

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos,
religión y universidad

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres
con motivo de la celebración de sus 70 años

MIGUEL GIUSTI, GUSTAVO GUTIÉRREZ
Y ELIZABETH SALMÓN
(editores)

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

SOBRE LAS RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA, DERECHOS HUMANOS,
RELIGIÓN Y UNIVERSIDAD

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo
de la celebración de sus 70 años



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú



Salomón Lerner Febres

ÍNDICE

Introducción	13
SEMBLANZAS/TESTIMONIOS	
Con gratitud. A Salomón el Sabio <i>Miguel Giusti</i>	19
Los viajes de un filósofo <i>Alonso Cueto</i>	31
Verdad y reconciliación. Salomón Lerner y el período de violencia en el Perú <i>Josef Sayer</i>	37
Salomón Lerner: un ejemplo de vida universitaria <i>Enrique Bernales Ballesteros</i>	61
VERDAD Y JUSTICIA TRANSICIONAL	
El perdón, la reconciliación y la justicia <i>Carlos Thiebaut</i>	73
Memoria y justicia. Reflexiones sobre la justicia transicional y las comisiones de la verdad <i>Reyes Mate</i>	97
Verdad y transición democrática <i>Diego García-Sayán</i>	113
La vida democrática como participación social plena <i>Gianfranco Casuso</i>	123
Discriminación y democracia <i>Cecilia Tovar Samanez</i>	137
La crisis como antinomia histórica: sobre la revelación de la verdad <i>Ciro Alegría Varona</i>	151

VERDAD, LIBERTAD Y FILOSOFÍA

Ideas sobre la función de la filosofía

Javier San Martín

169

La escucha paradójica del otro

Carlos B. Gutiérrez

189

El Eros del preguntar

Federico Camino

199

Sobre el diálogo y la escucha. En torno a la lectura gadameriana de Platón

Cecilia Monteagudo

205

La hospitalidad: ¿es posible o imposible?

Richard Kearney

217

Fenomenología de la responsabilidad

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

231

Amor y diálogo o el ámbito del pensamiento. Aspectos de la dialéctica de forma y contenido en la tradición occidental

João J. Vila-Chã

257

VERDAD Y DERECHOS HUMANOS

La abolición de la tortura y el derecho internacional

Juan E. Méndez

279

Las comisiones de la verdad y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. ¿Hacia la parajudicialización de las comisiones de la verdad?

Elizabeth Salmón

291

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos: actuales desafíos y perspectivas

Walter Albán

315

Derechos humanos y pobreza extrema: distancias y acercamientos

Javier Iguíñiz

337

Un diálogo entre el desarrollo humano y los derechos humanos

Pepi Patrón

361

Derecho natural y derecho de las naciones. De Tomás de Aquino a Suárez

Jean-François Courtine

371

LA VERDAD DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

Una tarea abierta <i>Gustavo Gutiérrez</i>	419
La continuidad del proceso social que la Comisión de la Verdad y Reconciliación inició <i>Rolando Ames Cobián</i>	429
Importancia del testimonio oral en la Comisión de la Verdad y Reconciliación <i>Sofía Macher</i>	443
Obstáculos para la reconciliación en el Perú: un análisis ético <i>David A. Crocker</i>	457
Buscando/construyendo el sentido a la Independencia <i>José Ignacio López Soria</i>	475

PROCESOS DE BÚSQUEDA DE LA VERDAD EN EL MUNDO

Ocultos a plena luz: los niños nacidos de la violencia sexual en tiempos de guerra <i>Kimberly Theidon</i>	503
Los retos de la justicia y la democracia en Colombia <i>Francisco Cortés Rodas</i>	523
¿Existe en Colombia una política institucional que reconozca la memoria de las víctimas del conflicto? <i>Camila de Gamboa</i>	541
Chile. Desaparición forzada: 1973-2015 <i>Elizabeth Lira</i>	549

FE Y VERDAD

De la indolencia a la compasión <i>Luis Fernando Crespo</i>	577
La justicia en la Escritura <i>Felipe Zegarra</i>	587
<i>Natán el Sabio</i>, «El testamento de Juan» y <i>Las obras del amor</i> <i>Álvaro L. M. Valls</i>	597
Sentido profético y memoria. Elementos para pensar la injusticia <i>Gonzalo Gamio Gebri</i>	609
La defensa de la dignidad de toda persona humana en el Perú <i>Alberto Simons, S. J.</i>	621

MEDIOS, LENGUAJE Y VERDAD

Un filósofo cinéfilo

Federico de Cárdenas

639

Arendt y Godard: el pensar en un mundo oscuro

Adriana Añi Montoya

643

La pérdida claridad de la que venimos

Julio del Valle

661

Temor de Dios

Mario Montalbetti

671

VERDAD Y UNIVERSIDAD

Salomón Lerner Febres y la universidad del futuro

Manuel Burga

691

¿Un nuevo *quadrivium*? Notas sobre el pensamiento educativo de George Steiner

Felipe Portocarrero Suárez

701

Alabanza de la universidad y lamento por ella

Miguel García-Baró

723

Apología y ocaso de la formación humanista en la educación universitaria

Fidel Tubino

733

INTRODUCCIÓN

Verdad y libertad son valores que han servido siempre de inspiración a la humanidad para orientar su destino como sociedad y como ámbito de realización de la vida individual. Pero la historia nos ha enseñado, con frecuencia de manera trágica, que en nombre de esos valores se han cometido muchos crímenes, ya sea porque se pretendía tener una propiedad exclusiva sobre ellos o ya sea porque se quería imponer un valor en contraposición al otro. Hemos terminado por aprender, pues, que la verdad y la libertad son ideales normativos que debemos buscar o perseguir sin descanso y que no podemos aspirar a uno de ellos sin el concurso del otro. Como bien sugiere la cita evangélica en la que se inspira el título de este libro, verdad y libertad son dos dimensiones esenciales, recíprocamente necesarias, de un proceso de búsqueda incesante de la humanidad.

Salomón Lerner Febres ha hecho de esta búsqueda una meta personal en su vida. A lo largo de los años ha ejercido cargos e incursionado en áreas de actividad que parecían estar, todos, orientados a buscar la verdad, a promover la libertad y a profundizar los vínculos que unen a estos valores entre sí. Ya sea como filósofo, como investigador, como creyente, como rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) o como presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), su vida parece haber estado inspirada por un ideal que promoviese la reflexión y alentase la conciliación entre verdad y libertad, tanto en una perspectiva teórica como práctica.

Queriendo evocar la amplia significación de esta metáfora evangélica y filosófica, en particular su pertinencia para el caso de Salomón, la hemos elegido para dar nombre al proyecto que congrega a muchos amigos en el deseo de expresarle un agradecimiento sincero y afectuoso. Deseamos, pues, con este volumen, rendir homenaje a Salomón Lerner Febres. La ocasión nos la brinda la celebración de sus 70 años, pero las razones de nuestro reconocimiento y nuestra gratitud se muestran de manera más elocuente en la variedad de los temas y la representatividad de los autores que han deseado estar presentes.

Le debemos gratitud a Salomón por su compromiso de toda una vida al servicio de la PUCP, de la que es rector emérito, luego de haber ejercido por 10 años el cargo de rector, además de muchos otros puestos directivos; por su dedicación intensa y abnegada a la docencia universitaria; por el valor de su obra filosófica y su contribución a la historia de la filosofía en el Perú; por el ejemplar papel que jugó en la conducción de la CVR y, de modo más general, por su firme compromiso con la causa de los derechos humanos, últimamente presidiendo el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (IDEHPUCP); por su valiente y decisiva participación ética en los debates públicos nacionales; por su genuino testimonio de fe cristiana y sus aportes a las buenas relaciones entre la Universidad y la Iglesia; por su incansable apoyo a la cultura, en especial al cine y a la música, ejerciendo la presidencia de la Filmoteca y la Sociedad Filarmónica de Lima; en fin, por su generosa y bondadosa amistad.

Son, pues, muchos y hondos los motivos que nos llevan a expresarle nuestro reconocimiento. De ello dan claro testimonio los trabajos que componen este libro, en los que se pone de manifiesto una gratitud de amplio espectro que abarca casi todos los campos mencionados. La composición del volumen ha sido, en realidad, el resultado espontáneo de una convocatoria en la que se solicitaba simplemente expresar, de manera libre, algún motivo de complicidad con el homenaje que se estaba preparando. El libro refleja, así, de manera fidedigna, la vasta gama de razones que los colegas y amigos de Salomón hemos querido hacer explícitas como muestras de gratitud.

Para los editores, la iniciativa de organizar este homenaje ha sido entendida por eso principalmente como un modo de canalizar el deseo latente de muchas personas de dar expresión a su reconocimiento. Nos hemos reunido queriendo conjugar editorialmente los ámbitos de la filosofía académica, la reflexión sobre los derechos humanos y la intelección de la fe, para desde allí dirigir una invitación que permitiese la participación de profesores o expertos que, en diferentes perspectivas, quisieran manifestarle a Salomón su agradecimiento por la obra realizada o por las lecciones que nos ha dejado.

El volumen que presentamos comprende una amplia gama de contribuciones académicas y contiene igualmente una sección de semblanzas y testimonios de carácter más personal. Esto último nos exige de hacer aquí una presentación detallada de los méritos o las virtudes de Salomón. Queremos, más bien, manifestar nuestro agradecimiento a los autores que participan en el homenaje y hacer público, además, el entusiasmo que nos expresaron de poder sumarse a esta iniciativa.

Agradecemos al rectorado de la PUCP por el respaldo otorgado a esta iniciativa y a su Fondo Editorial por hacerse cargo de la publicación del volumen. Agradecemos igualmente a Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván por el cuidadoso y eficiente trabajo de edición de los textos; a Mónica Belevan, Mariana Chu, Sebastián León y María Alejandra Valdez por la traducción de algunos artículos y a Cristina Alayza por su constante y generoso apoyo en estas tareas.

Expresamos, en fin, nuestro agradecimiento a Margarita Checa, creadora de la escultura *Logos*, que aparece en la portada; a Alicia Benavides, autora de la fotografía, y a Gisella Scheuch, responsable del diseño de la cubierta, por su generosa participación en el homenaje.

Nos unimos a todos los autores de este libro en el propósito unánime de expresar nuestro reconocimiento y nuestra gratitud a Salomón Lerner Febres por ofrecernos la lección y darnos testimonio, con su vida entera, de que *la verdad nos hace libres*.

Los editores

SEMBLANZAS/TESTIMONIOS

CON GRATITUD. A SALOMÓN EL SABIO

Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú

Cuando llegó a mis manos por primera vez, hace ya muchos años, la obra de teatro *Natán el Sabio*, de Gotthold Ephraim Lessing, me quedé muy impresionado por el hondo mensaje humanitario y por la fuerza dramática de aquella estupenda obra, pero tuve al mismo tiempo la sensación de que el personaje central, el judío Natán, era una figura tan admirable que parecía poco verosímil. Como se recordará, Natán es presentado en la obra como una persona que reúne cualidades muy valiosas, pero también muy disímiles entre sí: es un hombre cultivado, a la vez que un comerciante exitoso; un defensor de causas humanitarias y un político diestro en negociaciones complejas; una personalidad de gran prestigio y reconocimiento en toda la región, no solo entre los suyos, al mismo tiempo que un hombre bondadoso, capaz de gestos conmovedores de solidaridad con las personas más humildes. De él dice Saladino que «su Dios lo ha bendecido con los más grandes y los más pequeños beneficios: el más pequeño, la riqueza; el más grande, la sabiduría» (Lessing, 2010, p. 86). Pese a su sencillez, o quizás gracias a ella, Natán ejerce un extraordinario magnetismo entre quienes tratan con él e irradia sabiduría y bondad en muy diversas formas. Para describir a una persona así —se me ocurrió entonces—, fue seguramente indispensable para Lessing recurrir a una obra de teatro: solo con la ayuda de recursos dramáticos, con la posibilidad de presentar escenas o episodios vitales en los que fueran apareciendo sucesivamente las múltiples virtudes del protagonista, parecía posible componer un retrato coherente y armónico de su asombroso carácter.

Las dudas sobre la verosimilitud o la existencia posible de semejante personaje se me disiparon pocos años más tarde, cuando conocí a nuestro Salomón, a Salomón Lerner Febres. Descubrí entonces que una persona así podía efectivamente existir, aunque, claro está, no dejé de seguir sorprendiéndome por la tan afortunada convergencia de virtudes dispares en un solo individuo ni por el magnetismo que este era capaz de irradiar. No quiero llevar la comparación con el personaje de Natán más allá de lo estrictamente razonable, pero desearía, sí, destacar que, aun tratándose de personalidades únicas, originales, tienen en común el estar hechas, ambas,

metafóricamente hablando, *de una sola pieza*, aun cuando en su composición intervieran materiales muy variados, muy valiosos y de muy difícil combinación. Siendo también en el caso de *Salomón el Sabio* una tarea casi temeraria el pretender hacer un recuento descriptivo y verosímil de sus cualidades, a lo mejor habría que emular a Lessing y valerse de los recursos teatrales para escenificar algunos episodios reveladores de su personalidad. Carezco lamentablemente de ese talento, pero me atrevo, pese a ello, a iniciar mi presentación evocando un par de anécdotas que nos ilustren de algún modo sobre sus virtudes. Y empiezo con dos de ellas, que me parecen de las más ostensibles y seguramente las más valiosas: su modestia y su bondad.

Una secretaria de nuestra universidad, a quien por razones de confidencialidad llamaré la señora Teresa, se encontraba en una ocasión en serios problemas familiares, con dificultades en su vida conyugal, con su madre enferma y en grandes apuros económicos. En medio de su desesperación, tomó la decisión —ya esto es revelador— de ir a buscar ayuda adonde el doctor Lerner. Salomón la recibió de inmediato, sin previa cita, como suele hacer con muchas otras personas, porque misteriosamente parece no faltarle nunca el tiempo para los demás. ¡Cómo sería el trato que recibió de parte de él que, al salir, la señora Teresa me comentó, con lágrimas en los ojos, que no podía creer que hubiese en el mundo una persona tan bondadosa! Salomón la había acogido con una actitud afectuosa y comprensiva, se había tomado todo el tiempo para escucharla y se había comprometido con ella, como si fuese realmente un asunto urgente también para él, a prestarle asistencia jurídica en sus litigios personales y a gestionarle un apoyo excepcional de la Universidad, además de ofrecerle una ayuda económica sin compromiso de devolución.

El caso del señor Ramírez, un viejo conserje de nuestra universidad, no dista mucho de la historia anterior. Cambio, también en este caso, deliberadamente algunos datos a fin de evitar su identificación. En una evaluación de rutina llevada a cabo por la administración central, se había tomado la decisión de hacer un recorte de personal y de despedir al señor Ramírez, pese a tener muchos años de servicio, por considerarse que su trabajo era en realidad superfluo o que su función no era ya indispensable para el funcionamiento de la institución. También el señor Ramírez consideró como algo natural ir a pedir ayuda a Salomón y encontró igualmente una inmediata acogida y la mejor buena voluntad para apoyarlo. En su caso, Salomón exhibió un rasgo peculiar de su bondad, también habitual en él, que es el de dar un valor especial a los lazos de solidaridad que se van creando a través de los años en la comunidad de trabajadores de la universidad, de mostrar aprecio por las personas con sus enteras historias familiares, más allá de los criterios anónimos de la rentabilidad organizacional. En esta ocasión, libró una verdadera batalla para obtener una rectificación de aquella medida administrativa y obtuvo sagazmente una fórmula

de compromiso, que fue la de garantizar que él le daría cabida en una de sus oficinas y a cargo de su propio presupuesto. Logró así retener al señor Ramírez en un puesto de trabajo, por cierto en uno útil, y le hizo un favor no solo a una persona necesitada sino también a la tradición de solidaridad de nuestra propia comunidad.

Son solo dos casos de los muchos que yo conozco personalmente, y no es una mera presunción decir que de ellos hay cientos, muchos conocidos y muchos otros que no se conocerán, porque si han llegado a filtrarse ha sido contraviniendo el estricto sigilo que guarda Salomón al respecto. Como es obvio, los casos no se refieren únicamente al personal administrativo ni solo a los trabajadores de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es una actitud bondadosa que se manifiesta también con claridad ante los colegas, los estudiantes, los amigos, ante quienquiera que sea, porque ella forma parte de un estilo de vida benevolente en relación con todos. Pero he seleccionado estos casos de personas con menos recursos, no simplemente económicos, sino sobre todo de poder, porque frente a ellos resalta con más claridad la gratuidad de los gestos generosos de una persona. Luego de muchos años trabajando en diferentes puestos de gestión en la Universidad, me he llegado a convencer de que el trato con el personal administrativo más modesto —la atención que les prestamos, la forma en que nos relacionamos con ellos— es un verdadero termómetro de la calidad de nuestra conducta personal en la vida. ¿Podrá alguien sorprenderse de que el día del cumpleaños de Salomón, año tras año, se forme una fila muy larga de empleados, colegas, amigos, esperando todos poder expresarle de alguna manera el agradecimiento que sienten por sus continuas expresiones de bondad, aunque sea con un abrazo? Así también era Natán: un hombre sencillo y generoso que despertaba la admiración y el afecto de las personas más humildes.

Pero a la bondad se le suma, como hemos dicho y es igualmente ostensible, la modestia. La modestia, esa virtud tan escasa entre intelectuales, políticos o autoridades, Salomón la lleva en la piel, la ha integrado, por así decir, a su forma de ser y la exhibe incluso en su entera gestualidad corporal. En un país tan dado a la ostentación, tan proclive a los alardes y a la invención de méritos inexistentes con el ingenuo propósito de simular un valor que no se tiene, la modestia parece merecer solo el desdén, cuando no la suspicacia. Pero, contrariamente a lo que piensa la mayoría, la modestia no es una debilidad, sino una fortaleza. Salomón ha ejercido a lo largo de su vida muchos cargos de alta responsabilidad y en todos ellos ha dado muestras de una modestia tan visible como inusual, poniendo siempre el sello de un talante austero al que no le hacen falta los adornos engañosos de las falsas apariencias. Hace pocos meses, al publicarse las fotos en las que recibió una condecoración del gobierno de Bélgica, una de las tantas condecoraciones de las que ha sido merecedor, un colega del extranjero comentó, muy consciente del insólito contraste al que aludía,

que le había impresionado la «deslumbrante modestia» que se percibía en la actitud de Salomón al recibirla.

El contraste se hace más patente porque Salomón tiene otras virtudes que no suelen acompañar a las anteriores. Ha sido favorecido, por lo pronto, con una inteligencia a la que conviene, sin ninguna duda, el calificativo de brillante. Acostumbrado desde niño a ser siempre el primero de la clase, pudo comprobar permanentemente que su rendimiento intelectual se hallaba muy por encima del de sus compañeros: al ingresar a la universidad, al realizar sus estudios de filosofía y de derecho en el Perú y el extranjero, al beneficiarse de becas y premios que reconocían su talento. Hizo su doctorado en filosofía en la Universidad Católica de Lovaina con los honores de un trabajo sobresaliente sobre el problema del nihilismo en la obra de Martin Heidegger. Eso debe, por supuesto, destacarse en su debida dimensión, porque en una tesis de doctorado uno pone su atención e invierte su energía intelectual por largo tiempo en aquello que más lo apasiona o más lo preocupa. En el caso de Salomón, fue la meditación profunda que lleva a cabo Heidegger sobre la pérdida de sentido de la existencia en el seno de una tradición y una cultura marcadas por el vaciamiento de la ética y el abandono de las preguntas esenciales, en pocas palabras y en el lenguaje del propio Heidegger, por el *olvido del ser*. Esta sangre metafísica ha corrido siempre por las venas de Salomón: las grandes interrogantes de la vida, de la ética, del lenguaje, del ser, han capturado su interés intelectual y su compromiso vital, y han sido, además, la savia que ha alimentado sus variadas tareas de profesor, de ensayista, de autoridad académica, de personalidad pública.

Pero la suya es, además, la inteligencia de un visionario y de un arquitecto de instituciones. También en esto guarda, por cierto, un parentesco con Natán, cuya sabiduría era altamente apreciada por cristianos, judíos y musulmanes, quienes solicitaban su consejo con asiduidad. Quizás no hace mucha falta explicar la afortunada fusión, en Salomón, de estas dos cualidades —la del visionario y la del arquitecto— porque sus huellas son suficientemente visibles en todas las instituciones que le ha tocado en suerte presidir. Se trate de la jefatura del Departamento de Humanidades o del rectorado de la PUCP, de la presidencia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), de la dirección del Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEHPUCP), de la presidencia de la Sociedad Filarmónica de Lima o tan solo, acaso, de la organización de un congreso o de una reunión de colegas de la sección; en todos los casos ha sido siempre sorprendente el despliegue de imaginación, creatividad y destreza ejecutiva con que ha enfrentado esas tareas, así como el impulso vital que dio a cuanto emprendió. Cuando digo «inteligencia visionaria», me refiero a que Salomón ha poseído siempre, y con abundancia, esa capacidad de adelantarse a los acontecimientos, de proyectar al futuro los ideales,

de trazar estrategias para alcanzarlos, de atender con inteligencia las debilidades y potenciar las fortalezas que nos son propias, esa capacidad, digo, que en buen castellano se llama *visión*, pero que hoy se ha trivializado y convertido en una fórmula estereotipada del ideario obligado de la mayoría de las instituciones o corporaciones sociales. Como jefe del Departamento de Humanidades, Salomón, arquitecto visionario, reformó la entera estructura de las secciones, logró encender, por así decir, un pequeño motor que puso en actividad todas las funciones y tareas de los profesores, impulsó la especialización de jóvenes estudiantes en el extranjero para que volvieran con un doctorado a enriquecer la plana docente, fomentó un sinnúmero de actividades académicas internas y públicas y, por si fuera poco, se las ingenió para hallar los recursos financieros que hicieran posible levantar el edificio que actualmente alberga al Departamento de Humanidades, así como para construir un auditorio que sigue siendo, aún hoy, el más solemne, el más sobrio y el más elegante de nuestro campus.

Visionario y arquitecto inteligente ha sido Salomón de modo especial en la conducción de la PUCP. En los 10 años de su gestión como rector, la Universidad experimentó una transformación notable y ejerció un protagonismo hasta entonces inédito en la vida pública del país. No solo puso la casa en orden —me refiero a que se ocupó de sanear y regularizar una gran cantidad de asuntos administrativos de nuestra casa de estudios que requerían de solución—, sino que rediseñó por completo la organización interna de la institución, la adaptó a las necesidades de los nuevos tiempos, puso en movimiento una reflexión de la comunidad universitaria en torno a los desafíos por afrontar, hizo los más grandes esfuerzos por lograr un acuerdo con la jerarquía de la Iglesia, impulsó la mística cristiana de la comunidad universitaria y tomó importantes decisiones sobre la creación de nuevas facultades o institutos que pusieran en práctica su oportuna y original *visión* de la Universidad. No siempre se conserva en la memoria cuán especial fue ese momento histórico para la Universidad Católica y por eso conviene que recuerde aquí que fue bajo la gestión de Salomón que se crearon las facultades de Comunicaciones, de Arquitectura, de Gestión; que se rediseñó y reestructuró el Centro Cultural; que se fundó CENTRUM; que se proyectó la Escuela de Música, se relanzó el Teatro de la Universidad Católica y se sentaron las bases de una nueva facultad de Artes Escénicas; que se impulsaron nuevos centros e institutos de investigación y que se dio inicio al más importante proceso de incorporación de nuestra universidad a las redes internacionales de cooperación y acreditación. Fue un periodo de gran creatividad institucional en el que se tenía la impresión de que la Universidad andaba verdaderamente al ritmo de los nuevos tiempos, por no decir que se adelantaba a ellos, y que experimentaba una renovación acelerada de sus potencialidades académicas y administrativas.

Pero la Universidad Católica asumió también durante su gestión un protagonismo en la vida pública que hacía honor a su identidad institucional y a su compromiso ético con el país. Eran tiempos oscuros y difíciles los de entonces, en los que reinaba, con prepotente holgura, en el Perú, el fujimorismo, un gobierno autoritario y corrupto que había conseguido con malas artes hacerse del control sobre todos los poderes del Estado, incluida la prensa, y que iba destruyendo, una tras otra, las instituciones democráticas del país. En ese clima enrarecido de múltiples voces condescendientes o cómplices de la corrupción, la Universidad Católica hizo sentir con regularidad su voz de protesta en nombre de valores éticos o principios democráticos, sentando públicamente una posición principista ante la opinión pública nacional, aun corriendo el riesgo de exponerse a represalias de parte de una autoridad gubernamental entonces monolítica y omnipresente. Salomón dio entonces muestras de valentía y de un firme sentido tanto de la responsabilidad como de la oportunidad en la defensa de la democracia.

Esa lección de ética pública, y la bien ganada reputación de haber sido su principal promotor, jugaron sin duda un papel importante en su posterior nombramiento como presidente de la CVR. Conviene recordar que fue el gobierno de Valentín Paniagua —mirado hoy, retrospectivamente, con seguridad como un oasis de respeto a la democracia y a la institucionalidad en el desértico panorama de la historia reciente de nuestro país—, que fue ese gobierno, decía, el que lo eligió presidente de la Comisión en virtud de haber sido considerado, por el entero gabinete ministerial, como la personalidad pública que gozaba de mayor autoridad moral y que poseía las mejores calificaciones académicas y profesionales para hacerse cargo de tan delicada y trascendental tarea.

Podría sostenerse seguramente que el encargo de la presidencia de la CVR sorprendió a Salomón y produjo un giro en su vida que habría de marcar toda su actividad posterior. Pero con una mirada más atenta, o más honda, y sobre la base de lo que hemos comentado anteriormente, podría decirse también que, en cierto modo, Salomón estaba predestinado para ejercer un cargo de esa magnitud. Su formación filosófica, su conducta personal, su compromiso con la defensa de la ética pública, su espíritu visionario y su capacidad ejecutiva, esa combinación venturosa de cualidades, parecían haberlo colocado en el momento y el lugar oportunos, en el *kairos*, para ser el candidato ideal a ejercer el puesto. Vuelve a mi mente el viejo y sabio Natán, a quien tocó en suerte aceptar el reto del sultán Saladino para definir precisamente cuál era la *verdad* de las religiones o cuál era la religión *verdadera*, y demostró estar a la altura del reto porque respondió con la magistral *fábula de los anillos*, que se ha convertido en un documento de proverbial sabiduría ética sobre la importancia de la tolerancia y el humanitarismo para la convivencia pacífica entre las culturas.

Recuerdo una anécdota que puede ser reveladora sobre la predestinación de la que vengo hablando. El día mismo en que Salomón recibió la noticia del gobierno de su nombramiento como presidente de la CVR, me había dado una cita en su despacho rectoral para que acompañara al destacado filósofo español Carlos Thiebaut, entonces de visita en nuestro campus, a saludarlo y tener una breve entrevista con él. Carlos Thiebaut —quien por cierto participa también de este homenaje con un ensayo— acababa de publicar un estupendo libro titulado *De la tolerancia*, en el que analiza las raíces éticas del concepto y las vincula al trabajo de las comisiones de la verdad existentes en el mundo hasta aquel momento (1999). Por supuesto, Salomón guardó *in pectore* la noticia de su nombramiento, de la que nos enteraríamos solo unos días más tarde. Pero la entrevista, que debía ser un saludo rutinario y que estaba pactada para unos pocos minutos, duró más de dos horas. Salomón planteó desde el inicio, casi a boca de jarro, cuestiones fundamentales sobre el sentido de la verdad ética en una sociedad, sobre los alcances teóricos o políticos que debía tener el trabajo de una comisión sobre el tema y sobre la relación entre la justicia y el perdón. Sostuvimos entonces una larga y apasionante conversación, en la que podía apreciarse —lo comentamos luego con Carlos— no solo con cuánta perspicacia y profundidad percibía Salomón la complejidad del problema, sino además de cuántos recursos, personales y teóricos, parecía disponer para conducir él mismo eventualmente un proceso como el que fue materia de la discusión.

Creo que puede decirse con justicia que el trabajo y el *Informe final* de la CVR llevan claramente el sello personal de Salomón. Encargos políticos de esta naturaleza, sobre todo en el Perú, suelen trabarse en el camino, sufrir recortes o rendirse ante los obstáculos, muchos de ellos meros cálculos políticos, que se confabulan para impedir su cumplimiento. De todo eso hubo algo, pero Salomón mostró la tenacidad y la eficacia que le conocemos, obtuvo el respaldo de la comunidad internacional, montó un equipo de cientos de personas entre las que se distribuyeron las tareas, dirigió lúcida y eficazmente esa gran empresa moral tan importante para el país y cumplió con entregar en la fecha prevista un *Informe final* de 9 volúmenes que sobrepasaba en mucho las expectativas. Fue un verdadero trabajo de equipo, porque parte de su sello personal es precisamente congrega a muchos colaboradores, concertar sus voces, infundir mística en el grupo y saber reconocer los aportes de cada quien. La entera comunidad de activistas de derechos humanos y una amplísima gama de intelectuales se sumaron a la empresa y fueron convenciéndose paulatinamente no solo del buen rumbo que adoptaba el proyecto sino también de la calidad del liderazgo que ejercía Salomón.

Pero si hubo un rasgo que podría considerarse distintivo del trabajo de la Comisión del Perú, uno que replicaba a escala pública el estilo ético personal de su propio presidente, fue el de fijar su atención principalmente en la experiencia de las víctimas de la violencia.

A través de audiencias públicas, de entrevistas personales, de visitas a los lugares más apartados y de muchos otros recursos, la CVR se propuso generar la confianza indispensable para que quienes más sufrieron el terror tuvieran la posibilidad de hacer sentir su voz y expresar su derecho a reclamar justicia. Gracias a esa opción y a esa estrategia de investigación, la CVR hizo un doble descubrimiento cuya revelación en el *Informe final* sería inusitada y desgarradora: de un lado, que, a diferencia de otros conflictos armados en la historia precedente, el movimiento político subversivo Sendero Luminoso tenía en su haber muchas más muertes que las fuerzas del orden y, de otro lado, que la gran mayoría de víctimas de la violencia había sido esa misma población, los campesinos indígenas, que por centurias han padecido toda suerte de escarnios en nuestro país y en cuyo nombre, trágica paradoja, los subversivos pretendían hacer una revolución. Secularmente maltratados y postergados, los campesinos de la región andina podrían hacer suyo aquel legendario reclamo:

Nos desprecian por ser indígenas, pero, ¿es que un indígena no tiene ojos? ¿No tiene manos, órganos, medidas, sentidos, afectos, pasiones? ¿Acaso no se alimenta de la misma comida, no es herido por las mismas armas, no sufre las mismas enfermedades, no es curado por los mismos medios, no siente frío y calor en el mismo invierno y el mismo verano que los demás peruanos? Si nos hieren, ¿no sangramos? Si nos hacen cosquillas, ¿no reímos? Si nos envenenan, ¿no morimos? Y si nos ultrajan, ¿no nos vengaremos?¹.

No es este naturalmente el lugar ni el momento para hacer un balance del trabajo de la CVR. Su *Informe final* es uno de esos documentos históricos, como las constituciones políticas o las declaraciones universales de derechos, que no pierden su vigencia con el tiempo y más bien necesitan que el tiempo los ayude a alcanzar su verdadera relevancia. Aquí solo desearía observar que, puesta la mirada en la experiencia de las víctimas, la pregunta central de la investigación no podía restringirse al recuento de los crímenes, sino que debía extenderse a indagar por las causas inmediatas, mediatas y remotas del fracaso de un proyecto nacional del que el conflicto armado interno era una última expresión. La CVR fue muy ambiciosa en el trazado de sus metas y produjo por eso un documento de gran calado, que contiene una honda meditación sobre las causas y los responsables de la violencia en el Perú. No le tembló tampoco la mano en el momento de asignar responsabilidades, nuevamente inmediatas, mediatas y remotas, de los hechos de violencia, y por eso encontró una enconada resistencia de parte de la mayoría de la clase política peruana, para la cual parecía preferible ignorar su responsabilidad, culpar a los terroristas, ya derrotados, de todo lo ocurrido

¹ Versión adaptada del monólogo de Shylock en *El mercader de Venecia* de William Shakespeare, acto III, escena I.

y disponerse a continuar repitiendo la misma historia de discriminación y vejámenes contra las mismas víctimas. Es muy larga la sucesión de malentendidos, la mayoría premeditados, que se han generado con respecto al informe de la CVR, pero ello es solo un reflejo de la insensatez y la falta de responsabilidad de la clase dirigente del país que se resiste a hacer un verdadero examen de conciencia sobre el cambio de rumbo que haría falta en nuestra historia. Por mucho tiempo se han escuchado además las réplicas de los políticos pragmáticos, recientemente incluso de algunos nuevos intelectuales, que usan el argumento falaz, aunque de apariencia persuasiva, según el cual si el mensaje no obtiene el consenso o la aquiescencia de los destinatarios, entonces el problema está en el mensaje. La verdad, según ese argumento, termina por ser lo que la gente o lo que la clase política desea escuchar. El argumento no solo es falaz —porque la función de la verdad puede consistir precisamente en sacudirnos del marasmo moral—, sino que es también autodestructivo, porque parece condenarnos a repetir la historia que con obstinación preferimos olvidar.

La comunidad internacional, en cambio, tuvo una reacción prácticamente unánime de reconocimiento del trabajo de la CVR, incluso como aporte decisivo a la reflexión sobre la justicia transicional en el mundo, y quiso valorar la conducta de su presidente haciéndolo merecedor de un sinnúmero de condecoraciones oficiales. Recuerdo que fue nombrado Caballero de la Orden Nacional de la Legión de Honor del Gobierno de Francia; Gran Oficial de la Orden al Mérito de la República de Polonia; que recibió el Premio de Derechos Humanos de la Fundación Friedrich Ebert de Alemania; el Premio Internacional Derechos Humanos de la Asociación Pro Derechos Humanos de España; la Medalla Willy Brandt, otorgada por la Comisión Brandt; el Premio Doctor Carlos Martínez Durán de la Unión de Universidades de América Latina; el Doctorado Honoris Causa de la Universidad de la Sorbona de París y la Orden de la Corona Belga en el Grado de Comendador. Han sido, por supuesto, muchos más los reconocimientos que recibió, también por otras razones o méritos, pero todos los que he nombrado están vinculados a la valoración de su labor al frente de la CVR y a su contribución a la reconstrucción de la democracia en el Perú.

En la formación de toda personalidad —proceso siempre sujeto a virajes misteriosos— hay capas subterráneas que nos moldean sin saberlo y experiencias familiares que pueden hacernos formar parte de un destino. En el caso de Salomón, no puedo dejar de mencionar que su familia, su propio padre, Pedro Lerner Kligman, tuvo que huir de una pequeña ciudad situada en el corazón de Moldavia, la ciudad de Yedenitz, a causa de las implacables persecuciones de las que fueron víctimas los judíos en las primeras décadas del siglo XX. Toda una región de asentamientos judíos o de localidades en que cohabitaban pacíficamente judíos y cristianos en Europa del Este

fue evacuada por la fuerza, lo que produjo una diáspora dolorosa y la ruptura de muchos lazos familiares, cuando no sencillamente la condena a muerte de comunidades enteras a manos del nazismo. Los avatares del destino llevarían a su padre a afincarse en Arequipa, en donde contraería matrimonio con Otilia Febres Tapia, una joven profundamente católica, desafiando ambos, con su decisión, que era un acto de amor, los prejuicios de las tradiciones a las que pertenecían y poniendo por sobre ellos valores superiores². Esa terrible experiencia del desarraigo, el sentimiento de pertenencia a una estirpe y a una familia diezmadas por la violencia irracional y la fobia étnica de las que son capaces los seres humanos parecen haber dejado hondas huellas en la personalidad de Salomón y han contribuido con seguridad a volverlo particularmente sensible ante el dolor ajeno, a tener oídos para escuchar la voz de las víctimas, a experimentar la solidaridad con quienes sufren cualquier forma de discriminación, a indignarse ante la injusticia. Hay allí una fuente de motivación moral que marca de algún modo el curso que fue siguiendo su historia personal y que se deja percibir indirectamente en los temas que eligió estudiar, en su necesidad de ir sembrando comunidades solidarias en la vida, en su oficio de arquitecto y constructor y en muchas otras tareas que asumió, en particular en la conducción de una Comisión de la Verdad que restaurase la honra e hiciese justicia con las víctimas de la discriminación en el Perú.

Salomón optó por la religión de su madre y se propuso y ha dado testimonio de ser un buen cristiano. Un hombre de fe, un investigador de las relaciones de la filosofía con la teología, un promotor de los valores cristianos y un convencido de la necesidad de cultivar la identidad católica de la Universidad, además por supuesto de ser, por lo ya dicho, un buen samaritano. En todas las tareas que ha desempeñado, ha querido hacer explícita su fe, con la discreción y la gravedad propias de su estilo personal. Cuando ejerció el rectorado de la Universidad Católica logró conciliar de manera fructífera la práctica de la autonomía de la investigación y la docencia con el fomento del espíritu cristiano de la institución, así como con el mantenimiento de una mística solidaria en la comunidad universitaria. Convencido, como buen filósofo

² Paul Rizo-Patrón Boylan me ha hecho llegar gentilmente la siguiente información, por la que le estoy muy agradecido: «Salomón Lerner Febres es el hijo menor (de tres) de Pedro Lerner Kligman y de Otilia Febres Tapia, nieto paterno de Bernardo Lerner y de Rosa Kligman, ambos vecinos de Edinti, en Besarabia (Moldavia, luego en el reino de Rumania); nieto materno de Rodolfo Febres y Andía y de Livia Tapia y Moscoso; bisnieto materno paterno de Aurora Andía y de don José Domingo Febres y Zúñiga, este, a su vez, hijo de José Mariano Febres y Carpio y de María Catalina Zúñiga y nieto paterno de Calixto Febres y de María del Carpio y Pantigoso (a su vez hija de Andrés del Carpio y de Francisca Pantigoso), todos estos, antiguos vecinos de Arequipa y de Mejía. Livia Tapia, abuela materna de don Salomón Lerner Febres era, por su parte, hija de Mariano Francisco de Tapia y de Victoria Moscoso, también arequipeños» (información proporcionada por Paul Rizo-Patrón Boylan, así como proveniente de apuntes de Felipe Voysest Zöllner y Mela Bryce de Tubino sobre familias arequipeñas).

y como lúcido creyente, de que la verdad es una sola, sabía que promover su búsqueda sincera y desinteresada equivalía a alentar la conciliación entre la fe y la cultura, así como a tender puentes entre el saber y la ética. Y fue, mejor dicho, sigue siendo, un partidario decidido de la necesidad de generar lazos de afecto, fidelidad y complicidad intelectual entre todos los miembros de la universidad.

Una palabra al menos debería ser dicha, en este tentativo y fragmentario retrato de la personalidad de *Salomón el Sabio*, sobre su sensibilidad estética y musical. No me refiero, por cierto, a un rasgo que pudiera ser considerado secundario de su forma de ser, sino a uno tan esencial como los anteriores, pero que los complementa y enriquece de manera, nuevamente, insospechada. Desde muy joven, Salomón mostró una sensibilidad especial por el cine y la música clásica, que lo llevaron a convertirse en un devorador de buenas películas y a cultivar casi profesionalmente su oído musical y que lo condujeron, además, dadas sus dotes de emprendedor, a organizar con asiduidad cine-foros y conciertos de cámara en los diversos puestos que ocupó. Siendo rector, en momentos en que el Estado olvidaba sus obligaciones con la cultura y dejaba languidecer sus responsabilidades sobre todas las artes, tuvo el sentido de la oportunidad de adquirir, para la Universidad Católica, la Fimoteca de Lima, prestando así un servicio adicional al país, pues asumía el compromiso de preservar institucionalmente el repertorio cinematográfico nacional. Y, por su amor a la música, no solo se hizo de una colección personal muy valiosa, sino que se dio a conocer como un promotor incansable de la cultura musical, hasta que la propia Sociedad Filarmónica de Lima, en reconocimiento a su dedicación, lo eligiera su presidente. Desde entonces, como consta a los amantes de la buena música, las temporadas de conciertos y las actividades diversas de la Sociedad Filarmónica —publicaciones, folletos, discos, ciclos de cine musical— se han incrementado y enriquecido notablemente. Todo ello es expresión de una sensibilidad estética que trasciende las fronteras del cine o de la música y que se extiende a otras formas de manifestación, como la poesía, la literatura, las artes plásticas, de todas las cuales Salomón es partícipe, conocedor y sugerente interlocutor. Esa sensibilidad es una dimensión de la existencia que nos ayuda a vivirla con mayor intensidad. Es la experiencia de la belleza que, sumada a la bondad y a la verdad, han constituido desde siempre el ideal comprensivo de la libertad, tanto desde el punto de vista de la razón como desde el de la fe.

Para cerrar nuestro apurado compendio, debo hacer referencia a una última cualidad que es más bien una corriente vital que ha nutrido y encauzado permanentemente la actividad de Salomón, a saber, su vida familiar. Acaso por contraste con el desarraigo experimentado, Salomón ha echado raíces profundas en estas tierras y fundado, con Rosemary Rizo-Patrón, una familia sólida y ya numerosa con la que ha compartido sus ilusiones, sus fatigas y su vida cotidiana. Quienes los conocemos

desde hace muchos años, sabemos cuán importante ha sido para él la compañía y el apoyo de Rosemary, tanto, que por momentos no se sabía bien quién de ellos era el roble y quién el junco. Los hemos visto formar una pareja cómplice de muchos proyectos, aliada en la realización de sus ideales y prestándose mutuamente un respaldo tan afectuoso como exigente en los momentos difíciles. Y hemos visto crecer y hacerse adultos a Pedro, a Patrick, a Sharon Jane y a Rosemarie, gozando del calor familiar y haciéndose partícipes de las peripecias visionarias y los trajines sacrificados de su padre. Salomón ha sido siempre un hombre muy cariñoso, no solo con sus hijos sino también con los hijos de sus amigos, a los que trata con entrañable familiaridad. Y ahora, en su nueva condición de abuelos, con la satisfacción de una vida realizada, vemos a Rosemary y Salomón volcar un afecto inagotable en el cuidado o el engreimiento de sus nietos, cuyas fotos inundan sus oficinas en innumerables escenas conmovedoras de orgullo patriarcal.

Con la gratitud de haber sido favorecido por su amistad y de haber podido aprender tanto de la originalidad, la energía y la irradiación de su personalidad, dedico estas líneas a Salomón Lerner Febres, en reconocimiento a la afortunada y aleccionadora confluencia de sus atributos: a su modestia, su bondad, su inteligencia privilegiada, su espíritu visionario, su destreza ejecutiva, su compromiso ético, su servicio al país, su solidaridad con las víctimas, su testimonio cristiano, su sensibilidad estética y su ejemplo de vida familiar. Poseedor de tantas cualidades pero hecho de una sola pieza, como el viejo Natán, él merece sin duda el nombre de *Salomón el Sabio*.

BIBLIOGRAFÍA

Lessing, Gotthold Ephraim (2010). *Natán el Sabio*. Versión castellana de Stefanie Weiss y Luis de Tavira. México DF: Jus-Compañía Nacional de Teatro.

Thiebaut, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Madrid: Antonio Machado.

LOS VIAJES DE UN FILÓSOFO

Alonso Cueto, Pontificia Universidad Católica del Perú

Hace algunos meses, mientras esperábamos que se iniciara un evento en el auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), un grupo de profesores nos habíamos reunido en una charla informal. Uno de ellos de pronto se dirigió a los demás miembros del grupo con dos preguntas: ¿Cómo podemos hacer para que se editen colecciones de libros a un precio barato, para que la gente lea? ¿Con qué institución o con qué periódico podríamos hablar? La pregunta me asombró porque hacía tiempo que no oía a nadie que se preocupara por el desarrollo de la lectura, con una pregunta tan esencial como olvidada. Salomón Lerner Febres era quien hablaba y su interés era genuino. Un educador y un intelectual como él, que conocía el valor formativo de la lectura y al mismo tiempo se interesaba por darle un alcance social. En ese momento, mientras la conversación seguía, pensé que es raro encontrar a una persona que combine estos dos aspectos, el de la exigencia íntima y personal y el de la responsabilidad ante la comunidad. La historia del Perú ha estado jalonada más bien de intelectuales que se retiran a un universo privado o de funcionarios que desarrollan planes sin un contenido que los respalde.

Quisiera referirme a tres líneas de vida en Salomón Lerner que expresan esta doble exigencia de un hombre de enorme valor intelectual y de ciudadano comprometido con su país y su tiempo.

La primera es la de su participación en la vida de la Universidad Católica. Tanto en sus clases de filosofía como en su rol como autoridad, su papel ha sido fundamental. Quienes entramos a la universidad en los años setenta recibimos la noticia de su retorno al Perú y a la universidad como una gran y estimulante noticia. Por entonces, aún en el Patio de Letras de la Plaza Francia, lo veíamos pasear con su aire reconcentrado, preocupado por los temas de la filosofía, dirigiéndose a alguna clase. Lo veíamos con admiración y con extrañeza y los alumnos que se preparaban a asistir a sus clases se sentían unos privilegiados. Junto a Luis Jaime Cisneros, Franklin Pease, Enrique Carrión y otros, Salomón Lerner es uno de los grandes docentes de la Universidad Católica.

Como muchos otros compañeros de generación, Salomón Lerner pudo haberse quedado a vivir en Europa, concretamente en la Universidad de Lovaina, donde estudió. Decidió, sin embargo, volver al Perú y hacer una vida académica. En la Universidad Católica impulsó los estudios filosóficos, fue elegido decano y luego rector y bajo su periodo se crearon varias facultades nuevas y se construyó una infraestructura que hoy es indispensable para el Departamento de Humanidades. Asimismo, se creó el Centro Cultural de la PUCP, bajo la dirección de Edgar Saba. Uno de sus mayores logros fue la formación de la filmoteca y la realización del Festival de Cine de Lima, con el auspicio de la Universidad. La vida cultural limeña no puede ser comprendida hoy sin el Centro Cultural y la Universidad no puede ser entendida sin todo el desarrollo que se logró bajo el rectorado de Salomón Lerner. Su trabajo como autoridad y como profesor es de enorme importancia y puede decirse que, sin su presencia, la Universidad Católica y la vida cultural de los peruanos no serían lo que son hoy.

El segundo aspecto al que quisiera referirme es a su participación en un evento que nos debe enorgullecer a todos los peruanos: el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Como buen filósofo, Salomón Lerner sabe que la verdad es una idea siempre relativa y que puede ser cambiante. Tomando ese riesgo, sin embargo, la búsqueda de la verdad es el objetivo de toda actividad intelectual y social. El presidente Valentín Paniagua no pudo haber escogido a una persona más adecuada para ser presidente de una comisión de esa naturaleza. Durante dos años, la CVR, bajo la presidencia de Salomón Lerner, entrevistó a miles de testigos y damnificados de los sucesos de la guerra de Sendero y llegó a sus conclusiones en un documento valiosísimo. Todos los peruanos deben leer al menos una vez en sus vidas este informe para entender nuestro país. Los datos certeros, las reflexiones y un diagnóstico de la situación que llevó a nuestro país a uno de los eventos más representativos y terribles de nuestra historia se inscriben en una meditación sobre el sentido de nuestra historia. La guerra senderista fue un episodio que desnudó nuestras fracturas sociales y que nos sigue dando lecciones gracias al informe que preparó la Comisión.

No olvido el rostro congestionado por el llanto de Salomón Lerner el día que le entregó el *Informe final* al presidente Toledo. El 28 de agosto de 2003, en su discurso, escribió algunas frases que quedarán para la historia: «Hoy le toca al Perú confrontar un tiempo de vergüenza nacional. Con anterioridad, nuestra historia ha registrado más de un trance difícil, penoso, de postración o deterioro social. Pero, con seguridad, ninguno de ellos merece estar marcado tan rotundamente con el sello de la vergüenza y la deshonra como el que estamos obligados a relatar». En su investigación,

la Comisión encontró que las víctimas de los horrores que se cometieron los dos últimos años del siglo XX en el Perú superaban los 69 mil peruanos, «muertos a manos de las organizaciones subversivas o por obra de agentes del Estado» (2003). Sin embargo, señaló con toda claridad que la organización terrorista fue la principal infractora de los derechos humanos en todo el país.

La confrontación de la verdad es una premisa de la vida en sociedad, según Salomón Lerner, pues

ella es una de las verdades con las que el Perú de hoy tiene que aprender a vivir si es que verdaderamente desea llegar a ser aquello que se propuso cuando nació como República: un país de seres humanos iguales en dignidad, en el que la muerte de cada ciudadano cuenta como una desventura propia y en el que cada pérdida humana —si es resultado de un atropello, un crimen, un abuso— pone en movimiento las ruedas de la justicia para compensar por el bien perdido y para sancionar al responsable (2003).

El informe resaltaba una verdad social: de cada cuatro víctimas de la violencia, tres fueron campesinas o campesinos cuya lengua materna era el quechua, un sector ignorado y despreciado por el Estado y la sociedad. «Desde hoy, el nombre de miles de muertos y desaparecidos estará aquí, en estas páginas, para recordárnoslo».

Hacia el final de su discurso, Salomón Lerner afirma lo siguiente:

Empecé afirmando que en este informe se habla de vergüenza y de deshonra. Debo añadir, sin embargo, que en sus páginas se recoge también el testimonio de numerosos actos de coraje, gestos de desprendimiento, signos de dignidad intacta que nos demuestran que el ser humano es esencialmente digno y magnánimo. Ahí se encuentran quienes no renunciaron a la autoridad y la responsabilidad que sus vecinos les confiaron; ahí se encuentran quienes desafiaron el abandono para defender a sus familias convirtiendo en arma sus herramientas de trabajo; ahí se encuentran quienes pusieron su suerte al lado de los que sufrían prisión injusta; ahí se encuentran los que asumieron su deber de defender al país sin traicionar la ley; ahí se encuentran quienes enfrentaron el desarraigo para defender la vida. Ahí se encuentran: en el centro de nuestro recuerdo. Presentamos este informe en homenaje a todos ellos. Lo presentamos, además, como un mandato de los ausentes y de los olvidados a toda la Nación. La historia que aquí se cuenta habla de nosotros, de lo que fuimos y de lo que debemos dejar de ser. Esta historia habla de nuestras tareas. Esta historia comienza hoy (2003).

En una entrevista con Milagros Leiva en *El Comercio*, 10 años después de la entrega del informe, Salomón Lerner recordaba un pasaje de las entrevistas:

¿Hay algún relato que recuerde con intensidad 10 años después?

Hubo un campesino, en Ayacucho, que apenas hablaba el castellano y que entendía a la Comisión de la Verdad como una persona. Luego de contar sus penas, cómo le mataron a su esposa, terminó diciendo: «señor Comisión de la Verdad, ojalá que algún día yo llegue a ser peruano». Eso nos quitó el piso a todos, fue doloroso. Estamos tan fraccionados, tan divididos. Deberíamos sentarnos y entendernos, compartir. El problema es que no tenemos líderes, después de todo lo que nos ha pasado. Es increíble. Debe ser, como dicen, que Dios es peruano (2013).

Las reflexiones de Salomón Lerner en el informe de la Comisión, sus comentarios en presentaciones públicas, sus declaraciones y entrevistas estarán para siempre ligadas a la guerra de Sendero Luminoso. Su mensaje esencial al respecto parece ser que de nosotros depende extraer lecciones para vivir mejor como una sociedad. Cabe agregar que la cantidad de calumnias y difamaciones que Salomón Lerner sufrió durante el periodo que siguió a la entrega del *Informe final* fue uno de los episodios de infamia, un proceso que él supo resistir con enorme dignidad y conciencia.

La conciencia del dolor ajeno es uno de los grandes aprendizajes de la filosofía. Pero lo mismo puede decirse de la admiración ante el heroísmo y la bondad que puede verse en estos procesos de la historia.

El tercer aspecto de la relación de Salomón Lerner con el Perú es el de su participación como presidente de la Sociedad Filarmónica. Su dirección, al mando de un magnífico comité de miembros del directorio de esa institución, ha impulsado el desarrollo de la música en el Perú, al punto de convertir Lima en una plaza atractiva para los conjuntos y solistas. Solo el año pasado, la Sociedad Filarmónica ofreció conciertos de la Philharmonia Orchestra de Londres, sin duda uno de los grupos más prestigiosos del mundo. Sería ocioso repetir la enorme cantidad de solistas y de conjuntos de primera línea que han venido a Lima solo gracias a la gestión desinteresada de Lerner y de los miembros del directorio. Baste decir que artistas de la talla de Philippe Jaroussky, Lara Saint John y los componentes del Trio Guarneri estuvieron entre nosotros en la nutrida temporada del año pasado. Para el año 2015 ya se han ofrecido presentaciones de enorme interés. Estas temporadas magistrales, que cuentan con el auspicio de la Universidad Católica, han logrado, a lo largo de los años, reconstruir un público adicto a la buena música que se congrega en torno al Auditorio del Colegio Santa Úrsula y el Gran Teatro Nacional todos los años. Se lo debemos a la iniciativa de todos los miembros de la Sociedad Filarmónica, pero sobre todo a su presidente.

La labor de Salomón Lerner en el mundo de la educación, los derechos humanos y la difusión del arte es enorme y cada uno de esos rubros bastaría para hacerlo un peruano ejemplar. La enseñanza académica, la conciencia cívica y la difusión de la música son aspectos en los que su obra ha llegado muy lejos. La sabiduría, el pragmatismo y la bondad parecen haberse aliado en estos proyectos. Pocos hubieran podido realizarlos. Para hacerlo, se ha necesitado a alguien como él, con gran formación intelectual, pero también dotes para el manejo de la administración, el buen criterio práctico y una elevada y profunda conciencia del valor de las humanidades y las artes.

Educación, gestión y arte. Contenidos, pragmatismo y exigencia profesional. De todo lo que he escrito hasta ahora me quedan dos conclusiones. Una es que, sin la presencia de Salomón Lerner en la vida pública estas últimas dos o tres décadas, el Perú sería un país más pobre, más vulnerable y más triste. La otra es que solo un filósofo podría haber cumplido con este trabajo. Si la filosofía es el amor a la sabiduría y la sabiduría es la capacidad de comprensión del mundo y de reflexión sobre este, entonces el filósofo es quien se enfrenta al universo en capacidad de lidiar con él. Para Santo Tomás, la sabiduría es «el conocimiento cierto de las causas más profundas de todo», aquello que impide caer en el error. Podría aplicarse a Lerner también la definición de Martin Heidegger según la cual la filosofía es la «actitud del conocimiento». La búsqueda de la verdad a través del conocimiento supone una conciencia del mundo, una percepción de sus reglas y sus normas, pero también de sus accidentes y sus crímenes. Supone también una confianza en la capacidad del filósofo de influir sobre él, como lo ha demostrado largamente Salomón Lerner.

Pero el viaje de un filósofo, como el de cualquier persona, es infinito. La búsqueda de la verdad es interminable y, por eso, podemos decir que la vida de Salomón Lerner tiene todavía mucho que ofrecernos en estos terrenos. Todos le agradecemos, todos lo queremos y admiramos por el camino recorrido y el que le queda todavía. Su cuidadoso empeño ha trazado una vía ejemplar que nos ha abierto nuevos caminos a todos los demás y lo seguiré haciendo.

BIBLIOGRAFÍA

- Leiva, Milagros (2013). Salomón Lerner a 10 años de la CVR: «La verdad de alguna manera se muestra y coloca las cosas en su lugar» [entrevista]. *El Comercio*, 28 de agosto.
- Lerner Febres, Salomón (2003). *Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima, 28 de agosto. http://www.cverdad.org.pe/informacion/discursos/en_ceremonias05.php

VERDAD Y RECONCILIACIÓN. SALOMÓN LERNER Y EL PERÍODO DE VIOLENCIA EN EL PERÚ

Josef Sayer, ex director general de MISEREOR

1. SALOMÓN LERNER Y LA VIOLENCIA DE SENDERO LUMINOSO

«¿Cómo dice usted luchar por los hombres y mata hombres?» ¡Qué pregunta inicial en el encuentro entre dos profesores de filosofía, Salomón Lerner Febres y Abimael Guzmán! La diferencia entre los dos no podía ser mayor. No solo porque uno de ellos enseñaba en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) en Lima y el otro estaba cumpliendo una condena a cadena perpetua en la cárcel. No solo porque uno era el presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) creada por el gobierno peruano, mientras que el otro se daba a sí mismo el título de «Presidente Gonzalo». Sus concepciones filosóficas son diametralmente opuestas, lo mismo que las consecuencias que de ellas sacan. El uno es un decidido defensor de los derechos humanos y del Estado de derecho, el otro un violador sistemático de los derechos humanos e ideólogo de la destrucción del Estado constitucional.

¿Cómo llegaron a esto? Y, ¿en qué baso mis afirmaciones? En enero de este mismo año (2015) Salomón y yo mantuvimos una larga conversación en Lima que versó, ante todo, sobre su trabajo en la CVR. Esta conversación va a servir de base para este artículo, junto con la larga e intensa colaboración con él en proyectos de derechos humanos y en la CVR. Por tanto, en la siguiente exposición voy a referirme tanto a nuestra conversación de enero como a otros muchos encuentros que tuvimos. Además, también tendré en cuenta mis experiencias personales de más de 15 años como párroco durante el período de violencia que yo viví tanto en los Andes como en los barrios de miseria de Lima, los eufemísticamente llamados «pueblos jóvenes».

Como párroco, me tocó vivir de cerca los fatales efectos de la violencia política en la vida cotidiana de la gente. Una violencia que provocó graves fracturas en la convivencia de la comunidad y de la sociedad en general y causó mucho sufrimiento físico, psíquico y social.

Con estas consideraciones en las que confluyen vivencias personales y otras informaciones, pretendo hacer resaltar la extraordinaria importancia de la labor de Salomón y de la CVR. Labor que, a mi parecer, nunca podrá ser suficientemente ponderada y que es imprescindible para lograr una sociedad reconciliada y capaz de curar las profundas heridas que causaron la violencia y la injusticia. Y de este modo —como espero— también resultará patente la enorme impronta de Salomón en la historia reciente del Perú y su contribución a la defensa de los derechos humanos a nivel internacional. Y aquí hay que notar que su compromiso con los derechos humanos y su defensa del Estado de derecho no son algo puramente «abstracto», como podría ser, por ejemplo, el trabajo de Amnistía Internacional o de MISEREOR, que se realiza en Alemania. El compromiso de estas organizaciones con la defensa de los derechos humanos y el fomento de la democracia en los continentes del Sur es, sin duda, sumamente meritorio, pero discurre en un lugar relativamente seguro, lejos del escenario de la violencia. En cambio, el compromiso de Salomón conllevaba mucho sufrimiento y riesgos e incluso persecuciones y amenazas de muerte.

Por aquellos tiempos, cuando Salomón estudiaba en la PUCP, nadie podía prever que más tarde toda su capacidad de trabajo y su vida iban a estar condicionadas por los crímenes con los que Abimael Guzmán y su Sendero Luminoso iban a asolar el país.

Después del examen en filosofía en la PUCP, Salomón continuó sus estudios en la Universidad de Lovaina, que entonces gozaba de la predilección de los estudiantes latinoamericanos. Allí se especializó en fenomenología y, después de haber alcanzado la correspondiente graduación académica, regresó a la PUCP, donde enseñó filosofía. Abimael Guzmán, por el contrario, había enseñado filosofía en Ayacucho. Su orientación filosófica estaba marcada por el marxismo, el leninismo y el maoísmo. Pero él no concebía su actividad docente como una investigación puramente académica de la doctrina marxista, sino como la puesta en práctica de lo que el maoísmo quería alcanzar con la tristemente célebre Revolución Cultural, es decir, la implantación de la Revolución Mundial. En este sentido, es sumamente significativo que Sendero Luminoso, el movimiento revolucionario de Guzmán, haya nacido precisamente en el momento del fracaso de la Revolución Cultural China. Y así se puede entender que el primer gran enemigo de Sendero Luminoso vaya a ser precisamente Deng Xiaoping, quien, según Guzmán, había traicionado la Revolución Cultural y al que por eso los senderistas llamaban un «hijo de perra».

En la anteriormente mencionada conversación, mantenida en la cárcel entre él y Salomón, Abimael Guzmán partía de los acontecimientos en China para explicar el trasfondo del largo período de violencia que durante 20 años (1980-2000) había sacudido el Perú. Según él, la historia de la humanidad había pasado por diversas

etapas —a saber: mitológica, teológica, antropocéntrica—. Y Abimael Guzmán estaba convencido de que, después de la Revolución Cultural China, había comenzado una nueva etapa de la humanidad de la que iban a ser protagonistas él como «Presidente Gonzalo» y su «Sendero Luminoso» como motor de la Revolución. A este respecto, Salomón hizo la siguiente certera observación: lo que Guzmán y sus partidarios se habían propuesto no se puede encuadrar en el marco común de los movimientos de izquierda latinoamericanos, como, por ejemplo, los Montoneros en la Argentina, los «izquierdistas» de Chile o las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FARC) de Colombia, entre otros. Mientras que todos estos luchaban por la liberación del pueblo, Guzmán pretendía algo totalmente distinto. La meta de su revolución absolutamente ideologizada era nada menos que la revolución mundial, pero que ahora tenía que ser impulsada no desde China, sino desde el Perú, y cuyo guía era el mismo Guzmán como «Presidente Gonzalo». Solamente él disponía del «pensamiento guía», en el que se había encarnado el espíritu absoluto (en alusión a Hegel), y a él, como enviado de la historia, le correspondía iniciar la nueva etapa de la humanidad. Como se ve, en su pensamiento y sus escritos Guzmán utilizaba un lenguaje mesiánico-apocalíptico de una «religiosidad sucia», como apunta Salomón.

De acuerdo con estos principios y en fidelidad a la línea maoísta de la Revolución Cultural, Guzmán empezó su lucha armada en 1980, precisamente el día de las elecciones presidenciales del Perú. Con ello, pretendía subrayar que él era el verdadero presidente. Siguiendo la estrategia de Mao, parte de la tesis de que primero había que empezar la lucha armada en el campo y después llevarla a las ciudades.

A la pregunta inicial de Salomón mencionada más arriba, «¿Como dice usted luchar por los hombres y mata hombres?», la respuesta de Guzmán fue escalofriante y aterradora: sin el más mínimo sentimiento humano, se limitó a constatar que en realidad hubiese sido «necesario un millón de muertos». Como se ve, las personas eran para él solo un material de construcción de la revolución, una «masa» destinada a la muerte. Cegado ideológicamente, Guzmán era incapaz de reconocer en los seres humanos el más mínimo valor. Lo único que contaba para él era la gran meta: el fomento y el triunfo de la Revolución Mundial. Esta fría aceptación de un «millón de muertos» caracteriza un terrorismo bárbaro y sanguinario que desprecia todos los sentimientos humanos y no tolera la más mínima oposición ni discrepancia. El fin que persigue es la destrucción de la sociedad civil para edificar sobre sus ruinas la nueva sociedad igualitaria que ha de nacer de la Revolución. Y lógicamente, por tanto, hay que destruir y aniquilar sin compasión todo lo que se pueda oponer a la revolución. Desde esta lógica revolucionaria, el fin justifica los medios, el arma era la violencia. Es más, la violencia se convierte casi en un fin en sí misma porque ella es la partera de la nueva etapa de la historia. Por tanto, en la lógica de esta ideología,

la destrucción de la sociedad será positiva en la medida en que contribuya a destruir la organización capitalista explotadora. Y Sendero actuaba de acuerdo con esta lógica y la ponía en práctica sin compromiso. Los seguidores de Guzmán, que en su mayoría eran jóvenes, muchos de ellos universitarios, hombres y mujeres, tenían que firmar una declaración de fidelidad y comprometerse a seguirlo ciegamente. De este modo ponían sus vidas en las manos de Guzmán y entraban a formar parte del partido revolucionario.

Los primeros en sufrir los efectos de la actividad revolucionaria fueron los campesinos, quienes quedaron literalmente aterrorizados, pero su suerte no les preocupaba en lo más mínimo a los senderistas, los cuales solo veían en las comunidades del campo algo para ser usado como arma en la lucha contra el Estado. Ese era realmente el único interés que las comunidades andinas tenían para Guzmán. No estaba en absoluto interesado en el desarrollo de las aldeas y de las zonas rurales desatendidas. Todo lo contrario, prohibía el comercio entre las comunidades —que él consideraba un relictos burgués—, si bien permitía cultivar los campos, pero solo para el propio sustento.

Para dar una idea de la inhumana crueldad de Sendero, baste mencionar la brutal utilización de los niños-soldado. Los senderistas asaltaban escuelas, obligaban a los alumnos y alumnas a formar filas, los seleccionaban según les parecía y los obligaban a participar en operaciones de combate. Para ello, los sometían antes a un sistemático adoctrinamiento hasta convertirlos en unos autómatas que ejecutaban a ciegas las órdenes del partido. La inhumanidad de este sistema era tal que incluía obligar a los niños a cometer asesinatos. Pero lo peor todavía era que para ello se valían del amor de los niños a sus padres: si no cumples, haremos sufrir a tus padres.

2. VIOLENCIA POR PARTE DEL ESTADO

Después de esta reseña del pensamiento de Guzmán, dentro del cual el empleo frío y sistemático de la violencia era un medio más para imponer la Revolución Mundial en el sentido de la estrategia de Mao, vamos ahora a resumir, también brevemente, la reacción del Estado —a través del Ejército y de la Policía— frente a la violencia de Sendero Luminoso. Para ello, voy a referirme intencionadamente a casos que viví de cerca durante mi trabajo pastoral en los Andes y en los barrios de miseria de Lima, porque creo que de este modo el lector podrá hacerse una idea de la intensidad con la que la violencia —tanto la subversiva como la contra-subversiva— condicionó la vida y la convivencia de la población en el campo y en determinados barrios pobres de las ciudades. De los casos que voy a contar también resultará comprensible que a mí, como párroco, me haya sido imposible desentenderme del problema de la violencia

política y estructural. Esta circunstancia motivó a su vez mi decisión de colaborar con Salomón Lerner, el presidente de la CVR. Después de todo lo que habíamos visto y sufrido, había que hacer todo lo posible para que esa larga y dolorosa historia de violaciones de los derechos humanos y la funesta destrucción del Estado de derecho —tanto por parte de Sendero Luminoso como por parte de las instituciones estatales— no quedaran sepultadas en el olvido, porque recordar la historia es de suma importancia para evitar que pueda repetirse. Y esto también explicará que yo más tarde, como director de MISEREOR, haya dedicado especial atención a situaciones de violencia, a la denuncia de las violaciones de los derechos humanos y a la defensa del Estado de derecho. Y esta doble preocupación no se limitó al Perú, sino que incluía a los otros países del área de trabajo de MISEREOR en América Latina (por ejemplo, Guatemala, Colombia), en África (Sudáfrica, Chad, Sudán) pero también en Asia (por ejemplo, Sri Lanka, Myanmar o Timor Oriental).

Lo fatal en el Perú había sido el hecho de que un Estado considerado democrático hubiese recurrido a métodos terroristas para combatir el terrorismo. En este sentido, las fuerzas del orden público consideraron justificado el empleo indiscriminado de la violencia en la lucha contra la violencia subversiva. Las consecuencias de esta política fueron catastróficas, especialmente para los campesinos de los Andes y los pueblos indígenas de la selva. Desdichadamente, en el Perú, la población del campo había sido desde hace mucho tiempo el grupo social más perjudicado y desatendido, porque los campesinos no contaban nada para la clase política. Esta situación de abandono, en la que se encontraba sumida la población rural, fue, en un primer momento, un campo ideal para la actividad de los senderistas. Y efectivamente, al principio, la propaganda social de Sendero Luminoso logró, en cierta medida, conectar con los campesinos. Pero esto se terminó tan pronto los campesinos se dieron cuenta de que Sendero Luminoso no tenía interés en mejorar la situación de la población rural, sino solo en engordar su propio poder. De este modo, la población campesina, en vez de recibir protección por parte del propio gobierno contra los abusos de Sendero, se vio de repente atrapada entre dos fuegos.

2.1. «El que por nosotros fue flagelado»

Según pude observar, la relación de la población andina con los policías de las aldeas y de los distritos cambió durante el período de violencia en el Perú. ¿Cuáles fueron los motivos? Esta pérdida de simpatía se podía observar, por ejemplo, en el hecho de que cada vez eran menos los vecinos que invitaban a los policías durante las fiestas. En general, la gente evitaba el contacto con ellos, porque con frecuencia se emborrachaban y llegaban a cometer abusos. Lo que a mí personalmente más me afectó como párroco fue el hecho de que los policías torturaban a los detenidos.

Ellos mismos me contaban con absoluta naturalidad y sin el menor reparo de qué métodos se valían en la prisión preventiva para obligar a los detenidos a «hablar». En aquellos tiempos, torturar se había convertido en un procedimiento normal. No solo en las cárceles, por ejemplo en Cusco, donde por las noches los policías ponían música (huayno) a toda potencia para que los vecinos no oyeran los gritos de los torturados y se percataran de la práctica de las torturas. Insisto: los policías consideraban a la tortura como algo totalmente normal, de forma que no tenían ningún inconveniente en contarme donde habían aprendido estos métodos. Gracias a Dios, en aquellos tiempos todavía no había corriente eléctrica en nuestro distrito, por lo que ciertos métodos de tortura eran inviables allí.

El Viernes Santo tuvo lugar en la iglesia del poblado principal del distrito una ceremonia especialmente impresionante: el descendimiento de Jesús de la cruz, seguido de una procesión por toda la comunidad con el cadáver del Señor en un sarcófago. En ella también participaron los policías, que insistieron en portar el sarcófago en el trayecto de la segunda a la tercera estación. Justo como tema de la meditación tocó el segundo de los misterios dolorosos del rosario: «Jesús, el que por nosotros fue flagelado». De este modo, los policías oyeron, quizás por primera vez en su vida, que *flagelar* es lo que hoy llamamos *torturar* y que cuando alguien tortura a un ser humano está torturando de nuevo a Cristo: sea el torturador un senderista o un guardia en la cárcel o un miembro de la policía o del ejército. Y terminé mi meditación citando lo que al respecto habían dicho los obispos de América Latina en su conferencia de Puebla: «Hoy día tenemos que reconocer el rostro doloroso de Jesús en las caras de los que sufren».

2.2. Un atentado con bomba

El siguiente ejemplo quizás sirva para ilustrar cómo el período de violencia cambió la conducta y los sentimientos de la gente y minó la confianza mutua entre los vecinos. Me encontraba en otra parroquia para ayudar en los oficios divinos. Alrededor de las tres de la madrugada me arrancó del sueño una fuerte detonación. Con precaución, abrí la ventana y me puse a escuchar en la oscuridad de la noche, a ver si se oían gritos de heridos. Todo permanecía en un silencio inquietante. Nadie se atrevía a salir de las casas. Daba la impresión de que el amanecer tardaba una eternidad. Cuando por fin se hizo de día, llegaron los soldados. Lo raro fue que nadie se alegró por la llegada de los defensores de la seguridad ciudadana ni nadie salió a darles la bienvenida. Los senderistas que habían volado con explosivos la casa municipal habían desaparecido hacía ya mucho tiempo. Nadie los quería. Pero, evidentemente, tampoco nadie sentía simpatía por los soldados. Y aunque la sintiera, nunca se hubiese atrevido

a manifestarla por miedo a los «soplones» que podrían delatarlo ante los terroristas. En realidad, los soplones eran a su vez víctimas del chantaje terrorista, porque tanto Sendero como los militares les inculcaban que solo podrían salvar sus vidas si se prestaban a espiar a los vecinos. En el curso de los continuos cambios en la presencia de los militares y de los senderistas, había crecido la desconfianza entre los vecinos de las comunidades en las zonas de emergencia —y estas abarcaban regiones extensas del Perú—. Una comunicación abierta y libre y un comportamiento social normal, como, por ejemplo, ayudarse mutuamente, se habían vuelto muy difíciles. Y ni imaginarse lo que hubiese ocurrido en este caso si la explosión hubiese causado heridos. ¿Quién se hubiera atrevido a acudir en su ayuda? Eso significaría arriesgar la propia vida, porque Sendero actuaba de forma brutal. En aquella ocasión me sentí deprimido y culpable por no poder salir a comprobar si había habido heridos. ¿Puede ser —me preguntaba— que alguien esté necesitando mi ayuda y yo no me atreva a pres-társela? Pero también la misa fue diferente a las de otros días. Los soldados entraban continuamente en la iglesia, echaban unas miradas recelosas y volvían a marcharse. En esas circunstancias, ¿cómo iba a ser posible una convivencia cristiana de la comunidad? Y a mí me resultó extremadamente difícil predicar. ¿Qué iba a decirles? Pero después de todo lo ocurrido, tampoco podía quedarme callado sin decir nada.

2.3. Un asesinato

Había un joven de 19 años. Quería celebrar su cumpleaños con su novia, con la que ya tenía un niño. Como él era de los pobres de la comunidad y no tenía ovejas, determinó «procurarse» una. Para él, que acababa de regresar de la guerra contra Sendero Luminoso, el robar una oveja era algo normal: porque era lo que había aprendido de los militares que, de acuerdo con el dicho «la guerra alimenta la guerra», acostumbraban a vivir a costa de la población civil. Pero esta vez la cosa salió mal y él acabó en la cárcel.

Como párroco, lo acompañé durante su prisión en la cárcel de la provincia. Después de algún tiempo empezamos a hablar de sus experiencias como soldado en la lucha contra Sendero. Por espíritu de cuerpo, al principio, me decía que su estancia en el ejército había sido un tiempo bueno. En esos momentos él todavía no era consciente de los graves cambios de personalidad que había sufrido y que habían hecho de él —un joven campesino sencillo y pobre— un asesino.

Según me contó, los reclutas eran sometidos a un entrenamiento especial para prepararlos para la lucha contra los subversivos. Una de las pruebas era, por ejemplo, cazar de noche un perro de la calle, matarlo, despedazarlo con las manos, beber la sangre caliente, morder la carne, colgarse los intestinos al cuello y hacer así la instrucción.

Otro de los ejercicios era luchar unos contra otros con la bayoneta desenvainada. Teniendo en cuenta la sanguinaria crueldad de los senderistas en la lucha cuerpo a cuerpo, es posible que este tipo de entrenamiento pudiese tener algún sentido. ¡Pero nadie había pensado en las consecuencias negativas que esto iba a tener en la vida cotidiana después del servicio militar! El joven me contó qué pasó en la noche del robo. La dueña de las ovejas se había despertado, quería defender sus animales y agarró al ladrón. «Cuando me di cuenta de que podía derribarme, metí la mano en la bota, saqué la bayoneta y se la clavé». Los reflejos entrenados en la instrucción militar desencadenaron un crimen fatal: una campesina perdió su vida, y su hijo se quedó huérfano; el asesino acabó en la cárcel, su compañera y su hijo quedaron estigmatizados y marginados en la comunidad y sin apoyo económico. Y algunos vecinos me decían: «Usted ya verá. El culpable estuvo con los militares y pronto va a quedar en libertad». Es decir, la población había perdido la confianza en la justicia.

Otro antiguo soldado, que acababa de licenciarse del servicio militar, también me describió el mismo ejercicio de la caza y descuartizamiento de un perro. «Después de una experiencia así se pierde para siempre el miedo», me aseguraba. Si él realmente solo había perdido el miedo y si ahora todavía estaba en condiciones de llevar «una vida normal con su familia», como me decía que se había propuesto, es lo que habría que saber. De todas formas, queda la pregunta: ¿quién es el responsable de haber causado estos gravísimos trastornos en la personalidad de estos jóvenes reclutas de unos 17 años? A mi modo de ver, este tipo de «instrucción» impartida a los soldados para combatir la violencia subversiva pone de manifiesto hasta qué punto la huella de la violencia caló en las mismas estructuras institucionales. El que el poder militar de un Estado democrático se sirva de unos métodos que embrutece y pervierten de tal modo a los jóvenes ciudadanos solo se puede considerar criminal. Los responsables no pueden de ningún modo dejar de tener en cuenta las secuelas psíquicas y sociales que esos métodos brutales iban a dejar a largo plazo en sus subordinados.

Aquellos jóvenes, que desde pequeños habían sido educados en el respeto a la vida, fueron sometidos a una perversión y degradación moral sistemática que literalmente arruinó sus vidas. Si alguien fue obligado a ver en los demás solamente unos miserables perros que hay que despedazar sanguinariamente, es imposible que tenga unos criterios morales acordes con los 10 mandamientos. No cabe duda de que aquel joven preso de 19 años es un asesino y culpable. Pero, yo me pregunto si él no será al mismo tiempo una víctima. Víctima y perpetrador, perpetrador y víctima —¿cómo se entremezclan las perspectivas!—. Además, también hay que preguntarse si el Estado y la institución militar se sintieron alguna vez responsables de estas víctimas suyas, o si las abandonaron —irresponsablemente— a su destino. Y, ¿los representantes del Estado, con esta historia de violaciones de los derechos humanos cometidas por

las propias fuerzas armadas, han sentido alguna vez realmente la necesidad de reformar su ejército que, en su lucha contra la violencia terrorista, pisoteó de tal forma las normas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)?

2.4. Lidia

Lidia vive en uno de los barrios de miseria de Lima. Una choza de cartones y esteras es su actual domicilio. Tiene tres niños. Pero no son hijos suyos. Los padres de los niños —la hermana y el cuñado de Lidia— habían sido fusilados en la «guerra sucia» entre la organización maoísta-terrorista Sendero Luminoso y el Ejército. Y quedaron tres niños. Huérfanos, totalmente solos. ¡Qué destino más trágico! ¡Habían tenido que presenciar cómo mataban a sus padres!

Y allí estaba Lidia, una buena alumna. Todavía le faltaban dos años para terminar la escuela secundaria. Pero ella abandonó la escuela y la casa en Lima, donde se había alojado. De un día para otro se convirtió en la madre de los tres niños de su hermana, a los 17 años; sola, teniendo que arreglárselas por sí misma. Levantó su choza en uno de los barrios de miseria de mi parroquia de entonces. Se puso a trabajar en el mercado para que puedan sobrevivir ella y los niños. La violencia política y estructural le había destrozado sus propios proyectos de vida. Sin dudar, los aparcó. ¡De repente, de hoy a mañana!

Asumió la responsabilidad por los tres huérfanos, víctimas traumatizadas de la «guerra sucia». Y eso, ¡a los 17 años! ¡Qué madurez moral la de esta joven! Y ¡qué heroísmo en la lucha cotidiana por sobrevivir con «sus tres niños»! ¡Y todo esto sin la más mínima ayuda ni reconocimiento ni por parte del gobierno ni de ninguna otra institución estatal! Destinos como los de Lidia muestran cuán necesario y justo es que la CVR exija reparaciones y presente las pertinentes propuestas. Porque es innegable que el Estado está obligado a asumir su responsabilidad en estos casos concretos y en otros parecidos.

2.5. Cincuenta mujeres de Ayacucho

Entre las mayores crueldades de la guerra sucia estaba el hacer desaparecer personas. Padres, hijos, mujeres eran secuestrados por policías o soldados. Desaparecían en los puestos de la Policía o cuarteles del Ejército. (¡También Sendero hacía desaparecer personas!) Los familiares, atemorizados, empezaban a buscar, preguntaban a la policía o en los cuarteles militares. De vez en cuando aparecían algunos de los desaparecidos, muertos, en parte en fosas comunes, con huellas de tortura. Testigos eventuales no se atrevían a declarar, por miedo a la venganza y a correr la misma suerte que los desaparecidos.

En el mes de diciembre de 1987 se presentaron en Lima 50 valientes mujeres de Ayacucho, como representantes de cerca de otras 600 mujeres, para denunciar la desaparición forzada de 2714 familiares y reclamar sus vidas. Como párroco, tuve que ocuparme de ellas, dado que para el tiempo de su protesta en Lima habían encontrado acogida en el barrio de miseria donde vivía yo. Los vecinos de otros barrios se habían negado a darles acogida por miedo a las fuerzas de seguridad del Estado. Como en nuestro barrio vivían muchos desplazados de las regiones especialmente castigadas por la violencia, había una gran empatía con ellas. Me pidieron que participara en su marcha de protesta con la que querían dar a conocer su dolor al presidente de la Nación, al gobierno y a la población de Lima. ¡2714 desaparecidos! «¡Vivos los llevaron. Vivos los queremos!» —con este grito, con fotos y los datos biográficos de las desaparecidos nos dirigimos a la Plaza San Martín—. La Plaza de Armas, donde está situado el palacio presidencial, era para nosotros tabú. Solo alguno que otro canal de televisión le dedicó un poco de atención a la protesta de las ayacuchanas. Pero ni el presidente ni ninguna otra autoridad se dignó a recibir las. Una vez más, los representantes del Estado ignoraron y se mostraron insensibles al dolor de la población campesina. Además, públicamente todavía negaban cualquier participación y complicidad de las fuerzas de seguridad en la desaparición forzada de personas. Solo gracias a la labor de la CVR se pudo probar y documentar la actividad criminal de la Policía y del Ejército, por ejemplo, con el descubrimiento de una fosa común dentro de un cuartel de la ciudad de Ayacucho. La marcha de protesta iba encabezada por una mujer —de nombre Angélica— que portaba una cruz con el texto del quinto mandamiento: «No matarás».

2.6. ¿Dónde queda la justicia?

Un día, a eso de las seis de la mañana, llamaron a la puerta de mi choza de esteras los dos secretarios generales de nuestros barrios de miseria. Dos hombres, uno de ellos miembro del Consejo del barrio donde vivía yo, habían desaparecido. ¿No podría usted, como párroco, conseguir que la Iglesia interviniera en la búsqueda?, era su pregunta. En la Comisión Social de la Conferencia Episcopal (CEAS) encontré a abogados que actuaban en los casos de violaciones normales de los derechos humanos pero que también se atrevían a indagar en casos de desaparición forzada de personas. A pesar de que los abogados tenían el respaldo de la Conferencia Episcopal, tardaron 12 días en averiguar que nuestros dos vecinos se encontraban en una prisión preventiva especial de Lima. A los 14 días, los dos presos fueron trasladados a la cárcel de máxima seguridad Castro Castro, al módulo reservado para los presos de Sendero Luminoso.

Allí fuimos a visitarlos mi compañero del equipo pastoral y yo. Ambos nos vimos enfrentados a una situación que para nosotros, como centroeuropeos, era totalmente extraña: después de severos controles, con varios sellos estampados en los antebrazos, nos llevaron a la puerta del módulo especial de los presos varones de Sendero Luminoso. Allí nos dejaron en manos de los senderistas, puesto que en esta parte de la prisión no había ningún personal de guardia estatal. El control y el orden corrían exclusivamente a cargo de los senderistas. Nos condujeron junto a los dos presos de nuestro barrio. Y solo después de bastante tiempo, cuando nuestros vecinos quisieron enseñarnos el centro de formación de Sendero, pudimos hablar abiertamente con ellos sin la presencia de testigos. Durante los 14 días de prisión preventiva habían sido torturados y sometidos a continuos interrogatorios. La descripción de las torturas padecidas, que incluían ejecuciones simuladas, les resultaba dolorosa y los agitaba interiormente. Para mí, la peor de todas estas crueldades fue la que nos contó uno de ellos: el día de la detención él había querido asistir a la reunión del Consejo del barrio, que como de costumbre empezó a las 22:00 horas y en la que también yo había participado. Pero su hijita de medio año se había quedado dormida en sus brazos. De repente, algunos representantes de la unidad especial de seguridad para la lucha contra el terrorismo derribaron la puerta de su choza de esteras, inspeccionaron todo y al final se lo llevaron. Durante un momento de la tortura le dijeron: sabemos dónde vives; si no firmas afirmando que perteneces a Sendero Luminoso, le pasará algo a tu hija. Yo me pregunto: ¿qué padre, después de haber sido torturado brutalmente y que, por tanto, conocía los métodos de estos representantes del Estado, no hubiese firmado una declaración tal para salvar a su bebé?

Y esto pasó en la misma Lima y no en algún rincón alejado del país. A pesar de la intervención de la Conferencia Episcopal del Perú y del apoyo de Amnistía Internacional, así como de las peticiones de importantes políticos europeos, a los que nosotros como equipo pastoral nos habíamos dirigido, tardaron unos ocho meses en dejarlos en libertad. Los vecinos del barrio habían organizado mientras tanto diversas actividades sociales para ayudar a sobrevivir a las dos familias que, de repente, se habían quedado no solo sin padre sino también sin sustento económico. Como consecuencia de este procedimiento de las autoridades, los habitantes de nuestros barrios perdieron la confianza en las instituciones estatales. Las mujeres y hombres que fueron a visitar a los dos detenidos en la cárcel y les oyeron contar los métodos de tortura a los que habían sido sometidos durante los 14 días de prisión preventiva no solo se quedaron aterrados, sino que con indignación contaban en el barrio lo que habían oído: «Jamás podría imaginarme que nuestro Estado pudiera llegar a hacer algo así. ¿Qué valen ahora la justicia y la democracia?». Así se expresaba una comprometida mujer de nuestro barrio de miseria.

3. EL FRACASO DE GUZMÁN

En nuestra anteriormente mencionada conversación, Salomón resumió las razones del fracaso de Guzmán en tres puntos básicos:

- (1) El fracaso de Guzmán en el fondo es una consecuencia de sus mismas premisas ideológicas; sobre todo, de su exorbitada ambición de poder basada en su ideología totalitaria. El «Presidente Gonzalo» —esa figura creada por él como su alter ego— era el símbolo de la concentración del poder absoluto en su propia persona: el avance de la Revolución Mundial estaba exclusivamente ligado a su persona, a la que, en consecuencia, sus seguidores debían fidelidad absoluta. Con él se sostiene y se cae todo el sistema. Además —con absoluto desprecio de todo sentimiento humano— había calculado un millón de muertos como el precio de su revolución, y como sus combatientes trataban cruelmente a la población civil, esta les volvió pronto la espalda por no haber recibido apoyo social.
- (2) Con el paso del tiempo, algunos militares inteligentes se dieron cuenta de que la guerra contra el terrorismo de Sendero no se podía ganar con métodos terroristas. Consecuentemente, cambiaron de estrategia, buscaron ganarse a la población civil promoviendo la idea de grupos de «autodefensa» entre los campesinos y armándolos para su lucha contra Sendero Luminoso. Así, Sendero se debilitó significativamente en el campo, y se infiltró y concentró cada vez más en las ciudades.
- (3) Sin embargo, el factor decisivo en la guerra fue el siguiente: dentro de la policía se desarrolló una iniciativa que, a diferencia de la táctica anterior, no se basaba en el empleo de violencia terrorista en la lucha, sino en las viejas virtudes de una investigación policial capaz y efectiva. Con estos meticulosos métodos de investigación, el grupo en torno a Antonio Ketín Vidal logró la captura de Guzmán. Al verse privado de su líder absoluto, Sendero ya no pudo evitar su declive. Guzmán, al que Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos le dieron un cierto trato privilegiado, escribió desde la cárcel la famosa carta a Fujimori: «Señor presidente, usted ha ganado», e hizo a Fujimori una oferta de paz. Como consecuencia de ello, Sendero se dividió en dos grupos: los así llamados «pro-seguir», que a toda costa querían continuar, y los «acuerdistas». Los unos reprochaban a Guzmán el haber traicionado la Revolución Mundial. Los otros aceptaron su decisión de posponer la continuación de la lucha armada para una etapa posterior. La captura de Guzmán, que se había exaltado a sí mismo en un culto pseudo-religioso («religiosidad sucia», en expresión de Salomón), fue el acontecimiento clave que selló el destino de Sendero Luminoso.

4. FUJIMORI-PANIAGUA-TOLEDO. SOBRE LA CREACIÓN DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

En el marco de este artículo, solo podré hacer unas breves observaciones sobre el origen de la CVR.

En una cierta etapa de la lucha antisubversiva —según cuenta Salomón—, Fujimori anunció: «Yo voy a luchar contra Sendero Luminoso». Y, para ello, organizó el grupo Colina, formado por militares subordinados directamente a él y a Montesinos. Los métodos y los medios empleados por este grupo en la lucha antiterrorista no eran de ningún modo compaginables con los de un Estado democrático. Con ello, Fujimori se implicó personalmente en la violencia —a diferencia de los anteriores presidentes Fernando Belaunde y Alan García, como bien observa Salomón—.

No solo falló el sistema ideológico de Guzmán sino también el sistema de Fujimori. Fracásó en su concepción extremadamente autocrática de gobierno, la cual, por ejemplo, despreciaba la Constitución y violaba gravemente las reglas democráticas. Debido a su obsesión por el poder, concentró los tres poderes —ejecutivo, legislativo y judicial— en su persona. Él y su círculo más cercano no tenían ningún inconveniente en usar masivamente la corrupción, por ejemplo, para sobornar a congresistas. Y Montesinos incluso grababa ocultamente la entrega del dinero, como prueba y medio de chantaje. También los medios de comunicación y otras instituciones fueron obligados —ya sea por medio de sobornos o de una fuerte presión fiscal— a integrarse al sistema de Fujimori. Pero cuando esos vídeos —¿por maquinación de quién?— fueron sorprendentemente emitidos en la televisión, se convirtieron en una inesperada y contundente prueba contra el mismo sistema de Fujimori, que comenzaba a colapsar. De forma que este, bajo el pretexto de una visita de Estado a Brunei, huyó al Japón. Allí solicitó la nacionalidad japonesa —un procedimiento insólito, hasta entonces impensable en un presidente peruano—.

Estos hechos provocaron en el sistema de Fujimori un shock tal que ninguna de las personalidades previstas en la Constitución se mostró dispuesta a hacerse cargo del gobierno. De este modo, el Parlamento se vio obligado a elegir a uno de sus miembros, Valentín Paniagua, como presidente interino, con el mandato de preparar las elecciones generales. Paniagua era un *outsider* sin base de poder político, pero precisamente esto resultó ser un golpe de fortuna, porque él y su gobierno demostraron que el Perú era capaz de practicar una democracia limpia. Cuando a Paniagua le llegaron desde los escenarios de la guerra y de la violencia informes sobre las violaciones de los derechos humanos, las fosas comunes y las atrocidades de la guerra, se decidió a crear una Comisión de la Verdad. Como Salomón refiere, Paniagua y sus ministros designaron en votación secreta a siete miembros para esta Comisión,

cuyo presidente iba a ser él, Salomón Lerner. El gobierno mostró tener en este campo una amplia y acertada visión, y a la hora de describir el trabajo de la Comisión, supo tener en cuenta las experiencias de otras comisiones de la verdad creadas anteriormente en otros países.

Alejandro Toledo ganó las elecciones presidenciales. Pero, durante los dos primeros meses de su mandato, no hubo ningún avance en la organización de la Comisión de la Verdad. De manera que la Comisión había sido nombrada, pero no estaba autorizada a trabajar. Toledo finalmente se entrevistó con Salomón y trató con él la situación y se quejó de que, después de las elecciones, el gobierno de transición nunca había vuelto a consultar con él el problema de la Comisión de la Verdad. Así, puso en marcha la Comisión, pero con dos cambios: además de los siete miembros previstos, nombró a otros cinco, entre ellos a un general de su confianza. También amplió su misión y cometido: la Comisión ya no iba a ser solo comisión de la «Verdad» sino también de la «Reconciliación». La Comisión fue creada para un período de 18 meses, con la posibilidad de una prórroga de seis meses.

5. SALOMÓN LERNER Y LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

A mi pregunta, a qué se debía que precisamente él hubiese sido designado para presidente de la CVR, Salomón se refirió al prestigio de la PUCP. Esta respuesta vino a confirmarme lo que yo ya había observado en él durante los largos años de nuestra colaboración: ¡Para él, lo único importante es la causa en sí, el proyecto! Su persona ha de quedar en un segundo plano. Además, en su respuesta se refleja su profunda identificación con la PUCP, como lo demuestra el hecho de que antes de aceptar la presidencia de la CVR se asegurase de la conformidad de su universidad. Como profesor, vicerrector a partir de 1994 y luego como rector, había contribuido decididamente a transformarla en un centro de estudios de alta calidad. Calidad que le dio sumo prestigio no solo en todo el país sino también, más allá de las fronteras nacionales, en toda Latinoamérica. Modestamente, pero haciendo honor a la verdad, Salomón considera muy importante resaltar que la PUCP en el Perú fue la única universidad que se había atrevido a criticar públicamente al presidente Fujimori. Y de ello se siente orgulloso. Y no sin razón, a mi modo de ver, porque por estas críticas la PUCP había sufrido discriminaciones, mientras que otras universidades habían gozado del favoritismo de Fujimori. La Universidad lo criticó públicamente, por ejemplo, por haber reducido el personal del Tribunal Constitucional o por sus manipulaciones para poder ser reelegido. Otro objeto de crítica fue el programa de Fujimori para reducir el crecimiento de la población, un programa financiado desde el extranjero.

5.1. Excurso

Uno de los efectos de este programa fue, por ejemplo, que de pronto aparecieron médicos y enfermeras en mi remota parroquia andina, donde hasta entonces —en todo el distrito— no había habido ni un solo médico. Pero la misión de estos médicos y enfermeras era llevar a cabo una amplia y agresiva campaña de medios anticonceptivos: distribución de preservativos, práctica de vasectomías (que incluso se practicaron en borrachos sin su consentimiento en los días de mercado), ligamento de trompas, inyecciones de anticonceptivos mensuales sin informar previamente a las mujeres. A las enfermeras destinadas en las comunidades remotas les habían dado, incluso, cifras indicativas del descenso de nacimientos que debía alcanzarse mensualmente a través de los distintos métodos anticonceptivos.

De forma que, en el marco de este programa, los campesinos y los pobres no fueron tratados como ciudadanos libres, sino como un colectivo de necios que se reproducen demasiado rápido. Nuestra crítica al proyecto la resumimos en el lema: «Acabar con los pobres, en vez de luchar contra la pobreza». Mencionar este programa me parece importante, en cuanto que el modo de proceder arroja una luz especial sobre Fujimori y su gobierno, pero también sobre sus partidarios.

Por haberse atrevido a criticar públicamente al presidente Fujimori, la PUCP se atrajo la enañada enemistad del mandatario. Pero, por otro lado, el valor, la prueba de independencia y la capacidad crítica de la que había dado muestras con su actitud frente a Fujimori le granjeó —una vez cambiada la situación política— un prestigio y reconocimiento tales que el gobierno de transición y el presidente Toledo nombraron para la CVR, junto al rector, a otros dos miembros de la PUCP.

El nombramiento de Salomón como presidente de la CVR tenía, además, una serie de ventajas para el desarrollo del proyecto. Además de filosofía, él también había estudiado derecho. La combinación de estas dos especialidades resultó ideal para elaborar y tratar de superar las secuelas de todo ese conjunto de violaciones de los derechos humanos y del Estado de derecho cometidas tanto por Sendero como por parte de los órganos del Estado durante el período de violencia en el Perú.

Un profundo análisis filosófico de las múltiples cuestiones éticas, junto a un metódico procedimiento jurídico, se reveló como sumamente eficaz, sobre todo en la fase inicial de la concepción de la CVR, pero también hasta la hora de redactar su *Informe final* y de difundir sus resultados. Además, Salomón, como rector, pudo aportar personal e infraestructura de la PUCP, especialmente durante la fase inicial de la CVR. Tanto el gobierno de transición de Paniagua como el de Toledo tenían que dedicarse con preferencia a reducir la confusión de la fase final del gobierno de Fujimori, así como a contrarrestar su fatídico legado y lograr que el Estado vuelva

a un funcionamiento dentro de un marco democrático. Por tanto, no estaban en condiciones de ocuparse en detalle del funcionamiento de la CVR. Por invitación de Salomón, la Comisión se reunió durante los primeros meses en el rectorado de la PUCP. En esta Universidad empezó a reinar un espíritu de optimismo, aumentando al mismo tiempo la disposición a apoyar activamente el trabajo de la CVR. Los filósofos, por ejemplo, elaboraron un manual sobre algunos conceptos morales clave, como *culpa*, *perdón*, *memoria*, etcétera —una base importante para facilitar el entendimiento entre los miembros de la CVR y sus colaboradores y colaboradoras—. En otras palabras, el mero hecho de que el rector de la PUCP fuese al mismo tiempo presidente de la CVR abrió la posibilidad de dar de inmediato una estructura sólida al trabajo de la Comisión. Dada la brevedad del tiempo que esta tenía a su disposición, este era un factor particularmente importante.

Además, la elección de Salomón para presidente de la Comisión resultó ser un golpe de fortuna por la siguiente razón: el gobierno, es cierto, había previsto un presupuesto para la CVR. Pero este era demasiado pequeño para hacerle frente a una tarea de tal envergadura —hercúlea, en el sentido más verdadero de la palabra— en un plazo de tan solo 18 o 24 meses. El prestigio de Salomón ayudó a conseguir fondos adicionales, por ejemplo, de las embajadas, en los países escandinavos, o en Bruselas de parte de la Unión Europea (UE), en Alemania, Estados Unidos, Canadá, etcétera, y contribuyó a ganar la colaboración del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que se hizo cargo de gestionar todas las finanzas. Esta financiación mixta resultó decisiva: por un lado, permitió que alrededor de 900 personas pudieran cooperar en la CVR con lo que de algún modo fue posible compensar la escasez de tiempo que la Comisión tenía a su disposición. En segundo lugar, el compromiso financiero de los distintos países significaba, a corto y mediano plazo, una garantía internacional adicional para la buena marcha del proceso de la CVR y, en particular, para el reconocimiento de sus resultados. Hay que recordar, además, que una Comisión de estas características no solo tenía amigos, sino que tuvo que superar la oposición, e incluso la hostilidad, de los autores de los crímenes y de las organizaciones que estaban detrás de estos.

La orientación internacional también resultó fortalecida debido a que la CVR estudió el modo de proceder y el trabajo de comisiones de la verdad de otros países, como Sudáfrica y Guatemala. Representantes de estas comisiones fueron invitados al Perú. Sus experiencias ayudaron a desarrollar un programa de la Comisión adecuado a la situación del Perú y a asegurar de este modo la eficacia y la calidad del trabajo desde un primer momento. Con la colaboración de científicos internacionalmente reconocidos y de especialistas altamente cualificados, la CVR también fue aprendiendo a desarrollar su propio método y a apuntalarlo por medio de un trabajo

científico interdisciplinario. Salomón hacía hincapié en la interdisciplinariedad, no solo por razones metodológicas. A través de este tipo de cooperación se garantizaba que la consideración de la historia de la violencia en el Perú y su análisis tuviese lugar desde diferentes puntos de vista. Con esto se pretendía contrarrestar de antemano todo intento de acusar a la Comisión de parcialidad y de presentar resultados demasiado unilaterales.

En el marco de esta breve reseña de la meritoria labor de Salomón en la CVR, no es posible tratar más de cerca los logros de la Comisión en la elaboración y superación de las secuelas del período de violencia, ni siquiera enumerar los múltiples resultados de esta investigación rigurosa y científica. El informe fue presentado al público el 28 de agosto de 2003 en una obra de nueve volúmenes, bajo el título *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Un resumen en un solo volumen salió a luz en febrero de 2004, bajo el título *Hatun Willakuy* ('gran relato'). El título fue tomado intencionadamente del quechua, porque la parte de la población del Perú que hablaba dicho idioma fue la que, con mucho, tuvo el mayor número de víctimas, es decir, fue en la región en la que habitaba donde el Estado más ha infringido su obligación de proteger a la población.

6. DEL INFORME A LA PRÁCTICA

El compromiso de Salomón con la promoción y aplicación de la CVR nos llevó a MISEREOR y a mí mismo (como presidente de esta institución de la Conferencia Episcopal de Alemania) a cooperar intensamente con él. Después de la experiencia de Guatemala, éramos conscientes de que con la presentación del *Informe final* de una comisión de la verdad empieza una fase que no es nada fácil. Al fin y al cabo, hasta que no se sabe lo que ha sido fijado por escrito y cómo han sido descritos y cualificados los diversos individuos, grupos y organizaciones, todavía se trata de un proceso abierto. Con la publicación, sin embargo, comienza una fase particularmente crítica. En Guatemala, por ejemplo, el presidente de la Comisión de la Verdad, el obispo Juan Gerardi, fue atacado y asesinado solo dos días después de haber presentado el informe en la Catedral.

También para Salomón comenzaron tiempos muy difíciles, incluso una serie de graves amenazas. Sus perros fueron envenenados y al día siguiente su secretaria recibió una llamada telefónica en la que se le comunicó que a él le iba a pasar lo mismo. Después de esto, solo podía viajar con escolta y en un coche especial, tenía que evitar horarios fijos y rutinarios y cambiar continuamente sus rutas para eludir posibles atentados. En tales situaciones, los contactos con el extranjero pueden significar una cierta protección. Los embajadores extranjeros, entre ellos los de los EE.UU.

y de la UE, invitaron a una conferencia de prensa y se presentaron ostensiblemente al lado de Salomón Lerner y de la CVR. MISEREOR lo invitó a una visita a Alemania. Lo acompañé a una reunión con el presidente del Parlamento Wolfgang Thierse, con la ministra Heidemarie Wieczorek-Zeul y a encuentros con miembros del Parlamento, con obispos (incluido el actual prefecto de la Congregación para la Fe, Gerhard Ludwig Müller, un gran defensor de los intereses de la PUCP), así como a conferencias en las universidades y conferencias de prensa. Salomón emprendió viajes parecidos por los países escandinavos, la UE, etcétera, y también por Norteamérica, por un lado, para agradecer el apoyo dado a la CVR e informar sobre sus resultados. Por otra parte, estos contactos contribuyeron a evitar que diversos órganos en el Perú consiguieran ocultar o hacer desaparecer los resultados de la CVR, al mismo tiempo que servían para aumentar el prestigio y, con ello, la seguridad de los miembros de la Comisión.

Uno de estos viajes a Alemania lo hizo Salomón acompañado de Gastón Garatea. Nosotros admirábamos la manera como estos dos miembros de la CVR presentaban juntos y colegialmente los resultados y conclusiones. Acordamos hacer y publicar una versión alemana del resumen del *Informe final*, para repartirla en las parroquias, puesto que en Alemania hay, en virtud del Convenio de la Diócesis de Friburgo con la Conferencia Episcopal de Perú, una serie de hermanamientos parroquiales, así como otros grupos de conexión con el Perú, que siguen atentamente el desarrollo de los acontecimientos en el país andino. Estas asociaciones habían sentido solidaridad con el sufrimiento de las personas y comunidades durante la «guerra sucia». De esta forma, no conocían el período de violencia del Perú solamente a través de los medios de comunicación, sino que habían estado en contacto directo con personas afectadas —por ejemplo con algunas de las mencionadas en los ejemplos aducidos de mis parroquias—. Por tanto, el sufrimiento tenía para ellos un rostro humano.

MISEREOR dedicó una campaña de Cuaresma a informar en todas las diócesis y en las más de 12 000 parroquias de Alemania sobre la situación del pueblo en el Perú. Junto con la ministra Heidemarie Wieczorek-Zeul presentamos en una conferencia de prensa el resumen del *Informe final* de la CVR. Y la ministra Wieczorek-Zeul se encargó de entregarle personalmente una copia a la canciller Merkel.

Salomón supo y sabe presentar la historia de sufrimiento del Perú como la historia del sufrimiento palpable de seres humanos concretos: «En el curso de la elaboración del informe de la CVR he aprendido a ver a mi país de una manera totalmente diferente y nueva», me dijo en nuestro encuentro de enero. La CVR también tenía la misión de analizar las causas de la violencia. Y en este contexto hubo que tomar conciencia de la larga historia de opresión que sufrió la población campesina quechuahablante.

Salomón hablaba repetidamente de la exclusión de dicha población por parte del Estado. Esto es precisamente lo que el papa Francisco iba a describir más tarde en su *Evangelii Gaudium*, partiendo de sus experiencias directas en Latinoamérica, a saber, que el fenómeno de la exclusión va tan lejos que llega a considerar a los pobres como basura sin valor. Y, efectivamente, así fue tratada la población rural tanto por Sendero Luminoso como por ciertos órganos del Estado durante el período de violencia en el Perú. Esta conclusión resulta plausible si tenemos en cuenta que la mayoría de las 70 000 víctimas —Salomón dice que tres de cada cuatro— proviene de este segmento de la población. A esto él lo llama un escándalo, un «insulto racial».

En nuestro encuentro de enero, me di cuenta de cuánto dolor le causan a Salomón y cómo incluso lo afectan personalmente estas conclusiones de la CVR. Él no solo ve los números secos de las estadísticas. Él ve ante todo el sufrimiento de las personas reales, su degradación por la tortura, los asesinatos vergonzosos en ejecuciones extrajudiciales y las masacres, desapariciones y violaciones sexuales contra mujeres. Y ve cómo los culpables pueden contar con una impunidad casi absoluta. Esto lo afecta, lo conmueve y le quita el sueño. Él habla de la vergüenza y la culpa que los responsables del Estado han cargado sobre sí mismos, pero también de la culpa de los que por omisión, o por no haber querido ver lo que pasaba, o simplemente por indiferencia, también tienen su responsabilidad en esta historia de dolor. Y subraya como resultado de la CVR que, en los casos de las violaciones de los derechos humanos y de las infracciones del derecho internacional, de ningún modo se trataba de errores o excesos de algunos individuos, como pretenden dar a entender algunos representantes de ciertos órganos del Estado. En realidad, son violaciones cometidas sistemáticamente, tanto por parte de Sendero como por parte de los órganos del Estado. Esto último, es decir, que las fuerzas armadas y la policía durante ciertos períodos y en ciertos lugares cometieron sistemáticamente violaciones de los derechos humanos, es desdichadamente innegable.

Las causas de la violencia tienen profundas raíces y son síntomas de una injusticia estructural. El organismo social está enfermo y necesita curación.

El gobierno de transición también le había encomendado a la Comisión de la Verdad aclarar la cuestión de la reparación. Y el presidente Toledo dio todavía un paso más, y le puso como tarea trabajar por la reconciliación —como ya mencionamos—. «Con esto Toledo nos causó muchos quebraderos de cabeza» —comentaba Salomón—. «Nosotros, como CVR, lo único que podíamos hacer es enumerar las condiciones y requisitos necesarios para un proceso de reconciliación. Pero la reconciliación en sí misma solo puede venir de las víctimas, que son las que tienen que, por así decirlo, comunicársela a los culpables, los perpetradores». Por ello, en sus recomendaciones, la CVR enumera una serie de reparaciones como fundamento de la reconciliación.

Hasta qué punto Salomón consideraba el proceso de reconciliación por medio de reparaciones como una tarea personal resulta manifiesto de lo siguiente: durante el trabajo de la CVR se había percatado de que el sistema político, el orden democrático, había entrado en una grave crisis. Ahora de lo que se trataba era, nada menos, de una reconstrucción de una sociedad democrática que, por medio de la justicia, pudiese llegar a alcanzar la paz. Es decir, subrayar que en una sociedad democrática tiene que estar reconocido el derecho de todos a ser tratados por igual, con dignidad. Por tanto, también de reconocer el derecho de los in-significantes, los pobres, los campesinos quechuas y la población indígena en general, que durante tanto tiempo fueron discriminados y excluidos.

A partir de las conclusiones de la CVR tenemos que hacer una democracia incluyente. Esta implica una reforma de las instituciones del Estado (justicia, ejército, policía, educación pública) y el reconocimiento de la dignidad y los derechos de las víctimas. Este reconocimiento debe encontrar su concreta expresión en la aplicación de las recomendaciones de la CVR, principalmente en las reparaciones concretas para las víctimas. Porque por las reparaciones el Estado da a entender que realmente honra a las víctimas y reconoce su dignidad. Me acuerdo especialmente de un encuentro con el presidente del Parlamento alemán, Wolfgang Thierse, en el que Salomón expuso estas ideas y recabó ayuda para el Perú para que el Estado pudiera llevar a cabo estas reparaciones. A este respecto, también tuvimos una entrevista con la ministra de Cooperación Económica y Desarrollo, Wieczorek-Zeul. Y sucedió algo sorprendente, increíble: Thierse le escribió a la ministra una carta con una petición de ayuda. Y esta a su vez le contestó con otra carta en la que le decía: «Yo también he conversado con Salomón. Le he dicho que no solo podemos ayudar, sino que también queremos ayudar». Y cuando el presidente Toledo vino a Alemania en visita de Estado, «le he dicho que queremos ayudar. Pero él no me ha contestado nada». Así se expresó la ministra Wieczorek-Zeul, según me contó Salomón en nuestro encuentro de enero. Y aún más: durante su visita al Perú, la viceministra de Cooperación le volvió a hacer la oferta a Toledo. Y, de nuevo, ninguna respuesta del presidente. El embajador alemán invitó a Salomón para darle —a petición de Thierse y Wieczorek-Zeul— una copia de las dos cartas y explicarle con pesar lo ocurrido: «Si el gobierno de Perú no quiere, no podemos hacer nada», dijo el embajador.

Con copias de las dos cartas, Salomón y los miembros de la CVR fueron a visitar al presidente Toledo. Este prometió investigar el asunto. Pero nada sucedió. Parece ser que el ministro de Economía, Pedro Pablo Kuczynski, quería aceptar la oferta de ayuda de Alemania, pero no para emplearla en las reparaciones, sino para otro uso. La oferta alemana había sido hecha en el marco de la Campaña de Alivio de la Deuda. De acuerdo con las normas internacionales para estos casos, el Perú

no hubiese entrado dentro de la Cláusula HIPC (*Heavily Indebted Poor Countries*). Pero Wiczorek-Zeul, debido a la historia de la violencia en el Perú que Salomón le había relatado, quería hacer una excepción en este caso y ofreció una moratoria de la deuda por un año si, a su vez, el gobierno se comprometía a llevar a cabo las reparaciones en el sentido de la CVR. Wiczorek-Zeul siempre unía la condonación de la deuda a ciertas condiciones. ¿No es increíble, e incluso paradójico, que un ministro peruano, por su total falta de empatía con el sufrimiento de las víctimas y su intransigencia —en contraste con la actitud comprensiva de Wiczorek-Zeul— y el presidente de la Nación, por su falta de decisión, hayan torpedeado de este modo el proceso de reconciliación en el Perú? De todos modos, Salomón luchó incansablemente al más alto nivel político por la causa de la reconciliación, la cual el propio Toledo le había encomendado como tarea adicional a la CVR.

Salomón contaba, además, que hasta el momento las reparaciones recomendadas por la CVR apenas habían sido aplicadas. Los diferentes gobiernos creen que a este respecto ya hacen bastante combatiendo la pobreza. Ciertamente, la reducción de la pobreza es importante, también en el sentido de la CVR. Pero los responsables del gobierno todavía no han comprendido que, después de una tan larga fase de violencia, un proceso de reconciliación es de importancia vital para el desarrollo de una sociedad democrática, cuya base es la igualdad de dignidad de todas las ciudadanas y de todos los ciudadanos. Con una reparación, aunque fuera simbólica, las víctimas podrían comprobar, por fin, que el Estado les reconocía su dignidad.

7. EL COMPROMISO DE SALOMÓN LERNER CON UNA CULTURA DEL RECUERDO

En el informe de la CVR como tal, Salomón ve un instrumento para mantener viva la memoria de los sufrimientos de las víctimas. El informe recoge alrededor de 17 000 testimonios de distintas historias de sufrimiento. Pero el memorial histórico ya empieza antes. Salomón lo relaciona, por ejemplo, con las mujeres de Ayacucho que conservan la memoria de sus desaparecidos y los buscaron en las comisarías de la policía y en los cuarteles del ejército.

Debido a los muchos relatos de violencia sufrida, fue madurando en Salomón la convicción de que la gente necesita lugares conmemorativos donde pueda expresar su dolor y desahogar su sufrimiento. Esto es una constante antropológica básica. Y precisamente el cristianismo le da a esta cultura del recuerdo una importancia especial. No solo con los cementerios y los ritos y oraciones que allí se practican. En el contexto de la cultura quechua, hay que tener en cuenta que los entierros tienen para los campesinos un significado particularmente profundo: el no poder enterrar

a los desaparecidos por la violencia supone para estas personas un sufrimiento extremo. Y los responsables del Estado con un mínimo de sensibilidad debieran tener esto en cuenta.

La cultura cristiana del recuerdo del sufrimiento y la muerte radica en el corazón mismo de la fe, es decir, en la celebración de la misa, en la que se celebra la memoria de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo y se conmemora la reconciliación de la humanidad con Dios. Esto nos infunde confianza y fuerza para la transformación personal y social. Desde esta comprensión antropológica y cristiana, resulta comprensible el empeño de Salomón en exigir que se creen lugares de memoria en todas las regiones del país en las que la guerra sucia causó tanto dolor y tanta muerte.

A mí personalmente todavía me conmueve hoy una experiencia en la que me vi confrontado con el grave déficit de cultura del recuerdo en el Perú: me encontraba en Lima, el 28 de agosto de 2008 y Salomón me había invitado a participar en la ya tradicional conmemoración de la CVR ante el monumento *El Ojo que Lloro*. Se juntaron varios cientos de personas. Allí también me encontré con una de aquellas 50 ayacuchanas que en 1987 habían encontrado acogida en nuestro barrio de miseria. Me dijo que también en Ayacucho debían tener un lugar conmemorativo como este. En recuerdo de cada una de las muchas víctimas de la guerra sucia se habían incrustado guijarros en la plaza, formando una composición ornamental alrededor de *El Ojo que Lloro*. Muchas de estas piedras llevan nombres, también nombres de niños. Durante la conmemoración, en una parte del recinto, ardían velas en memoria de las víctimas, algunas con sus nombres. Los cantos de los participantes y las alocuciones de Salomón y de otros asistentes le confrieron al acto conmemorativo una atmósfera digna. De repente, un grupo de jóvenes irrumpió a gritos en la celebración y empezó a pisotear las velas. Llevaban camisetas con el retrato de Fujimori y gritaban consignas a su favor, probablemente en un intento calculado de atraer la atención de las cámaras de televisión, que efectivamente giraron hacia ellos.

El hecho de que en el Perú todavía pudiera suceder algo así, debería ser una alarma para los responsables de la política y de la sociedad. Esto significa que el proceso del descubrimiento de la verdad y la reconciliación, que el gobierno de transición y el de Toledo habían puesto en marcha, aún tiene un largo camino por recorrer. No digo esto como reproche. ¿Cómo podría hacerlo yo, si pienso en las marchas de neonazis en Alemania? Estos, con su cultura negativa de conmemoración de Hitler y de sus seguidores, insultan a las víctimas y desvirtúan una cultura conmemorativa que es consciente de las aberraciones y crímenes del Tercer Reich. En este sentido, también en este punto pueden Perú y Alemania sentirse solidariamente unidos.

Este tipo de deplorables incidentes, protagonizados por jóvenes fujimoristas, pero también el impedimento y retardo de las reformas de los órganos del Estado

solicitadas por la CVR para garantizar la igualdad de dignidad de todos los ciudadanos o la denegación de reparaciones, entre otros elementos, también constituyen, a mi modo de ver, una especie de ofensa a las víctimas de la guerra sucia. Esto puede sonar demasiado fuerte, especialmente procediendo de un extranjero. Los episodios arriba mencionados de mi larga labor pastoral en diversas comunidades de los Andes y en los barrios pobres de Lima y mi amistad con Salomón, así como su compromiso con la CVR, me abrieron los ojos para mirar de otro modo a Alemania y ver otro Perú. La transmisión a la posteridad del testimonio de las víctimas y de la CVR, por ejemplo, a través de un nuevo sistema educativo, podría ser una garantía de que tal aberración no va a repetirse en una historia de violencia en el Perú. Si los jóvenes y las jóvenes entrevistan en sus escuelas a las víctimas de la guerra sucia y de este modo aprenden a sentir empatía, o visitan la exposición *Yuyanapaq* ('Para recordar') u otros lugares conmemorativos —de modo parecido a lo que hacen las alumnas y los alumnos alemanes visitando el lugar terrible, el campo de concentración Auschwitz, para sentir de cerca el dolor de las víctimas— pueden surgir fuertes sentimientos de solidaridad y humanidad, que a su vez constituyen una base sólida para una paz en justicia.

Cuando miro la historia reciente de Alemania, que yo mismo he vivido en buena parte, me siento optimista si vuelvo la vista hacia el Perú: a pesar de los posibles motivos de crítica, tengo que constatar que lo que el Perú hizo con los testimonios de cerca de 17 000 personas y en especial con el proceso de la CVR es, a mi modo de ver, algo ejemplar y admirable. En comparación con el Perú, ¿cuánto le costó a la Alemania de la posguerra poner en marcha un proceso de superación y elaboración crítica del Tercer Reich! Durante mucho tiempo predominó la tendencia a olvidar y silenciar todo y barrerlo bajo la alfombra. Finalmente, se reconoció que, aunque este proceder quizás sea típico de la naturaleza humana, no es una actitud humanamente digna, y que impide la construcción de una sociedad sana y democrática.

Cuando los adolescentes se enteran, de repente, de que sus padres o abuelos estuvieron involucrados con la ideología nazi o sintieron simpatía por ella, esto ocasiona una enorme pérdida de confianza. Reconocer el propio fracaso y la propia culpa tiene un efecto clarificador y liberador. Un diálogo abierto a la verdad y la búsqueda en común de un nuevo modelo de sociedad sobre la base de la justicia social y del respeto de los derechos humanos y de la dignidad humana da resultados de alta sostenibilidad. Inmediatamente después de la huida del autocrático y clientelista presidente Fujimori en el año 2000, el Perú puso en marcha la elaboración de sus 20 años de violencia, creando para ello una CVR. Desde la perspectiva de la historia reciente de Alemania, tenemos que admitir con envidia que nosotros no hemos conseguido hacer algo así y que tenemos mucho que aprender del Perú.

Y la forma en la que la CVR bajo la dirección de Salomón se enfrentó con su historia para superar sus secuelas negativas y presentó propuestas para la remodelación de una sociedad democrática es sencillamente ejemplar. A los responsables en la política, en la justicia, el ejército, la policía, así como en la educación pública, solo podemos desearles que avancen con confianza y sin miedo por el camino de la cultura de la memoria.

Una profunda mirada analítica sobre el pasado ofrece las experiencias necesarias para crear un presente más justo como una buena base para construir un futuro para las generaciones venideras. Una cultura de la memoria por la que Salomón luchó incansablemente: «vale la pena trabajar de esa manera para el país. La CVR cambió mi vida» —me dijo en nuestro encuentro de enero de 2015 en Lima—. Una actitud así es lo que realmente da mucha esperanza.

SALOMÓN LERNER: UN EJEMPLO DE VIDA UNIVERSITARIA

**Enrique Bernales Ballesteros, Pontificia Universidad Católica del Perú -
miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación**

Son varios los espacios de acción, trabajos y situaciones de vida los que me llevan a escribir unas líneas de homenaje y reconocimiento a una persona que, como Salomón Lerner Febres, es un ejemplo de dignidad, calidad humana y consecuencia. He escogido tres espacios en los que destaca la personalidad de Salomón: la universidad, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y la música.

1. LA UNIVERSIDAD

Uno de los más recientes ensayos escritos por Salomón que he leído es una reflexión bella y profunda que lleva por título «Universidad y ciudadanía» (2013). A lo largo de su vida académica, como docente, investigador y autoridad, Salomón ha escrito, analizado y disertado muchas veces sobre la esencia, funciones, características, organización y fines de la universidad. Su producción bibliográfica sobre el tema es abundante y destaca por ser muy versada, así como por la profundidad del análisis y por un amor por la universidad. Todo ello le da un sello personal y una cierta identidad a su pensamiento y a sus propuestas sobre la vida universitaria.

Para proponer lo que a mi juicio significa y representa Salomón como ejemplo de vida universitaria, he escogido el mencionado ensayo, «Universidad y ciudadanía», porque constituye una síntesis magistral de su modo de vivir la universidad y entregarle lo mejor de sí mismo. Además, el texto propone una interesante reflexión sobre la lealtad a los principios que dieron origen a la universidad, en su temprano nacimiento entre los siglos XII y XIII, y sobre su proceso permanente de actualización. Asimismo, el texto se refiere a los modos en que la universidad se relaciona con el individuo y con la sociedad, a lo que denomina la modernización latinoamericana, y a las tareas que la sociedad reclama de la universidad: participación en los proyectos nacionales y colaboración en la construcción de ciudadanía desde abajo.

Su reflexión se extiende también a aquellas ambivalencias que afectan los procesos de formación de ciudadanía y a las agresiones y olvidos producidos por las imperfecciones de la modernización en curso en los países de la región, en desmedro de la universidad, y que se han manifestado como desajustes, desbordes y situaciones de crisis institucional, financiera y material. Si bien estos problemas generaron momentos de vacilación respecto del lugar y la misión de la universidad, no anularon su presencia «como voz y conciencia de sus respectivas naciones» (Lerner, 2013, p. 38).

Pero es cuando se ocupa del «*ethos* de la Universidad» que el análisis de Salomón alcanza su plenitud propositiva en el empeño de desarrollar un concepto integral de educación. Este desarrollo va acompañado por una discusión de toda una serie de conceptos e ideas interesantes: comunidad, compromiso social, libertad de pensamiento y de crítica, lealtad con la identidad histórica, con la búsqueda de la verdad, el sentido ético de la misión y el diálogo entre las ciencias. Así, Salomón presenta, desde esta perspectiva, la vida universitaria como una totalidad cuya esencia es el conocimiento. En ese sentido, afirma lo siguiente:

El conocimiento que la universidad debe propiciar lleva consigo la difícil tarea de ser a la vez universal y situado. *Universal*, debido a la orientación hacia la trascendencia que la búsqueda de la verdad implica, y *situado* porque debe partir de las demandas concretas de la vida social y responder a ellas. Pese a lo que suele pensarse, el conocimiento no es meramente la acumulación de datos objetivos; es, por el contrario, la concreción de una facultad y la respuesta a una exigencia esencialmente humana. Es el medio a través del cual los hombres y mujeres logran preservar su propia condición; es, podemos decir, una expresión de aquella fuerza presente en todo ser vivo que lo impulsa a luchar por su supervivencia y a optimizar permanente e incansablemente su adecuación al entorno. Ella surge como la necesidad de dar sentido a nuestra realidad —la cual es esencialmente social, comunitaria— de ella procede y a ella debe volver. Esto involucra, naturalmente, un conjunto complejo de decisiones orientadas a la realización de fines, es decir, entraña una dimensión ético-moral (2013, p. 49).

Estas ideas, expuestas con la claridad de su largo magisterio docente, son las que expresan en sólida síntesis la plena identificación del maestro con la vida universitaria y su dominio de la misma. Identificación y dominio que se ven respaldados, en el caso de Salomón, por muchos títulos.

El medio donde ha desarrollado Salomón su actividad docente ha sido, en primer lugar, el Departamento de Humanidades y la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde ha tenido a su cargo diversos cursos correspondientes al área de Filosofía. Años más tarde y en reconocimiento a su prestigio académico y a su correcto desempeño en todas

las responsabilidades que profesores y estudiantes le encargaron en las mencionadas áreas, la Asamblea General lo eligió como rector de la Universidad, cargo para el que fue reelegido cinco años más tarde. Así, Salomón pasó 10 años dirigiendo a la Universidad y fortaleciéndola en su expansión y consolidación académica como primer gran centro en el país de investigación científica y universitaria.

Sólido, sobrio y consciente de la gran responsabilidad que significa dirigir una universidad cuya inspiración y orientación es la doctrina católica en diálogo permanente con el conocimiento que la inteligencia humana ha producido y organizado en diversas disciplinas, el rectorado de Salomón supo mantener la lealtad a los principios cristianos que inspiraron la fundación de la PUCP. Asimismo, se preocupó por que los valores éticos y la moral que se desprenden de los Evangelios estuviesen presentes en los planes de estudios y en el desarrollo académico de las actividades de esta gran comunidad que es la PUCP. En todos los aspectos descritos, Salomón fue un rector caracterizado por la solidez académica de su formación y por la profundidad con la que cultivó los valores éticos y sociales de inspiración cristiana que la PUCP cultiva y difunde.

Acabado su segundo periodo como rector, y tras obtener la distinción de rector emérito, Salomón consagró lo mejor de su energía y sus esfuerzos a la creación de un organismo que desde hace tiempo reclamaba tener un sitio en una universidad, cuya distinción principal es ser católica. En efecto, le faltaba a nuestra universidad un organismo altamente calificado y especializado en la problemática de los derechos humanos. Fue precisamente por iniciativa de Salomón que finalmente la Universidad pudo contar con su propio instituto de derechos humanos.

El Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (IDEHPUCP) funciona como un centro de estudios y de investigación del más alto nivel académico. En él se imparten los cursos destinados a la obtención del grado académico de magíster en Derechos Humanos. Se forma a personas que luego ejercerán la docencia en estos temas en Lima y en provincias, se realiza investigaciones temáticas de la materia. Además, se llevan a cabo trabajos de difusión y se dictan cursos especiales para capacitar a profesionales, particularmente vinculados a la administración de justicia, sobre cómo utilizar los instrumentos internacionales de derechos humanos y cómo establecer la conexión entre justicia y estricta observancia del respeto a los derechos humanos.

Bien podría decirse que, desde el punto de vista de la formación académica y de la urgencia con la que en la realidad peruana debe prestarse especial atención al respeto de los derechos fundamentales de las personas, el IDEHPUCP es el centro de derechos humanos más importante del país. Y ese prestigio que ha trascendido fronteras se debe también al tesón, a la dedicación y al permanente compromiso con la plena vigencia de los derechos humanos que, en toda su trayectoria de vida, ha mostrado Salomón.

Todo lo dicho hasta aquí no es el elogio vano a una persona admirable, cuya amistad me honra. Como Salomón, quien escribe estas líneas es también profesor en la PUCP. Por tanto, es desde esta condición que me alegra y me llena de satisfacción el haber sido observador, testigo y acompañante, en muchas jornadas, de lo mucho que generosamente ha hecho Lerner por enriquecer espiritual y materialmente nuestra comunidad universitaria. Doy, en consecuencia, fe de la dedicación y el compromiso de una persona que, como Salomón Lerner, en su austeridad, su timidez de momentos pasajeros y su permanente sobriedad, es una expresión ejemplar de auténtica vida universitaria.

2. LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

Me quedan aún dos experiencias de aproximación cercana a Salomón. Me refiero, en primer lugar, a su presidencia en la Comisión de la Verdad, creada en los últimos días del gobierno de transición a la democracia que presidió Valentín Paniagua. El encargo fue posteriormente ampliado cuando el presidente Alejandro Toledo dispuso que, en lugar de uno, fuesen dos los asuntos a ser trabajados en esa Comisión. Así, la Comisión pasó entonces a denominarse Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).

Fuimos 12 los miembros integrantes de ese organismo. Todos sabíamos que se trataba de un encargo sumamente complejo, delicado y que difícilmente iba a contar con un amplio consenso en la opinión pública. Sabíamos que estudiar un periodo reciente de la vida nacional, signado por la violencia que afectó al Perú por 20 años, y reconstruir la memoria del mismo sería doloroso. Investigar con la más absoluta objetividad, dedicación y rigurosidad las causas, los patrones de caracterización, los comportamientos y las conductas presentes en esa violencia, inevitablemente abriría dolorosos recuerdos, al tiempo que establecía también responsabilidades por negligencias y omisiones que fueron aprovechadas por la violencia asesina e irracional de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

El trabajo de la Comisión implicó también establecer e identificar errores cometidos por el Estado en determinados momentos en el intento de cumplir con su obligación de combatir y reprimir la agresión terrorista que sufría el país. Lamentablemente, estos se tradujeron en inaceptables conductas de terrorismo desde el Estado. Esta no era una tarea fácil, no lo ha sido para ninguna de las comisiones de la verdad creadas en muchos países para investigar y establecer la verdad de hechos sucedidos en periodos determinados de violencia, incluso cuando se cuenta con la colaboración de quienes están vinculados a ella. Al contrario, los involucrados frecuentemente se resisten a aceptar su participación y objetan ideológicamente la autoridad y la capacidad de los comisionados para establecer la verdad. Negar los errores acumulados

históricamente y preferir esas verdades oficiales que solo sirven para ocultar y para obtener olvidos piadosos es un torpe error. La impunidad o la ceguera política siempre conducen a un camino equivocado en el que la violencia puede reaparecer en cualquier momento.

En los dos años y pocos meses más que compartimos este difícil y doloroso encargo, tuvimos la suerte de ser presididos por una persona de la ética y la honestidad intelectual de Salomón. Gracias a su empeño y dedicación a las tareas que nos aguardaban, se pudo contar con la colaboración de expertos en la metodología necesaria para investigaciones de este tipo. Dicha colaboración tomó no menos de 90 días, con reuniones diarias de trabajo, que fueron indispensables para establecer la estructura general de las investigaciones a poner en práctica.

Se trabajó, asimismo, en las rutas y contenidos diferenciados de todas las visitas que debíamos realizar al interior del país, con especial énfasis en los lugares que habían sido escenarios de la violencia armada. También se programaron y acordaron los procedimientos para la recepción de denuncias que permitirían establecer, progresivamente, el número de personas y familias que han sido víctimas de la violencia; recibir testimonios; llevar a cabo audiencias públicas y combinar los métodos teóricos y de formulación de hipótesis, así como contrastarlos con el recojo de datos y su respectivo análisis. La colaboración permitió, además, hacer el estudio de los comportamientos tanto en el sector público como en el privado y practicar las mediciones estadísticas e igualmente contrastarlas. Además se buscó realizar entrevistas y recoger información que permitiese caracterizar el comportamiento del Estado, de los partidos políticos, de las fuerzas armadas y policiales, así como las respuestas desde los poderes del Estado. Por último, se pudo extender luego el estudio hacia las instituciones básicas de la sociedad, como los gremios representativos, las universidades, las iglesias, la prensa, etcétera.

Todos estos aspectos no son una enumeración exhaustiva, pero son suficientes para entender la densidad y la complejidad del trabajo que nos esperaba. Teníamos sesiones dos y tres veces por semana. Simultáneamente conformamos grupos de trabajo para poder llevar a cabo todas las actividades previstas en el plan de trabajo en un periodo de dos años, plazo que había sido designado para el trabajo de la Comisión. Sin embargo, éramos todos conscientes de que, por la envergadura de la labor, era necesario el concurso de muchos expertos. Por ello, se tenía que asegurar un financiamiento que permitiese cumplir con sólida eficiencia la misión encomendada.

Se acordó acudir a distintas fuentes para solicitar y obtener recursos y fue precisamente el presidente de la Comisión, Salomón Lerner, quien llevó a cabo esta delicada misión, en la que, felizmente, tuvo éxito. Una vez conseguidos los recursos se conformó la planta de expertos y profesionales que debían llevar a cabo las numerosas

tareas y aspectos necesarios para un estudio de la realidad del país que abarcaba 20 años. En el caso de los temas de más alta especialización, se necesitó del apoyo de los principales investigadores nacionales y algunas asesorías de expertos altamente calificados ubicados en universidades y centros de investigación del extranjero. También había que conseguir locales adecuados, contratar planta administrativa y convocar a muchos voluntarios a los que había que capacitar y luego asignarles tareas de recojo de información en, prácticamente, todo el territorio nacional. Fue sumamente difícil llevar a cabo todas estas actividades y aquí, una vez más, fueron la habilidad y el tenaz compromiso ético de Salomón Lerner para sacar adelante el trabajo los que permitieron alcanzar un nivel de colaboración realmente extraordinario. Efectivamente, se pudo convocar y poner al frente de las áreas de estudios especializados a los mejores profesionales del país.

El número de colaboraciones de profesores universitarios, de centros de investigación y de asociaciones de derechos humanos alcanza una cifra de tres dígitos. Pero más allá de si se contó con trescientas, cuatrocientas o incluso quinientas colaboraciones —la exactitud de la cifra no es relevante aquí—, interesa destacar el modo en que se logró convocar y coordinar múltiples opiniones y numerosos estudios y ensayos recibidos de muchos peruanos que generosamente entendieron que su responsabilidad con el país era contribuir a que el trabajo de la CVR fuese serio y profundo.

Pero hay que decir, también, que todos los que respondieron y colaboraron lo hicieron ante los pedidos y las comunicaciones enviadas por el presidente de la Comisión. En este terreno, la colaboración y el apoyo de la PUCP fueron fundamentales y absolutamente desprendidos y generosos. Después de andar por varios locales alquilados, la comisión pudo funcionar por más de un año en un local cedido por la PUCP. Finalmente, debo mencionar la presencia de ocho mil voluntarios provenientes de distintas universidades del país, quienes, en muchos aspectos y sobre la base del entrenamiento recibido, se convirtieron en los ojos y los oídos de la CVR.

En la edición abreviada del *Informe final* de la CVR titulada *Hatun Willakuy*, escribe Salomón en el prefacio lo siguiente:

Nos ha tocado rescatar y apilar uno sobre otro, año por año, los nombres de los peruanos que estuvieron y ya no están. La cifra es demasiado grande como para que nuestra nación permita que se siga hablando de errores y excesos de parte de quienes intervinieron directamente en esos crímenes y es, también, demasiado estridente y rotunda como para que alguna autoridad o un ciudadano cualquiera pueda alegar ignorancia en su descargo. Este informe expone, pues, un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humana y no lo hicieron (2008, p. 9).

Asimismo, al referirse a todo el trabajo de recopilación de datos e identificación de responsabilidades, señala lo siguiente:

El triunfo de la razón estratégica, la voluntad de destrucción por encima de todo derecho elemental de las personas, fue la sentencia de muerte para miles de ciudadanos del Perú. Esta voluntad la hemos encontrado enraizada en la doctrina del PCP-SL, indistinguible de la naturaleza misma de la organización en esos veinte años [...] por su carácter inherentemente criminal y totalitario, despectivo de todo principio humanitario, el PCP-SL es una organización que, en cuanto tal, no puede tener cabida en una Nación democrática y civilizada como la que deseamos construir los peruanos (p. 11).

Esta severa condena de Salomón a la esencia criminal de Sendero Luminoso, en la línea de lo investigado por la CVR, lo lleva también a comentar y a lamentar que los agentes del Estado no siempre respondiesen con las armas de la ley, sino con violaciones de derechos humanos. Esto llevó a que se cometieran delitos de lesa humanidad, así como infracciones al derecho internacional humanitario.

Para todos los miembros de la CVR, los trabajos realizados tuvieron momentos en que el horror de los testimonios despertó la necesidad de compartir el dolor de las víctimas sobrevivientes de crímenes horrendos. Recordaremos para siempre las lágrimas que no cesan de las viudas, de los hijos e hijas, de los hermanos, de los parientes, de los amigos, de todos los que vivieron esas terribles horas en las que los poblados, las tierras de comunidades, las casas eran invadidos, saqueados. Horas en las que el odio furibundo de hordas asesinas torturaba y cegaba la vida de cientos de campesinos humildes, de quechuahablantes andinos, cuya única falta era no ser senderistas y sufrir como respuesta la tortura y la muerte. La experiencia de recibir estos testimonios de parte de familiares o testigos de esa maldad asesina, algunos de los cuales habían sobrevivido milagrosamente, fue bastante dramática. En una especie de catarsis, acompañada de exigencia de justicia, las víctimas y sus familias tocaban las puertas de la Comisión para narrarnos el dolor por el daño sufrido, por los parientes aún desaparecidos y por la indiferencia del Estado para hacer justicia y atenderlos en sus necesidades. Todo esto generó en nosotros, los miembros de la Comisión, una mezcla de piedad e indignación. Esta cólera nos acompañó también al oír testimonios de que, en algunos casos, los autores de ciertas muertes, producidas con métodos semejantes a los empleados por los senderistas, eran agentes públicos.

En esos momentos en que corríamos el riesgo de dejarnos abatir por el dolor, nos ayudó la entereza y la fortaleza moral de Salomón, quien se mantuvo tenazmente firme y atento a la tarea en cuestión: establecer los hechos y su naturaleza y ubicar a los responsables de los crímenes para exigir castigo y hacer justicia, condición

necesaria para la recuperación de la paz y la reconciliación. Esa fortaleza moral, ese empeño de servir al país que caracterizó la conducta de Salomón, fue determinante para lograr que, en poco más de dos años, la extensión, la profundidad y la veracidad de cada página del *Informe final* fuese la expresión ética del deber cumplido con el país. Quién hubiera pensado que, entregado el *Informe final* en palacio de gobierno al presidente Alejandro Toledo, se desataría, junto a los reconocimientos sinceros, una campaña infame de calumnias y ataques destinados a restar valor a los estudios de la CVR, a sus miembros y, especialmente, a su presidente. Pero en esos momentos de rencor alimentados por ideologías que se complacen con la exclusión, la indiferencia, la intolerancia, Salomón dio ejemplo de coraje, de estoicismo y de una altura moral que sirvió para que prevaleciera el rigor del *Informe final* de la CVR.

Cierro este espacio dedicado a lo que significó tener a Salomón como presidente de la CVR con otro enjundioso párrafo de su prefacio a *Hatun Willakuy*:

En el momento en que la CVR fue instituida, el Perú asistía una vez más a un intento entusiasta de recuperar la democracia perdida. Y, sin embargo, para que ese entusiasmo tenga fundamento y horizonte, creemos indispensable recordar que la democracia no se había perdido por sí sola. La democracia fue abandonada poco a poco por quienes no supimos defenderla. Una democracia que no se ejerce con cotidiana terquedad pierde la lealtad de sus ciudadanos y cae sin lágrimas. En el vacío moral del que medran las dictaduras, las buenas razones se pierden y los conceptos se invierten, privando al ciudadano de toda orientación ética; la emergencia excepcional se vuelve normalidad permanente; el abuso masivo se convierte en exceso; la inocencia acarrea la cárcel; la muerte, finalmente se confunde con la paz (p. 12).

Con esta reflexión, Salomón nos recuerda que el trabajo de la CVR consistió no solo en establecer las causas y reconstruir qué nos pasó y el porqué de tanta destrucción y muerte, sino también en proponer políticas para construir un futuro de paz, respeto, justicia y desarrollo.

3. LA MÚSICA

Forma parte de la amistad y la admiración que me unen a Salomón esa afición que compartimos por la música, por aquellas bellas composiciones que nos permiten disfrutar de un remanso espiritual de paz, de reencuentro con uno mismo. Piezas que conducen a esa disposición natural para encontrar el reposo de la mente en la melodía que, como un ensueño, nos permite volar en las alas de un *scherzo*, un *adagio*, un soneto, un *Lied*, un aria o un poema sinfónico.

Nunca se está solo cuando se tiene la compañía de la música que, cuanto mejor compuesta e interpretada, más nos ayuda a pensar, a escribir, a preparar clases, a corregir exámenes, a recordar momentos, pero también a evadirnos y soñar. Quienes cultivamos el intelecto somos tributarios de Vivaldi, Bach, Händel, Mozart, Haydn, Beethoven, Brahms, Mahler, Fauré, Berlioz, Bizet, Rossini, Verdi, Puccini, Granados, Falla, Rodrigo y tantos otros grandes compositores que nos ayudan con su genio musical a darle belleza a la vida.

No son pocas las veces que, al visitar a Salomón en su oficina de rector, en la del IDEHPUCP o en la de la presidencia de la CVR, lo encontraba reclinado y concentrado en la lectura de densos documentos que reclamaban su atención, pero, en algún rincón, asomaba un aparato reproductor de música, indicando que Salomón estaba acompañado por algunos de los compositores antes mencionados. Quiero resaltar en estas líneas finales un aspecto de este ser melómano que tanto Salomón como quien escribe estas líneas cultivamos. Me refiero a que ambos hemos entendido que la música no es, ni debe ser, un ejercicio de complacencia egoísta. No, la música, por ser tan propicia para la amistad y los sentimientos nobles, hay que compartirla.

Esta convicción ha conducido tanto a Salomón como a mí a comprometernos en una aventura de altos y azarosos riesgos, que, sin embargo, acometemos con alegría y entusiasmo. Salomón es antiguo miembro de la Sociedad Filarmónica del Perú y, desde hace algunos años, es su presidente. Por mi parte, presido también desde hace algunos años la Asociación Cultural de Artes Musicales Romanza. La primera se dedica principalmente a la difusión de las composiciones instrumentales, la segunda, a la de las composiciones del género lírico. De algún modo, hemos asumido responsabilidades en la alimentación de la cultura musical que anima a Lima, en su modalidad comúnmente denominada «clásica». La otra, la «popular», cuando la música está bien escrita y perdura, también es cultura.

La tarea no deja de tener aspectos quijotescos. El Perú no es Alemania, Francia, Inglaterra o Suecia, países donde el Estado ha hecho de la cultura uno de los ejes de su desarrollo. Por este motivo, en países como los mencionados, las actividades artísticas son subsidiadas, hay disposiciones legales que estimulan el mecenazgo, existe una infraestructura teatral y de auditorios estupenda, abundan las orquestas, los grupos de cámara, los coros y se cultiva y estimula el gusto musical desde la educación inicial. Con pesar, debo decir que nada de esto existe en nuestro país, donde la promoción de la cultura no ocupa un lugar prioritario en las políticas de Estado. La infraestructura es pobre, los teatros son de alquiler, apenas si hay una orquesta sinfónica completa en todo el país. La música no forma parte de los planes oficiales de escolaridad y no se estimula las vocaciones de quienes tienen talento musical. Esto es lo que ocurre en Lima y la situación es peor en otras regiones del país. Así pues, todo el esfuerzo

para la animación de la vida cultural musical reposa en lo que puedan hacer asociaciones civiles sin fines de lucro como la Sociedad Filarmónica o Romanza. Por tanto, reposa también en la capacidad de gestión que desarrollan estas asociaciones, que no tienen otro ingreso que el de sus asociados, por lo que deben esforzarse en conseguir donaciones de las empresas privadas y de algunas universidades, en medio de la indiferencia del Estado.

En este contexto, el entusiasmo de Salomón y de los melómanos que lo acompañan para hacer la programación de la temporada anual de la Sociedad Filarmónica no solo es algo fantástico, sino también milagroso. Con mucho esfuerzo, acudiendo a múltiples benefactores y obteniendo rebajas generosas en los honorarios de los artistas que vienen a Lima o el apoyo de embajadas acreditadas en el Perú, la Sociedad consigue ofrecer a nuestra ciudad la presencia de consagrados solistas y de grupos musicales de excepcional calidad y prestigio internacional. Algo parecido sucede con Romanza, pero eso será materia de otra publicación. Lo que interesa en estas líneas es hacer ver al lector el inmenso esfuerzo y dedicación que significa para Salomón, presidente de la Sociedad Filarmónica, compartir y disfrutar con toda la ciudad la mejor música del mundo. Sospecho que no son muchos los que están enterados de este aspecto de la personalidad de Salomón. Se trata de una faceta de su personalidad donde también hace gala de su generosidad y sentido solidario y que aporta a la animación cultural de la ciudad.

He borroneado en estas líneas algunos de los aspectos que hacen encomiable la contribución académica de Salomón al país, donde la discreción y la humildad que lo caracterizan resaltan los valores éticos de su conducta. Igualmente, he resaltado la importancia de su paso por la PUCP, esa universidad tan querida y tan nuestra, mi buen amigo Salomón. Me he referido a su especial dedicación en la promoción y defensa de los derechos humanos, a su notable trabajo como miembro y presidente de la CVR, así como a la generosidad hermosa con que cultiva y proyecta las dimensiones melómanas de su personalidad. Podría seguir añadiendo más dimensiones y más cualidades admirables. Para mí, son suficientes las aquí tratadas porque de ellas he sido unas veces testigo y otras compañero. Querido Salomón, tan admirado y respetado, aquí me tienes, siempre amigos, hasta donde la vida nos alcance.

BIBLIOGRAFÍA

- Lerner Febres, Salomón (2008). Prefacio a la primera edición. En Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú* (pp. 9-13). Lima: Comisión de Entrega de la CVR.
- Lerner Febres, Salomón (2013). Universidad y ciudadanía. En Miguel Giusti y Rafael Sánchez-Concha (eds.), *Universidad y nación* (pp. 27-51). Lima: Fondo Editorial PUCP.

VERDAD Y JUSTICIA TRANSICIONAL

EL PERDÓN, LA RECONCILIACIÓN Y LA JUSTICIA

Carlos Thiebaut, Universidad Carlos III de Madrid

1. EL PROBLEMÁTICO O ENIGMÁTICO LUGAR DEL PERDÓN Y DE LA RECONCILIACIÓN EN UNA TEORÍA DEL DAÑO

Las experiencias del daño —del sufrimiento infligido y del sufrimiento vivido, del sufrimiento que provocan y de las maneras de afrontar su pena— son, a la vez, opacas y transparentes. Son *opacas* en sus causas, porque con frecuencia hacen fracasar los supuestos normativos centrales que solemos dar por sentados en las sociedades y los grupos, como el de no ser dañados y el de ser atendidos en una condición sufriente¹. Son opacas en las emociones que ponen en evidencia, como la tornasolada gama del resentimiento, de la indignación, de la culpa o del arrepentimiento. Son opacas en los efectos que se dilatan en el tiempo, como las demandas incumplidas o diferidas de la justicia. Pero también son *transparentes* en la experiencia misma, en la certeza de quien sufre y en la convicción moral de quien las rechaza y se opone a ellas. Esa opacidad y esa transparencia, entrelazadas, se dan en lugares diferenciales en quienes intervienen en dichas experiencias —la víctima, el victimario, la tercera figura que atiende preocupado (o, por el contrario, cómplicemente ausente) a esa experiencia—. Las opacidades se dan de diversas maneras en cada una de esas figuras —qué causa el dañar y, en su caso, qué mueve al arrepentirse al victimario; cómo la víctima soporta su sufrimiento y lo convierte, cuando puede, en un testimonio que demanda alguna resolución en términos de justicia; cómo la tercera figura atiende a la cura y la reparación, y por qué no lo hace en la mayoría de los casos— y se dan, también, en la relación entre ellas. Porque el arrepentirse y el solicitar perdón, el perdonar o el rechazar hacerlo, son estructuras de relaciones o reacciones ante anteriores relaciones —por ejemplo, las del respeto entre los ciudadanos— que fueron destruidas. Las opacidades y las claridades que colorean las experiencias del daño son lo que hace difícil aprehender su significado y sus demandas normativas,

¹ Lo que cabe llamar *el fracaso epistémico en las experiencias del daño* ha sido analizado por Corbí (2012).

y lo que, a la vez, articula y abroquela la certidumbre moral que acompaña normativamente a las relaciones entre las personas, en este caso, a las relaciones que pueden ser descritas bajo la rúbrica de lo negativo. Lo que he indicado hasta ahora, solo una breve nómina de los procesos y emociones que se imbrican en las experiencias del daño, de sus opacidades y de las transparencias, apunta a que las experiencias del daño son, probablemente, las que con más fuerza y urgencia ponen en evidencia la complejidad de la condición humana. Su negatividad —la negatividad genérica del dolor, pero sobre todo la negatividad específica del herir y del ser herido— devela la fragilidad y la menesterosidad tantas veces olvidadas de la vida de los humanos. Las experiencias del daño son, decía, opacas; y lo son, al menos, en su doble dimensión temporal: hacia el pasado, por qué y cómo se produjeron; hacia el presente que se vuelca en el futuro, cómo se resuelven, cómo se clausuran.

Estas páginas se proponen indagar tentativamente algunas de las formas y procesos de la resolución o de la clausura de las experiencias del daño. El perdón, la reconciliación cívica y las tareas de la justicia son algunas de esas formas, de una resolución que —como diré— se expresa, primero, en la demanda del cese del daño infligido; segundo, en la demanda y la posibilidad de un nuevo comienzo; y, tercero, como el compromiso normativo del daño no se repita o reitere en el futuro. Ese compromiso normativo es el que solemos expresar en la forma imperativa del «¡Nunca más!» con el que se ha acompañado las experiencias del daño. Así, plantearé el problemático lugar del perdón —y, en paralelo, de la reconciliación cívica y de la justicia— en la conformación de esas experiencias, un lugar que se define por encontrarse en el cruce de las relaciones y de los vínculos entre las tres figuras determinantes del drama del daño: la víctima, el victimario y la comunidad del nosotros que es el sujeto de la justicia.

Partamos, pues, del perdón. El perdón muestra con claridad una estructura a veces paradójica —en sus motivaciones, en sus realizaciones— que suscita fascinación y extrañeza. Lo hace, al menos, por tres tipos de razones. En primer lugar, por el carácter que tiene de entrecruzamiento de expectativas, demandas y actos normativos de las tres figuras centrales en las experiencias del daño. La perplejidad y la fascinación que produce el perdón —el que se dé en algunas circunstancias; el que, justificadamente, se niegue en otras— han sido frecuentemente analizadas en la relación diádica entre la víctima y su victimario. Esa estructura parece inicialmente adecuada y exacta porque es privilegio y carga de la víctima la concesión del perdón: al igual que no podemos sustituirla en su ser dañada, tampoco podemos hacerlo en su perdón. Pero, junto a esos planteamientos diádicos, y como ya he sugerido, cabe introducir una tercera figura en el lugar del perdón, la de la comunidad moral y política, o del espectador concernido sobre quien recae la tarea de hacer justicia con el daño sufrido, imputando a los responsables del daño y reparando y atendiendo

a las víctimas². Perdonar tendrá que ver, de alguna forma, con ese hacer justicia: no es infrecuente que la justicia (en forma de imputación, en forma de reparación) sea condición previa al perdón y que el perdón que se solicita quede en suspenso hasta que la justicia haya sido cumplida. Pero también sucede que, en otros casos, esas dos formas de clausura del pasado y de comienzo de un nuevo futuro tomen rumbos distintos: cabe, por el carácter más personal del perdón, que este aparezca incluso cuando algún aspecto de la justicia ha quedado diferido (por ejemplo, en la evacuación de las responsabilidades de todos los victimarios o en la reparación, a veces imposible, de las víctimas)³. Pero aunque la justicia quede pendiente (y quede aplazado ese trabajo de la tercera figura, del nosotros de la comunidad), el acto de pedir perdón y de perdonar puede tener efectos públicos que van más allá de la relación estrictamente personal entre víctima y victimario⁴. El perdón parece, entonces, inquietante y paradójico: es un acto privado que a veces requiere lo público, otras lo provoca y lo transforma; corresponde a las diferentes autoridades morales de sus actores (solicitando perdón, si se es el victimario; concediéndolo, si se es la víctima; realizando la justicia, si se es la tercera figura), pero esas autoridades son asimétricas y unas veces se requieren y otras, por el contrario, parecen operar en esferas distintas.

Pero no solo el perdón es problemático o paradójico por ese cruce de las perspectivas de las tres figuras. También es problemático, en segundo lugar, porque, en nuestra época, y sobre todo a partir del conjunto de experiencias del Holocausto, la posibilidad del perdón se ha enfrentado a actos que tendemos a pensar como imperdonables, como son los crímenes contra la humanidad. Cuando se dice que el perdón es privilegio de la víctima y que el nosotros que lleva a cabo la justicia ha de hacer, precisamente, justicia, solemos pensar en esos crímenes absolutos, no en los perdones cotidianos con los que tejemos la reconstitución de nuestros vínculos personales. No es que no existan, en estos casos, acciones imperdonables, pero también con frecuencia podemos imaginar que fueron posibles otros cursos de acción en ellos, o que hubieran sido posibles otros sentimientos y emociones que hubieran posibilitado el perdón.

² Ya Arendt planteaba así el problema al hablar, como hace en su análisis en *La condición humana*, en la voz de la primera persona del plural. Más recientemente, Margaret Urban Walker (2006) ha tematizado el análisis en términos de lo que aquí llamo las tres figuras. Griswold (2007) tiende, por el contrario, a fijar su atención en una consideración diádica.

³ Es importante, porque tiene efectos importantes en algunos procesos de resolución del daño como la reconciliación cívica, el atender a que el término *víctima* alude a un conglomerado de diversas personas o grupos: la víctima misma, el círculo más cercano (como las familias) y el aún más extenso de su comunidad (véase Grovier & Verwoerd, 2002).

⁴ Hay formas de arrepentimiento y de solicitud de perdón que, siendo personales, tienen un potente efecto sobre la esfera pública. Pienso, por ejemplo, en la solicitud de perdón de los exterroristas de ETA en España (véase Pascual Rodríguez, 2013) o en la intensa discusión argentina de exguerrilleros del ERP (Del Barco y otros, 2007).

Pero ante los grandes crímenes contra la humanidad, ante los que incluso se han elaborado tipos normativos especiales, esa posibilidad parece lejana. Solemos decir que la magnitud y la cualidad del daño desbordan los límites de lo humano. Son males, e incluso han sido llamados en cierta lectura de la tradición kantiana males radicales, como hicieron Arendt (1998) y Derrida (2003), ante los que incluso la tarea de la justicia —reparar, castigar, prevenir— parece insuficiente. Ante los grandes crímenes, el perdón posible parece una acción casi meta-humana, cuasi-divina, que requeriría una fuente y una motivación trascendente o una inmensa generosidad moral por parte de las víctimas. Pero también, ante ellos, la justicia humana muestra sus insuficiencias y no sutura ni cura la sensación de abismo que nos producen. Como decía Arendt —y sobre ello regresaré progresivamente para tratar de entender su idea—, solo podemos perdonar lo que podemos castigar y estos crímenes nos desbordan, de entrada, tanto en el perdón como en el castigo. Así, los límites del perdón se piensan a veces como los límites de una acción —*performativa*, diré— que se enfrentaría a lo que no podría nunca abarcar. Y, ¿es ese el caso? ¿Quedarían, entonces, los grandes daños, los males casi absolutos, al margen de los procesos de su resolución?

Pero, en tercer lugar, el perdón se enfrenta con frecuencia a la sospecha de su perversión o de su instrumentalización. Una forma típica de esa sospecha son los perdones políticos que, si bien, por una parte, parecen venir requeridos en muchas circunstancias como condición de posibilidad de los procesos transicionales de las guerras a la paz o de las dictaduras a la democracia, por otra tienen y han tenido en la historia reciente un carácter retardador de la elaboración misma del daño, bloqueándola e impidiendo la justicia que es el camino de llevarlo a término feliz. Muchas sospechas contra el perdón parecen, en efecto, surgir de estas perversiones. Las solicitudes retóricas de perdón —aquellas que, pasados los años o los siglos, se presentan más como un acto de pleitesía a lo políticamente correcto o como un acto de interesada prudencia política, como la que hizo la Iglesia Católica con respecto a Galileo, o la Corona Española ante la colonización americana— parecen inútiles expedientes de limpieza del pasado, y solemos pensar que se requeriría algo más que ese acto verbal si es que se ha reconocido un daño de tal magnitud. También las apresuradas amnistías a los victimarios —las leyes de punto final en los procesos transicionales, las amnistías de los crímenes realizados en las dictaduras—, y por mucho que estén motivadas por imperativos políticos inmediatos, son, solemos pensar, actos de encubrimiento y de amnesia. Pero no solo existen esas formas pervertidas del perdón que lo hacen sospechoso. También, ante los daños concretos que percibimos —un acto terrorista, una violación, una tortura, un encarcelamiento injusto—, se suele anteponer la demanda de la justicia al sentido que pudiera tener el perdón. Es demasiado oneroso, pensamos, solicitarle a la víctima que perdone si antes, o con prioridad,

no se le hace justicia. En la esfera pública y ante actos concretos, parecería que el perdón, o esos perdones, interrumpen, retardan o distorsionan la justicia. Esas u otras sospechas ante el perdón pervertido pudieran llevarnos a declararlo o bien inútil o bien imposible. Inútil, porque lo que con él se consigue puede alcanzarse por la vía de la justicia; imposible, porque su demanda puede ser en exceso fuerte, casi inhumana.

Nunca es del todo satisfactorio tratar de solventar o aclarar conceptualmente lo que la realidad experimentada presenta como tornasolado, entreverado, mezclado, simplemente problemático o incluso aporético. Pero esas aclaraciones pueden cumplir el papel, quizás menor, de establecer mapas conceptuales en los que ubicarnos para tratar de entender los problemas que vivimos. Por eso, tal vez sea conveniente, de entrada, establecer una distinción que permita redimir al perdón de algunas de las sospechas más fuertes contra él.

Conviene, primero, diferenciar el perdón de la reconciliación cívica o política (Digeser, 2001; Verdeja, 2009) y conviene también contrastarlo con la justicia. Esas tres formas de resolución del daño miran en direcciones distintas: las tres dimensiones, al menos, de las relaciones humanas en los momentos de su negatividad. El perdón es una forma de acción comunicativa, en cierto sentido anómala⁵, que se establece entre víctima, victimario y el nosotros de la comunidad moral, pero tiene en su centro a la víctima: la víctima es sobre quien está puesta la autoridad moral del acto. Ella es el sujeto del perdón, quien lo concede (y a veces reclama poder ejercerlo). La reconciliación cívica tiene, por el contrario, su centro en la comunidad, en el nosotros. Es evidente que se solapa con el perdón —quienes se reconcilian son, al cabo, personas, con sus historias y sus emociones, con sus razones y sus motivos—, pero no se identifica con él: es una tarea de la comunidad, cívica o moral, y es sobre ella sobre quien descansa el afán de reconstruir o de reparar el tejido quebrado de relaciones normativas que el daño haya podido producir: la lesión de los derechos, la quiebra de la confianza cívica, la destrucción de la dignidad de las personas. Esa es la tarea de la reconciliación y es frecuente que se haga difícil y onerosa cuando se han producido graves daños, como los crímenes contra la humanidad a los que antes he hecho referencia. Si ello plantea problemas importantes para el perdón personal (Wiesenthal, 1998; Del Barco y otros, 2007), los grandes daños lastran la reconciliación cívica, la hacen depender con frecuencia de la justicia y reclaman un especial trabajo de la memoria, tanto la personal como la colectiva. Si el perdón, al tener como su sujeto a la víctima, tiene una problemática relación con la justicia que le es debida, la reconciliación también mantiene con la justicia relaciones complejas.

⁵ Es anómala porque, como indican Grovier y Verwoerd (2002), el perdón no es un acto performativo puro: la concesión de perdón está siempre abierta a su replanteamiento y a su revisión.

Por justicia me refiero, fundamentalmente, a las dimensiones judiciales de la imputación y de la reparación: forma parte de la autoridad del nosotros de la comunidad en su forma jurídica o, de manera más general, en su actitud y prácticas normativas.

La idea que desarrollaré es que la justicia es una condición necesaria, pero no suficiente, del perdón y, aunque no lo trataré de manera detallada, creo que se puede decir igualmente que la reconciliación de una comunidad moral y política, como un momento del trabajo del daño, tiene también como condición necesaria, pero no suficiente, la justicia. Si el perdón de las víctimas establece un plus sobre la justicia —pues no puede ser requerido, aunque sea incitada su concesión—, tampoco la reconciliación se reduce al cumplimiento de la justicia debida a las víctimas, reparándolas o paliando los efectos del daño, ni con respecto a los victimarios —haciéndolos responsables de lo hecho—. La reconciliación tiene que ver, de alguna manera similar a lo que acontece en el perdón que habla de las cualidades y circunstancias de la víctima, con el tono moral o con la identidad de la comunidad. Cabe decir que es un *logro* de esa comunidad cuando ha hecho el trabajo del daño, cuando ha cumplido la justicia, y es una forma por la que dota de sentido a la acción política y moral que la constituye, precisamente, como un «nosotros».

Ahora bien, las contingencias que lastran ese logro no son pequeñas. La comunidad moral y política está transida de asimetrías, de relaciones de poder, de complejidades institucionales; es frecuente que tales condiciones permitan que la voz colectiva de ese nosotros quede ensombrecida o alterada. Tal vez tenga que ser así: *Nosotros* no habla; hablan cargos institucionales, autoridades, instancias, como las formas del discurso público, que asumen esa voz común, que operan con su peculiar retórica, en urgencias, en contextos específicos, con su peculiar apreciación de circunstancias y de lo que es, en cada caso, relevante. En una sociedad estructuralmente pluralista, como lo son las sociedades complejas contemporáneas, es casi imposible que esas voces que encarnan, o que quieren y dicen encarnar, el sentido del «nosotros» no sean discutidas, que los acuerdos sean, con frecuencia, impuestos o forzados. Por eso, la demanda de reconciliación puede ser, también, en el mejor de los casos, mal comprendida o, en los peores, pervertida. Pero junto a estas formas difíciles —por decir lo menos— en las que la reconciliación cívica puede verse lastrada, las tareas de construcción de una narrativa comúnmente asumida de los daños del pasado, quizás la tarea más obvia e inmediata de construir, precisamente, un «nosotros», sea su principal logro, como he mencionado antes. La reconciliación tiene, entonces, un especial carácter temporal: lo que inicialmente pudo parecer imposible puede ser alcanzado en otro momento ulterior; pero, lo que en un momento parece conseguirla, por venirle requerido en unas circunstancias, puede, en momentos ulteriores, ser cuestionado. El vector tiempo, o el vector historia, es aquí especialmente relevante.

Por ejemplo, la transición democrática española de los años setenta del pasado siglo propuso, en aquellos momentos, tareas que cabe llamar de reconciliación, las cuales se han mostrado insuficientes después, recientemente, porque la comunidad, o voces dentro de ella, reclaman también tareas pendientes de justicia y de memoria. La reconciliación, lo que sería el logro de una comunidad que puede identificarse como sujeto de la acción política, tiene, además de la constrictión necesaria de la justicia, esas ulteriores condiciones de la legitimidad, de la legalidad, del consentimiento común extendido en el tiempo.

Pero, a pesar de estas diferencias entre el perdón, la justicia y la reconciliación, e incluso de las dificultades de esta, no es claro que podamos descartar el perdón, por problemático que sea, achacándole los riesgos de la siempre necesaria, siempre pendiente, siempre pervertible reconciliación o de la siempre demorada justicia. El perdón es distinto, más radical y quizás más difícil. Con el nombre *perdón* nombramos, en la vida diaria, en las relaciones entre las personas, el afán de clausura de un daño, de una deuda, el deseo de desligarnos de algo que en el pasado causó un daño, ya sea que seamos quienes solicitamos perdón o quienes lo conceden. Con el perdón aspiramos a que no se reitere ni se prolongue la cadena de ese daño y a que su eco no se repita, pesadamente, sobre nosotros. Aunque una reflexión sobre el perdón no agote todas las consideraciones, quizás más relevantes y urgentes, que reclama una teoría del daño, es importante también hacerle un lugar en ella. De alguna forma, el término *perdón* apunta a la posibilidad misma de permitir que la vida siga, a la posibilidad de que no quedemos, como víctimas o como victimarios, anclados en el daño realizado. No podrá quizás haber perdón sin justicia; pero el perdón habla específicamente de nuestros vínculos interpersonales con un color y con una fuerza especial que no tienen los vínculos, más anónimos, que se dan en la esfera del cumplimiento justo de los derechos ni en la esfera también más anónima de la confianza cívica. Cuando se da el perdón, a veces sorprendentemente, parecería que descubrimos en ese acto dimensiones de la vida humana que no podemos explicar, como indicaba Derrida, con una consideración económica —de transacción, de equilibrio de intereses en la contabilidad del daño— de la justicia (2003). Este tipo de consideraciones impregna nuestros lenguajes morales y políticos y se hacen explícitas en el lenguaje jurídico. A mi parecer la justicia no necesita ser pensada en esos términos, o solo en ellos, pero parece también cierto que el perdón —y a pesar de sus perversiones, de sus dificultades— apunta a un plus de cualidad que, cuando aparece, nos sorprende y nos inquieta. Cuando aparece lo hace como un don y tiene algo de desbordante.

2. LA DEMANDA DE UN NUEVO COMIENZO: PERDÓN Y JUSTICIA

¿Cuál es la fuerza o el impulso que mueve al perdón y que pudiera explicar su peculiar carácter? Para acercarme a esa pregunta, ofreceré algunos rasgos de lo que entiendo como una teoría del daño, para ubicar en ellos el problemático lugar del perdón. Podemos articular en dos momentos esa teoría del daño. En primer lugar, indicaré los mecanismos conceptuales que están presentes cuando concebimos algo como daño; en segundo lugar, analizaré la dinámica de las voces y perspectivas que intervienen en las experiencias del daño. Al considerar estos dos momentos, introduciré el problemático lugar del perdón.

Aunque al hacerlo primen ahora las grandes experiencias de daño, aquellas que con tanta fuerza han marcado la conciencia del horror de nuestra época, propongo que entendamos el entramado conceptual de las experiencias del daño partiendo de la idea de que esas experiencias son aquellas en las que conseguimos llegar a nombrar actos y comportamientos, instituciones y prácticas, que en un momento anterior se consideraban inevitables, necesarias, algo que quienes las sufrían habían de soportar como parte de su condición o ante lo que, inútilmente, podían elevar protestas y maldiciones. La esclavitud, el sometimiento femenino, la represión de la libertad de conciencia, la opresión social, económica y política, la guerra, los genocidios, las torturas, son algunos de esos actos y prácticas que, por distintas que sean sus causas y sus procesos, por diferentes que sean los aspectos de la vida y de los comportamientos humanos que estén implicados en ellos, han sido paulatinamente arrancados de lo que se considera inevitable y necesario en los tortuosos caminos de la historia. Como puede verse, diferencio el daño del mal. El mal, a diferencia del daño, es algo que pensamos como inevitable, como dependiente de una ciega voluntad que supera a los seres humanos, sean las divinidades, la naturaleza o la ciega fuerza de la historia. Al nombrar algo como daño, y ya no mal, pasamos a entenderlo, por el contrario, como evitable, y, aún más, como si hubiera de ser necesariamente evitado. Llegar a nombrar algo como daño es traerlo al ámbito de las acciones humanas, juzgarlo y actuar rechazándolo, atendiendo a sus efectos, previniéndolo. Llegar a nombrar un daño es, pues, oponerse a su inevitabilidad, intentar romper la cadena de su reiteración ciega. ¿Cómo se puede producir esa quiebra de la cadena del mal? Este contraste entre el mal, lo inevitable y el daño, lo que creemos que podemos y debemos evitar, abre un espacio para la tarea que llamamos justicia. La justicia indica, mirando hacia el pasado, que aquel daño podría no haber ocurrido y atiende, con ello, a la demanda de quien lo sufrió. Esa demanda reclama que se reconozca la condición contingente de aquello, a la vez que le imputa responsabilidad a quien lo hizo. Mirando hacia el futuro, la justicia adquiere, o formula, un compromiso de que no se reitere ese daño.

Este trabajo de la justicia tiene un vínculo conceptual con lo que el perdón quisiera, también, conseguir.

Arendt propuso, en *La condición humana*, una idea del perdón como aquel poder que conseguiría, en el ámbito de la acción humana, romper la irreversibilidad de lo sucedido. Con esa ruptura, Arendt está ya subrayando lo que acabo de señalar como daño, el concebirlo no desde la categoría de la necesidad, y de la inevitabilidad, sino desde la categoría de lo que es posible suspender, detener, hacer reversible. Su análisis se centró, sobre todo, en «la posible redención de la condición de irreversibilidad, la imposibilidad de deshacer lo que uno hizo aunque uno no supiera, y no podría haber sabido, lo que estaba haciendo» (1998, p. 237). Arendt parece, en efecto, estar pensando en el sentido normal del término perdón, como cuando nos excusamos por algo de lo que no éramos conscientes. Si, en esas circunstancias, no hubiera perdón —la solicitud comunicativa de quien dañó a quien fue dañado, y la concesión del perdón por parte de este—, quedaríamos permanentemente atados a lo hecho, reiterando la herida o uncidos a ella. Incluso con el lenguaje económico con el que tantas veces entendemos las interacciones y su sentido normativo, decimos que tenemos una deuda contraída por aquello o que quedan cuentas pendientes al respecto.

El perdón, en esta primera aproximación, parece equivalente a la justicia en las experiencias del daño: es la cancelación de una deuda, el no encadenamiento a ella, la promesa de que no sucederá de nuevo. La idea de Arendt, sobre la que regresa en su análisis, es que el perdón está referido a algo a lo que estábamos encadenados: en su análisis, a la acción repetida, mecánica, del animal que labora y, entonces, parece que se refiere a un acto que no sabíamos, ni podíamos saber, que estábamos haciendo, del que quizás no éramos plenamente conscientes. Por el contrario, nos excusamos y pedimos perdón en la vida cotidiana por cosas en las que, en efecto, no habíamos caído en cuenta y el mismo acto de solicitarlo es un índice de que somos ya conscientes de que aquello podría haberse evitado y nos comprometemos, de alguna forma, a que no se reitere en el futuro⁶. *Pedir perdón*, entonces, se parece a la idea de que aquello, en efecto, es un daño —no un mal inevitable— y que, una vez concebido así, podemos comenzar de nuevo. Pero, aunque no lo diga explícitamente, Arendt parece también suponer que el daño causado es, de alguna forma, equivalente a algo menor, a una dimensión no absoluta. Su análisis parece perfectamente adecuado para los perdones cotidianos, con los que excusamos nuestras inconsciencias y nuestras torpezas; incluso parece adecuado para aquellas situaciones más graves respecto a las cuales decimos, precisamente, que fueron torpezas o malentendidos.

⁶ Esa falta de conciencia del acto que daña tiene paralelismos con las razones que pudieran suspender las emociones reactivas del resentimiento y de la indignación en el clásico análisis de Strawson (1978).

¿Pero valdría igualmente este análisis para los grandes daños, aquellos en los que realmente renombramos lo que antes eran condiciones inevitables, como la esclavitud, el sometimiento, la explotación?

Cuando Arendt escribe *La condición humana* en 1958 es ya consciente de la gran barbarie que supuso Auschwitz y que consideraba, con algunas dudas, mal radical, usando un término tomado de Kant, aunque modifique su sentido explícito. No parecería que esa inmensa y emblemática experiencia de daño cayera dentro de lo que estaba considerando como objeto de perdón. En efecto, el mal radical no puede ser perdonado ni castigado, argumentaba Arendt, porque trasciende el ámbito de los asuntos humanos y de lo que está al alcance de su poder (1998, p. 241). El perdón, pensaba esta autora, es la alternativa al castigo, y solo puede perdonarse lo que podría castigarse. Pero esa posibilidad, parece indicar, queda excluida para aquellos males que desbordan la esfera misma de la acción humana e incluso de aquellas formas del actuar en las que mecanizamos los actos y las prácticas, como sucede en los casos del mal radical. Las grandes experiencias del mal, aquellas que aún nos esforzamos —como diré más adelante— por convertir en daños, parece que escapan, por su magnitud, por su cualidad de negación de la humanidad, a ser objetos de perdón. Podremos perdonar aquello que —por inercias, inconsciencia, por torpeza— no sabemos bien que hacemos; no podríamos perdonar lo que daña de una manera sistemática o absoluta. Podremos perdonar los errores, pero no los errores masivos, reiterados, sistemáticos. Estos escapan, precisamente, a la categoría del error. El mal radical —Auschwitz, Hiroshima, el Gulag, todos los genocidios y todos los crímenes contra la humanidad— no es un error o un conjunto de errores ni parece que pueda ser disculpado como tal.

Pero hay algo paradójico en este curso de pensamiento en el que estoy acompañando a Arendt. Ella indicaba, como decía hace un momento, que el perdón es posible como nuevo comienzo para las personas —el dañado, el dañador— para superar la condición de irreversibilidad de aquellas acciones que no sabemos y que no hemos podido saber que dañan. ¿Podríamos decir que esa inconsciencia se dio entre los victimarios de los crímenes contra la humanidad? En los años sesenta, Arendt se enfrentó con ese problema en el juicio de Eichmann, el gran organizador burócrata del exterminio nazi (2006). Eichmann sabía perfectamente lo que hacía —la detallada y minuciosa organización de los transportes, la cuidada economía de la solución final—, pero parecería también, en un sentido diferente, no saber qué estaba haciendo. Arendt indica que parecía incapaz de ver el daño causado por su incapacidad de ponerse en el lugar de aquellos a quienes dañó, de tener, por decirlo con Kant, pensamiento extendido. La banalidad del mal —así la llamó Arendt— es esa extendida inconsciencia, la incapacidad de ver, como requiere el daño, los efectos

de nuestros actos, el hecho de que dañan y, en el caso de Eichmann, que era un momento en una inconmensurable economía del mal. El haber visto algo como daño sería, precisamente, concebirlo descentradamente, desde las perspectivas de los dañados y de la comunidad que quiere hacerles justicia. Esa consciencia es la que le faltaba a Eichmann. Y cabe extender la consideración aún más.

El escritor alemán W. G. Sebald señaló, en su *Historia natural de la destrucción* (2004)⁷, a propósito de los bombardeos aliados sobre la población civil al final de la segunda Gran Guerra, cómo la maquinaria bélica adquiere una fuerza natural que parece caminar por sí sola, destruyendo, arrasando, sin conciencia alguna de sus efectos. Quizás esa misma naturalidad del mal, mecánica, pudiera excusar a sus actores —así, al menos, lo pensaban ellos y lo siguen pensando todos cuantos dicen actuar por obediencia debida—. No sabían, cabe decir, lo que hacían y, por ello, podrían pedir perdón por ello si es que llegaran a concebirlo como necesitado de perdón. Pero, ¿es realmente así? Ciertamente, en muchos casos esos males han quedado impunes —los casos de Hiroshima y el Gulag son ejemplos de ello, como lo son los bombardeos sobre poblaciones civiles en tiempos de guerra—, pero no porque hubieran sido inconscientes, sino porque ha jugado un papel determinante en ellos otro mecanismo de encubrimiento, el del poder de los victoriosos, o la complicidad con él. Cuando no hay esa omnipotencia encubridora nos resistimos, nos hemos resistido, a que permanecieran impunes otros males igualmente mecánicos o naturalizados, al menos considerados desde ese rasgo de inconsciencia, de mecanización burocrática que ejemplificaba Eichmann. Hay algo que nos escandaliza en pensar que pudieran perdonarse los pretendidos males de los genocidios por el hecho de que se les hayan presentado a sus actores como dotados de una fuerza natural, inconsciente. Más bien, surge la conciencia opuesta de que deberían de castigarse; de que deberían ser despojados de su mecánica naturalidad y de que debería mostrarse que, porque pudieron no ocurrir, debieron no ocurrir.

Ante la idea de que los actos humanos pueden, en el mal, ser inconscientemente necesarios, oponemos la idea de daño, según la cual no eran necesarios e imputamos responsabilidad a sus actores. Si no sabían lo que hacían, argumentamos, deberían haberlo sabido. La inconsciencia, sostenemos, no es condición suficiente para la exoneración de responsabilidad, porque también somos recursivamente responsables de las creencias erradas que tenemos, o de la ausencia de creencias explícitas sobre lo que hacemos. Con estos argumentos, antepone las tareas de la justicia a la posibilidad del perdón. Es este uno de los momentos en los que la justicia y el perdón parecen separarse, pues la justicia toma la primacía sobre el perdón, se hace su condición necesaria.

⁷ He comentado y analizado este texto en Thiebaut (2014).

Pero, entonces, eso hace problemático al perdón mismo. ¿Pueden, acaso, conjuntarse su promesa, hacia el futuro, de que aquel daño no deberá nunca repetirse y su manera de afrontar, hacia el pasado, el daño ya causado? Regresaré a este problema. Pero para hacerlo conviene, entonces, detenerse en el segundo momento que es importante para comprender qué papel puede jugar el perdón en una teoría del daño, la manera en que se entrelazan las perspectivas diferentes de la víctima, el victimario y la comunidad moral y política que atiende al daño. Cabe descubrir en ellas un motor más escondido del rechazo del daño, el cual puede dar una nueva luz a la idea de su clausura y a la problemática idea del perdón.

3. LAS VOCES DEL PERDÓN

Llegar a ver algo como daño es un largo proceso histórico de aprendizaje, de avances y retrocesos, y con frecuencia de inciertos resultados. En la elaboración de las experiencias del daño, el logro que se consigue requiere la cooperación de distintas voces y perspectivas. Requiere la voz en primera persona de las víctimas, aquellas que muestran que aquello que sufren es una experiencia de negatividad, de negación de la vida y de su dignidad y que eso no es soportable. La voz de las víctimas parece, entonces, dotada de una fuerza peculiar, de un privilegio epistémico y una autoridad moral que es la de su no-reemplazabilidad al haber sufrido el daño. Si la experiencia de las víctimas, los sujetos del daño, se corresponde, en el acto de ser dañadas, con la perspectiva y los actos de los victimarios, de quienes infligen el daño, no se agota, no obstante, solo ahí. La experiencia de las víctimas también busca y reclama un espacio más amplio que demanda una respuesta o una reacción. La experiencia de ser dañado contiene un elemento normativo central: solicita el cese, la suspensión de ese daño.

Cabe decir que esta idea del cese del daño, que este no continúe, que no se siga repitiendo, es paralela a la idea que hemos visto en Arendt de la suspensión de la cadena de lo irreversible. Pero quizás añada a la ruptura de esa cadena de la necesidad un rasgo de inmediatez. Es una demanda que contiene una urgencia y que se dirige, directamente, a quien pudiera detener el acto: le reclama al victimario que cese su acción (y el grito del dolor puede ser una forma de tal solicitud, frecuentemente no atendida, como en la tortura, en la que el grito del dolor es la constancia del efecto buscado por el victimario) o le reclama a quien pueda intervenir que actúe suspendiendo la herida. Reclama, entonces, la perspectiva de quien podemos llamar el espectador concernido, de aquel que percibe y atiende a aquel sufrimiento como algo que a él le incumbe y como algo que le reclama alguna acción. La diferencia entre el victimario y este espectador concernido es que, mientras que para el victimario el daño es algo que le es instrumental para sus propios fines —por ejemplo,

en la tortura, en la que el torturador toma a la víctima solo como un caso o como un paso en lo que él asume como razones y motivos de sus actos—, para el espectador concernido la atención que demanda el daño sufrido se dirige a quien lo sufre; el espectador concernido está centrado en la víctima, no en él mismo.

Lo que llamo el espectador concernido es una figura, pues, tercera en la experiencia del daño, como ya apunté al comienzo. Es el centro o el emblema de la perspectiva plural, en primera persona del plural, del «nosotros» que, respondiendo a la demanda sufriente de las víctimas, toma sobre sí la negatividad que ellas sufren y lleva a cabo las tareas de la justicia. El nosotros es el sujeto de la justicia que cura y atiende a la víctima, intentando reparar el daño que le fue causado. Es quien imputa responsabilidades, quien juzga al victimario, quien lo castiga y quien le exige reparaciones; pero también es quien recibe la negatividad que la víctima sufría y la fórmula, poniendo los medios necesarios para que esa fórmula tenga sentido, como aquello que nunca más debiera repetirse. El nosotros aspira a ser inclusivo, quisiera serlo: por eso se expresa en primera persona del plural, incluyéndonos en esa comunidad. Aspira a integrar la negatividad de la víctima y la negatividad del victimario, aquella como sanación y reparación, esta como imputación de su responsabilidad. El nosotros concernido no asume esas negatividades —al constituirse también en ellas— porque sea él el dañado. Hegel pensó que es la ley —una manifestación objetiva del espíritu— la dañada en cada acto punible. Si identificáramos a la ley con el nosotros, que es el sujeto de la justicia, quien formula la ley y quien la aplica, parecería, siguiendo a Hegel, que es ese nosotros el dañado.

Ante esto, habría que sostener, por el contrario, que la dañada es la víctima, aunque quien realiza la justicia que le es debida sea el nosotros plural, la comunidad moral y política en la que viven víctima, victimario y quienes están concernidos por ese daño. La víctima no es reemplazable en el daño que le fue causado, en su pena y en la tarea que ella pone en marcha para recabar justicia. La víctima no puede ser substituida ni en la esfera de la justicia, ni como ciudadana en la vida social, ni en las relaciones personales en las que posee la capacidad de perdonar o de abstenerse de hacerlo. No es necesario pensar que haya que adoptar el lugar de la víctima, o incluso suplantarla en su daño, para percibirla como tal y para responder a la demanda que plantea. Esa respuesta se proyecta, también, como una perspectiva de un nuevo comienzo que no anula el pasado, pero lo recibe como demanda en el presente y como obligación, autoimpuesta, hacia el futuro. Al decir «¡nunca más!» establece un compromiso que no sutura ni clausura el pasado —porque lo que fue dañado no deja de serlo y una vida exterminada no es reparable— sino que abre su herida negatividad hacia el futuro. El trabajo de la justicia, porque recibe su fuerza de un pasado hendido de negatividad, recomienza una nueva ronda del mundo, o aspira a hacerlo.

En eso el trabajo de la justicia y el perdón —al menos en la interpretación que empezamos a esbozar con Arendt— coinciden.

Antes, al analizar aquel primer momento de una teoría del daño que atendía a su estructura conceptual, indiqué que, ante los daños inconmensurables de las experiencias de mal radical, la justicia impone su primacía sobre el perdón. Ahora acabo de indicar que, no obstante, el trabajo de la justicia y el perdón coinciden en que ambos intentan plantear un cese y un nuevo comienzo, algo que también estaba implicado en la idea de Arendt de que el perdón rompe con la irreversibilidad de las acciones humanas. Pero, ¿por qué introducir aquí el perdón? ¿No bastaría, para ese nuevo comienzo, con la justicia? ¿Por qué es relevante el perdón y en qué medida cuestiona o problematiza la manera en que he presentado la teoría del daño?

El término perdón introduce, en efecto, otras dimensiones en esa teoría. En concreto, apunta a distintas formas de relación entre las tres figuras: la víctima, el victimario y el nosotros de la justicia. Con el término perdón se pone en primer plano, para empezar, la relación de la víctima con quien la dañó; para seguir, se pone en relación al victimario con la comunidad. Una forma de indicar las exigencias normativas de esas distintas relaciones es indicar que, aunque esas dos relaciones están complicadas, cada una tiene su lógica propia. Solemos decir, así, que solo la víctima puede perdonar y que solo la comunidad puede hacer justicia. Desde las reflexiones de Wiesenthal acerca del Holocausto (1998; véase también Grovier & Verwoed, 2002), podemos decir que el privilegio del perdón solo le corresponde al dañado y que él no puede ser sustituido. No podemos, pensamos, perdonar por otros, y los perdones vicarios, aunque pueden existir, tienen sus particularidades⁸.

Igualmente, cabría decir que tampoco en la justicia puede la comunidad, el nosotros, ser sustituido. No puede serlo porque la víctima no puede tomarse la justicia por su mano; eso es, más bien, la venganza. Pero, ¿es tan nítida esta asignación de tareas, el perdón posible a la víctima, la justicia al nosotros? ¿No implica más cosas el perdón que la justicia? ¿No nos inquieta más, y es más exigente, que podamos perdonar que el que tengamos que hacer justicia? ¿No nos dejaría, también, inquietos, que no pudiéramos hacer justicia aunque pudiéramos perdonar? ¿Y no es, a veces, esa posibilidad, la del perdón sin justicia, la que nos sorprende y nos deja en silencio, pues es, entonces, cuando un perdón inesperado irrumpe, incluso, donde la justicia es incompleta o imposible? Por una parte, como venía diciendo, el perdón y la justicia están vinculados, pero, por otra, paradójicamente, parecen correr por distintos senderos. Que están vinculados, pero que el perdón va más allá de la justicia, es lo que formuló Arendt: la justicia, lo que podemos castigar, es el umbral en el que podría

⁸ Griswold (2007) ha analizado esto que llamo *perdones vicarios*.

empezar a aparecer, si acaso, el perdón. Que no son lo mismo, no obstante, es lo que Derrida ha argumentado, al indicar que nuestras concepciones económicas de la justicia, en las que hablamos en términos de deudas y de su cancelación, quedan por debajo de lo que sería una exigencia de perdón (2003).

El perdón tiene, para Derrida, un carácter incondicional, y de existir en su absoluta gratuidad, habría de enfrentarse y vencer a lo imperdonable mismo. No objetaré ahora a esta idea del autor, pero sí a lo que da por supuesto al concebir la justicia. Si por justicia entendemos la economía de la reciprocidad —los balances de lo que me es debido y debo, el deber y el haber de las relaciones entre los seres humanos, algo que, recordemos, parece darse por sentado cuando decimos que el perdón cancela nuestras deudas, lo cual, como nota Arendt, incluso está implícito en la oración cristiana que solicita de la divinidad la cancelación de las deudas—, el perdón, por el contrario, parece presentarse como una cualidad o un valor no medible. Escapa, con su demanda absoluta, a la economía del intercambio —argumentaría Derrida—. Pero no es esta la manera en la que una teoría del daño concibe la justicia. Más bien, desde una forma de entender la justicia vinculada al daño, la justicia que le es debida a la víctima atiende a reparar el daño que sufrió, imputa responsabilidad a quien lo causó y se formula como la promesa, o la constricción práctica, de que aquello no vuelva a suceder más. Es una demanda de re-hacer el mundo que no necesita acudir al lenguaje de la economía del intercambio para expresarse; o, cuando se expresa, incluso, con ese lenguaje, es algo que le subyace y puede ir más allá de él. Si el perdón tiene una demanda distinta de la de la justicia, no es, no obstante, en oposición a ella. Si está vinculado a la justicia por la idea de un nuevo comienzo, la concepción que trata de proponer una teoría del daño habrá de diferenciarlas de otra manera.

4. LAS FORMAS Y LOS PROCESOS DEL PERDONAR

Para comprender esas diferencias es necesario hacer más complejo aun el análisis e indagar, como acabo de proponer, qué relaciones se establecen entre las figuras del daño para ver en qué maneras puede aparecer en ellas el perdón. El apresurado esbozo, idealizado, de las figuras de la experiencia del daño que he presentado hasta ahora no es, no obstante, toda la historia. Hasta ahora solo he delineado a los personajes de una historia más compleja, si atendemos al proceso, al relato, que esas figuras o esos personajes van a poner en marcha. Ninguna de esas figuras ha de ser pensada como un retrato estático, una fotografía. Las víctimas no son solo seres pasivamente sufrientes. También interpretan y ponen voz a sus experiencias, unas voces que buscan su lugar en los relatos y en las acciones del nosotros concernido por ellas. Esa voz está entretejida de creencias, de interpretaciones, pero también de emociones,

de sentimientos y de actitudes que configuran identidades. Esas voces se dirigen también al victimario y lo acusan, expresan resentimiento o le reclaman que reconozca lo que se les hizo como un daño, formulando, con reiteración, que la justicia comienza por el reconocimiento de la verdad de lo acontecido. Cuando la víctima o la tercera figura —el nosotros— imputa y culpa al victimario, está poniendo de relieve los contenidos normativos que sustentan y apoyan su acusación; está apuntando a la dimensión normativamente pública de la justicia (Sher, 2006; Scanlon, 2008).

Pero, otras veces, las víctimas no reclaman justicia, sino venganza, que es su reverso; la venganza es el reverso de la justicia porque la víctima se peralta en justiciera y reclama para sí el derecho exclusivo de re-hacer su mundo, el cual le fue dañado. Se toma, decimos, la justicia por su mano. También puede la víctima sentir resentimiento hacia quien la dañó. El obispo Butler —y tras él gran parte de la literatura anglosajona sobre el perdón— indicó, precisamente, que el perdón es la clausura del resentimiento (Butler, 1829; véase Griswold, 2007), algo que le parecía deseable o apreciable porque el dañado podía liberarse, precisamente, de la carga que el resentimiento le impone. El resentimiento, en efecto, liga al resentido a su herida, lo vincula al hecho de su herida y no parece permitirle liberarse y seguir su camino. El perdón —cuando sea posible— tendría, de nuevo, ese carácter liberador. Pero cabe también, además, que la voz de la víctima se dirija al nosotros reclamando el trabajo de la justicia, como acababa de indicar. Así lo concebiría normativamente una teoría del daño en la que la negatividad vivida por la víctima queda traspasada, por así decirlo, al nosotros. Pero es, entonces, cuando el problema del perdón se plantea con mayor nitidez: ¿es compatible, y cómo lo es, la demanda de justicia de la víctima, que implica a la tercera figura, al nosotros de la comunidad moral, con retener para sí el privilegio posible de su concesión de perdón? Antes de intentar avanzar en ese problema es conveniente que sigamos retratando con pincel más fino a las otras figuras.

El victimario, por su parte, puede empecinarse en su ciega y autocentrada perspectiva, puede seguir negando que lo que hizo fuera un daño, pues, argumenta, era un acto necesario —y lo argumenta acudiendo a la obediencia debida o a necesidad de preservar sana la propia pertenencia de raza, de religión o de clase— que no le permitió actuar de manera distinta a como lo hizo. En ese empecinamiento, el victimario sigue pensando el daño como mal —un mal menor, un efecto colateral, un mal necesario—, cuando no es, aterradoramente, sencillamente un bien para él, el bien de haber eliminado al mal, como sucedía en la inmunidad de la conciencia que parece suministrarle al victimario su condición de victorioso. Sigue, entonces, encastillado en negar lo que llamo la experiencia del daño. El combate contra el mal, contra las fuerzas del mal, es el combate contra ese encastillamiento en la necesidad y contra la negación de lo que la experiencia del daño reclama.

Pero el victimario puede, por el contrario, llegar a reconocer que pudo actuar de manera distinta a como lo hizo, que pudo no dañar, que su acción causó un daño y puede, entonces, arrepentirse (Tavuchis, 1991; Smith, 2008). El complejo arrepentimiento —que no analizaré en detalle aquí— establece, por una parte, la continuidad del yo del victimario y, por otra, establece una discontinuidad en su identidad moral; al hacerlo, el arrepentimiento parece la condición de entrada en la perspectiva de la justicia, en el nosotros. El reconocimiento de lo hecho lo descentra ahora hacia la comunidad y lo vincula a la víctima en una peculiar, nueva, simetría: si no puede, ciertamente, deshacer lo hecho y, por ello, permanece con respecto a la víctima en situación de asimetría, por otra parte, y al aspirar a pertenecer a la comunidad moral y política de la que ambos forman parte, aspira, también, a ubicarse con respecto a la víctima como copartícipe en la realización de la justicia. El arrepentimiento, de esta manera, parece indicar —como muestran los casos de los terroristas arrepentidos que piden perdón (Pascual Rodríguez, 2003; Del Barco y otros, 2013)— un perdón personal, cabalmente tal, pero también un perdón con dimensión pública —una dimensión o un paso en la re-constitución de la comunidad moral y política, un elemento de su logro de reparar la confianza pública y la solidaridad que de ella depende—.

¿Es posible, entonces, el perdón? No basta con ese desligamiento que el victimario hace de su pasado. Parece que se requerirían también dos condiciones ulteriores: por una parte, debería colaborar activamente en el resarcimiento del daño, reparando a la víctima y aceptando su particular responsabilidad en ello; por otra parte, el arrepentimiento no parece condición suficiente para que entre a formar parte del nosotros que es sujeto de la justicia. Acuden a la mente, de nuevo, los términos económicos del retribucionismo para intentar dilucidar lo que le quedaría pendiente. «Debe pagar su deuda a la comunidad», decimos y probablemente queremos indicar que, además de convertirse en miembro activo de la justicia que reparará, de la justicia que lo hará responsable, de la justicia que intentará que en el futuro aquello no se repita, habrá de mostrar signos eficaces de su arrepentimiento, de aquella peculiar discontinuidad de su yo. Muchos victimarios reclaman formas de castigo o de pena. Pero una teoría expresiva del castigo —aquella que entiende que el castigo es la expresión del repudio de la comunidad por lo hecho— podría entender, por el contrario, que el victimario reclamara la posibilidad de una expresión pública de su cumplimiento de las condiciones para entrar en el nosotros de la comunidad moral. Probablemente, esa expresión pueda considerarse equivalente a una petición de perdón, al menos de un perdón público. Pero, incluso, el cumplimiento de esas condiciones no equivale al acto comunicativo, preciso, específico, de petición de perdón a la víctima: un acto que nace de una demanda de perdón y que se responde, o no, con su concesión.

Ese acto, que traería el efecto de poner en manos de la víctima la decisión de perdonar o de no hacerlo, que reconoce, por tanto, su dependencia con respecto a ella, solo puede pensarse como una demanda personal que solicita, también, una respuesta personal. Es un acto de cualidad distinta al cumplimiento de las condiciones que harán posible la justicia.

De nuevo, parece que el perdón y la justicia, en tanto caminan juntos, son de tonalidad moral diferente. El perdón —como he apuntado— es un acto comunicativo y *performativo* a la vez: una solicitud de perdón —que presupone y expresa arrepentimiento— por parte de quien dañó y una respuesta performativa, el perdonar, por parte del dañado, una respuesta que puede demorarse, o quedar pendiente, incluso más allá del acto verbal de la concesión de perdón. Este acto comunicativo vincula a dos personas o hace personal una relación institucional o estructural. En eso, el perdón vuelve a diferenciarse de la justicia: el perdón retiene las perspectivas participantes de la primera y segunda persona, y en ellas se realiza, mientras que la justicia transforma esas perspectivas en una mirada normativa en la que también está, en primer plano, la perspectiva del nosotros, que es su sujeto. Ambas perspectivas no son opuestas, sino ortogonales. Las perplejidades que producen las relaciones entre el perdón y la justicia vienen, precisamente, de ese cruce de dimensiones.

Pero la historia que estoy relatando, el movimiento y el relato de las figuras de la experiencia del daño son todavía demasiado abstractos y hacen surgir muchas dudas. Ni la articulación de la voz de la víctima, ni su demanda de justicia, ni su resentimiento, ni su venganza son siempre reacciones y actitudes nítidas; se entremezclan y cada experiencia pone la letra pequeña, la letra definitiva, a esta gramática de la experiencia del daño. La víctima puede aspirar al reconocimiento de su condición, pero también a alguna forma de resarcimiento. Puede reclamar algo para que, desde su perspectiva, el victimario pudiera en alguna forma llegar a formar parte del nosotros, para poder convivir civilmente con él. La víctima puede, entonces, reclamar condiciones para, sin olvidar, perdonar. O puede, por el contrario, negar esa posibilidad e indicar que lo sucedido es, sencillamente, imperdonable; que sería necesario pensar las cosas de manera distinta y que el trabajo que la justicia reclama y la condición del perdón caminan senderos distintos. Qué quiera decir ella con eso, con el poner condiciones para el perdón o con indicar, en otros casos, que nada del perdón pudiera estar sujeto a condiciones negociables, es problemático tanto para ella como para el nosotros del que ella forma parte; porque cabe que la perspectiva de la víctima y la de la justicia —por mucho que ambas estén enlazadas en la manera que he dicho, la justicia que el nosotros lleva a cabo dando cuenta del daño que la víctima ha sufrido— no sean coincidentes. Las demandas de la víctima pueden ir más allá del camino que puede o debe andar la justicia; las exigencias de la justicia pueden,

por su parte, ser en exceso pesadas para la víctima, como cuando se le solicita, en un testimonio acusatorio, que vuelva a revivir el daño que padeció, algo que tal vez ella considera insufrible. Las relaciones, pues, de la víctima con el nosotros de la justicia no recorren un único camino ni van en una sola dirección. La víctima y el nosotros pueden adoptar diversas cadencias y la asimetría que siempre hay entre esas figuras, por la cual ninguna puede suplantar a la otra, hacen no lineal el trabajo del daño.

Por su parte, tampoco el victimario puede retratarse, como he hecho, en nítidas actitudes polares de negación y de arrepentimiento. El victimario puede haber pagado la pena que la sociedad le exige, haber sufrido las condenas que le impone la justicia, pero negarse al arrepentimiento. Al haber pagado su deuda, nada puede serle exigido socialmente, porque el derecho y la ley no intervienen en el ámbito subjetivo de la conciencia. Cuando es declarado culpable y cuando cumple su pena, la reconciliación del victimario con la sociedad parece cumplida. Por eso es, a la vez, aterrador y comprensible que muchos terroristas o victimarios que han pagado su pena, y porque no se arrepienten de lo hecho, no soliciten perdón. También puede suceder lo inverso, a saber, que su arrepentimiento no le evite, cuando existe pena capital, la muerte, aunque él sepa, e incluso sepa su comunidad, que ya es una persona distinta, que ha cambiado en su carácter o en su moralidad. Cada una de esas posibilidades, y otras muchas más, hacen del trabajo del daño, en el que la colaboración de voces parece requerir un acuerdo polifónico, un complejo proceso que permanece, con frecuencia, sin conclusiones y aún pendiente.

Porque notemos, además, que al indicar, como estoy haciendo, que las víctimas y los victimarios parecen remitirse, desde lugares distintos, a aquel nosotros sobre quien recae el trabajo de la justicia, sus distintas actitudes y reacciones inciden sobre cómo ese concernido nosotros puede actuar. Pero también el nosotros, por su parte, se declina, en sus emociones, en sus percepciones y en sus actos, en letra pequeña, en procesos más detallados y específicos. El nosotros se difracta en instituciones y prácticas, en organizaciones y políticas diversas. En lo que indicaba, el nosotros colectivo de la justicia opera con instrumentos y procedimientos diversos y pone en marcha, también, sus actitudes y respuestas por medio de diferentes instituciones. Juzga y castiga por medio del derecho y de los poderes judiciales, repara por medio de los poderes ejecutivos, fija los hitos de lo que no debiera repetirse por medio de proscripciones legales. Y sabemos que no siempre estas respuestas posibles consiguen sus fines ni siempre actúan en acuerdo. Se recordará que comencé sugiriendo una diferencia entre perdón y reconciliación. El primero, dije, se centra en la víctima y atiende a su dimensión personal, a la autoridad moral de la víctima; la segunda tiene que ver con la reconstitución moral y política de la comunidad. Ambas dimensiones, sin embargo, están entrelazadas. A las dificultades propias de la reconciliación

de una comunidad, habría que añadir, ahora, las dificultades propias de una comunidad que atiende a la demanda de justicia de las víctimas, a aquellas que he venido relatando en las últimas páginas. Es difícil, en efecto, que el nosotros concernido pudiera establecer su tarea propia de reconciliación si desconociera el cumplimiento de esas demandas. Pero, de nuevo, la experiencia del pasado siglo vuelve a plantear preguntas radicales respecto a esas demandas para las que no es fácil tener respuesta, para las que aún no disponemos de respuesta. Los grandes daños, los crímenes contra la humanidad, le plantean al nosotros tareas y demandas para las que solo de manera muy incoada o parcial parece tener respuesta.

Las tareas de la comunidad moral y política, en sus diferencias y contrastes, llevan a preguntarse sobre su mismo estatuto. Incluso el término genérico empleado —la comunidad moral y política— colapsa tareas diferenciales que remiten, quizás, a una unidad en este momento solo imaginada. Cabe pensar esa comunidad como un término que acumula distintas tareas de creciente complejidad, desde el Estado hasta la comunidad cosmopolita de la humanidad que se enfrenta a los crímenes contra ella. Para empezar, el Estado —que en sus distintos poderes ejerce formas de imputación, de reparación y de prevención—, y aunque no quepa resumir en él a la comunidad cívica que se articula en relaciones de confianza y de solidaridad, establece sus condiciones de posibilidad. Pero la responsabilidad del Estado por lesiones de derechos en el pasado —como en los casos de las dictaduras y del *apartheid* que estudia la justicia transicional— pone en evidencia que tampoco puede sustraérsele de esas dimensiones evaluativas y morales a las que pareciera aludir la confianza cívica. Para lo que es relevante en esta reflexión, el nosotros de la comunidad moral y política se difracta, por una parte, en instituciones, prácticas y políticas y se unifica, por otra, en el ejercicio de las formas de responsabilidad ante el daño. El nosotros debe constituirse, aunque sea diferenciadamente, como responsable ante el trabajo del daño, como un responsable al que se remiten las víctimas, los victimarios y las terceras figuras en las diversas guisas de la imputación, de la reparación, pero también de la comprensión y del concernimiento.

El carácter político de esa instancia común es también, pues, un logro en su responsabilidad, pero un logro pendiente mientras quede pendiente el trabajo del daño, incluso en los términos acotados de un momento o de una geografía específica en los que acontecieron los daños. En esos términos tiene pendiente la tarea de constituirse como una comunidad justa que establezca las condiciones estructurales en las que se hagan posibles la imputación de los responsables del daño, de la reparación de las víctimas y de la reconstrucción de la vida pública. Las bases sociales del autorrespeto, que mencionaba Rawls (1998) como uno de los cruciales bienes primarios de su liberalismo igualitario, apuntan en ese sentido: el establecimiento

de las condiciones estructurales para el desarrollo de las vidas no dañadas de las personas. Pero, probablemente, las experiencias del daño sean más exigentes en el tema del que nos hemos ocupado aquí: aunque la comunidad moral y política no sea una persona —y, por tanto, no puedan atribuírsele ni tareas ni autoridades como las que requiere el perdón—, tiene efectos sobre las formas y posibilidades del perdón. En términos positivos, poniendo las condiciones institucionales de justicia que hagan posible el perdón; en términos negativos, como señalé desde un inicio, a veces sustituyendo en los perdones públicos las tareas que, por el contrario, les corresponderían a las personas. Tras este análisis, los riesgos de perversión de las formas del perdón —por ejemplo, en las formas de clausura de las memorias colectivas del daño— no son riesgos del perdón, sino los riesgos y las responsabilidades de la comunidad moral y, en concreto, de la comunidad política que se expresa en el Estado.

Pero incluso la responsabilidad de la comunidad ante las experiencias del daño tiene otras dimensiones que están en otro lugar diferente a las del Estado o de la comunidad cívica, la sociedad civil, en las que se elabora crucialmente el daño. Cuando antes esboqué lo que entiendo como una teoría del daño, indiqué que la experiencia del daño, y su trabajo, es un largo proceso de aprendizaje, y que cuando se cumple, aunque sea parcialmente, es un logro. Es un proceso que intenta traer a la tierra de las acciones humanas lo que antes se presentaba como dotado de fuerzas meta-humanas, fueran estas pensadas en los términos trascendentes de la divinidad, la naturaleza o la historia. Esas fuerzas aparecían revestidas de absoluta necesidad y de una fuerza radical que desbordaba las acciones humanas y que desafiaba la comprensión. El trabajo del daño se resiste a esa fuerza, casi sublime, y a esa dificultad de comprensión. Precisamente indica que no hay inevitabilidad en lo acontecido cuando esto se concibe como daño. Desde él, aquel hecho, aquel compartimiento, pasaba a ser pensado como lo que podría no haber ocurrido, como lo que no debiera haber ocurrido y como lo que debería no volver a ocurrir. Pero ese proceso se topa, precisamente, con procesos y con hechos que aún se resisten a ser pensados como daños. Se nos siguen presentando, en la experiencia, como desbordando nuestros conceptos y nuestras comprensiones. Cabe decir que se nos presentan como formas de mal radical ante los que aún no disponemos de recursos, ni de comprensión ni de acción. Así sucede cuando percibimos los daños no solo en su dimensión local, específica, sino en sus ecos y sus efectos, en la dimensión global de sus significados. Algunas formas del daño —pensemos, obviamente, en los crímenes contra la humanidad y específicamente en los genocidios— conforman una geografía cosmopolita del mal. También cabe señalar que algunas experiencias históricas, como ha sucedido de manera significativa con el Holocausto, no solo son hitos en esa geografía cosmopolita, sino que se han convertido también en hitos de una suerte de elaboración

también cosmopolita de cómo abordar y elaborar esos daños. Si acentuamos el carácter procesual del trabajo del daño, podríamos pensar en esos males radicales como lugares en los que aún está pendiente, o en camino, el trabajo del daño, en los que aún está pendiente la justicia. Y está pendiente, cabe pensar, porque está pendiente de constituirse la comunidad moral, el nosotros, sobre cuyos hombros yace el peso de la realización de la justicia. Solo parcialmente, he dicho, ese camino ha sido andado o está siéndolo. No es fácil, tampoco, ni prever su resultado ni, menos aún, sus cadencias.

Pero, planteada así la cuestión, el perdón no sería algo imposible, sino, por así decirlo, también pendiente, como pendiente está la justicia. La posibilidad del perdón quedará pendiente mientras siga pendiente la tarea de la justicia. Y, en efecto, podrá plantearse el perdón solo cuando pueda realizarse la justicia. Y podemos, hipotéticamente, preguntarnos: si la justicia quedara cumplida en esos casos de mal radical, ¿sería posible y deseable el perdón? No tenemos, creo, respuesta. Pero queda aún espacio para una consideración final. El perdón es posible desde las personas como un acto comunicativo entre ellas —no solo en los errores, también tras el reconocimiento del daño realizado— y lo es porque la microfísica de los vínculos depende, precisamente, de las personas, de su capacidad de rehacer el sentido de la vida incluso cuando esta ha sido dañada en su mismo centro. Si nadie puede sustituir a la víctima en su capacidad de perdonar, tampoco nadie podría censurarla por hacerlo cuando sea el caso, cuando se den las condiciones que ella estime necesarias y suficientes para ello, cuando ella decida responder al acto que solicita perdón por medio del acto comunicativo de pedirlo y ella responda con el acto performativo de concederlo. El problema que el perdón le supone a una teoría del daño, como le suponía a Arendt, es que lo que podemos concebir en el plano de las relaciones entre las personas nos es difícil pensarlo en el plano de la comunidad. Y lo que pensamos en el plano de la comunidad no acaba de aprehender o de reducir a su lógica propia lo que las personas pueden realizar. Esos planos, esas lógicas, se cruzan ortogonalmente, no se identifican. Las personas tienen, como sujetos y agentes materiales y específicos que son, capacidades y potencialidades que no tiene la comunidad, que no es un sujeto ni un agente en el mismo sentido, que no es una persona. Las personas podremos perdonar, si es el caso; el nosotros solo puede, humanamente, insuficientemente, hacer justicia y proponer los caminos de la reconciliación. Cabría, también, pensar que el nosotros de la justicia pudiera, también, poner condiciones e incitar a que fueran posibles, cuando fueran justos, los perdones que las personas solicitamos y concedemos. De alguna forma, los ideales de la fraternidad y de la solidaridad, que pertenecen al lenguaje de lo colectivo, parecerían, también, ir en esa dirección.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2006). *Eichmann in Jerusalem*. Londres: Penguin.
- Butler, Joseph (1829). *Sermons*. Cambridge: Hilliard and Brown.
- Corbí, Josep (2012). *Morality, Self-knowledge and Human Suffering*. Nueva York: Routledge.
- Del Barco, Óscar y otros (2014). *No matar: sobre la responsabilidad*. Compilación de Pablo René Belzagui. Córdoba: Del Cíclope-Universidad Nacional de Córdoba.
- Derrida, Jacques (2003). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres: Routledge.
- Digester, Peter E. (2001). *Political Forgiveness*. Nueva York: Cornell University Press.
- Griswold, Charles L. (2007). *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Grover, Trudy & Wilhelm Verwoerd (2002). Forgiveness: The Victim's Prerogative. *South African Journal of Philosophy*, 2(3), 97-111.
- Pascual Rodríguez, Esther (2013). *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y exmiembros de ETA*. Santander: Sal Terrae.
- Rawls, John (1998). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Strawson, Peter F. (1978). *Freedom and Resentment and Other Essays*. Oxford: Routledge.
- Scanlon, Thomas (2008). *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sebald, Winfried Georg (2004). *On the Natural History of Destruction*. Nueva York: Random House.
- Sher, George (2006). *In Praise of Blame*. Nueva York: Oxford University Press.
- Smith, Nick (2008). *I Was Wrong. The Meanings of Apologies*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Tavuchis, Nicholas (1991). *Mea Culpa. A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford: Stanford University Press.
- Thiebaut, Carlos (2014). El relato del daño como historia natural: el caso de W. G. Sebald. *Boletín de Estética*, 11(29), 5-91.
- Verdeja, Ernesto (2009). *Unchopping a Tree. Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*. Filadelfia: Temple University Press.
- Walker, Margaret Urban (2006). *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Wiesenthal, Simon (1998). *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*. Nueva York: Schocken Books [traducción al español: *Los límites del perdón*. Barcelona: Paidós, 1998].

MEMORIA Y JUSTICIA. REFLEXIONES SOBRE LA JUSTICIA TRANSICIONAL Y LAS COMISIONES DE LA VERDAD

Reyes Mate, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Verdad y memoria están llamadas a prestar sus servicios al rescate de un proyecto democrático en el Perú

Salomón Lerner Febres

Es imposible no toparse con el concepto de justicia transicional cuando se transita actualmente por el amplio campo de la justicia penal. Se puede discutir sobre su novedad, pero no sobre su importancia. Si queremos garantizar el desarrollo de los derechos fundamentales, hay que tomarla muy en serio. Si queremos abordar con rigor la superación de un conflicto violento, es decir, si queremos poner bases sólidas para acabar con la violencia y que el pasado violento no se repita, tenemos que colocar en el epicentro de la escena a la justicia transicional.

Nadie discute su importancia, pero sí su novedad. Hay quien piensa que es una novedad absoluta en la historia del derecho, mientras que otros sostienen que la cosa viene de muy atrás. Puede que así sea, pero lo cierto es que hoy ha tomado una forma hasta ahora desconocida. Si en el pasado mandaban los intereses de los agentes políticos, hoy prima algo así como la justicia debida a las víctimas o, dicho de otra manera, la justicia frente a los crímenes perpetrados en un contexto de violencia o terrorismo.

1. ¿UNA JUSTICIA TRANSICIONAL DE LOS ANTIGUOS?

Hay quien, como Jon Elster, piensa que «la justicia transicional democrática es tan antigua como la democracia misma» (2006, p. 17). Es vieja esta figura jurídico-política, especializada en saldar cuentas con el pasado y que aparece en los momentos de transición de un régimen político a otro, por ejemplo, de la dictadura a la democracia. En la medida en que el nuevo régimen llega con pretensiones de justicia, tiene que habérselas con los atropellos del régimen anterior, sobre todo cuando este ha sido una dictadura.

Las reacciones del nuevo régimen ante las injusticias del antiguo han sido muy variadas. Los atenienses, por ejemplo, cambiaron de estrategia en menos de 10 años. La transición de la dictadura del Consejo de los Cuatrocientos a la democracia de Atenas, en 411 a. C., puso en marcha una justicia transicional dura y exigente, porque lo que buscaban los nuevos dirigentes era el castigo de los dictadores y la reparación del daño causado a los demócratas. Actitud muy diferente fue la que presidió la transición de la dictadura de los Treinta Tiranos a la democracia en el año 403 a. C. Fue una transición dispuesta a utilizar todos los medios a su alcance para lograr la reconciliación, de ahí el decreto de amnistía. Con la amnistía no solo se borraban los delitos cometidos, sino que se perseguía algo mucho más contundente, a saber, condenar a quien recordara. Prueba de la seriedad de la medida es esa pena de muerte que, según cuenta Aristóteles en *La constitución de Atenas*, fue aplicada a un exiliado recién llegado a Atenas que osó recordar sus males pasados. El resultado fue que «después de que este hombre fuera muerto, nadie más quebró la amnistía» (Elster, 2006, p. 29). La memoria resultaba letal para quien la practicara, pero no porque los recuerdos propios resultaran insoportables, sino porque la autoridad política no los toleraba, ya que había anclado la legitimidad de su poder en una supuesta «reconciliación nacional» que se sentía amenazada por la memoria de los crímenes cometidos por una de la partes «reconciliadas».

Suerte dispar corrieron, igualmente, las transiciones políticas que tuvieron lugar en Francia en el momento de la Restauración de 1814 y la de 1815. La primera fue blanda, pese a que la aplicaron los derrotados por la Revolución de 1789, los cuales volvieron sin haber aprendido nada ni olvidado nada del exilio. Tan blanda que permitió el regreso del propio Napoleón Bonaparte. No hubo juicios, ni justicia política, sino solo unas pocas purgas en la administración pública. La segunda Restauración fue mucho más dura, consciente de que la «mano blanda» había facilitado el resurgir de Napoleón.

Lo propio de esta vieja justicia transicional es que el pasado es visto desde la óptica del presente, es decir, desde los intereses presentes de los que ahora mandan. Si conviene, abrimos la mano y pasamos la página; si no conviene, que se paguen las culpas todas juntas. En esas prácticas se retuerce el derecho para complacer a los príncipes y nada hay que invoque el sufrimiento de las víctimas, sobre todo si estas ya no están ahí. Si el centro de gravedad de la justicia es el presente, será inevitable la querencia a pasar la página o a canjear justicia por paz.

Es difícil imaginar en esos casos a un juez que, sobre la base del mero derecho, aunque este sea el internacional, procese a un exmandatario del gobierno de otra nación, y que además lo haga contra la opinión de la fiscalía del propio país. Es inimaginable en esa justicia transicional de los antiguos un caso que se parezca

al procesamiento de Augusto Pinochet, llevado a cabo por iniciativa de un juez independiente, Baltasar Garzón, contra el parecer de los unos (la fiscalía española) y la indignación de los otros (el gobierno español y el chileno).

Si se juzga el pasado en función del presente, lo lógico es pasar la página. Esto interesa, desde luego, a los antiguos verdugos, pero también a los nuevos amos que valoran más la pacificación que la justicia. En ellos puede más el deseo de paz que el de hacer justicia con el pasado. Este mecanismo se observa, por ejemplo, incluso en los protagonistas de la Revolución Francesa, los cuales no castigaron a las antiguas cúpulas por delitos pasados ni compensaron al campesinado por lo que les habían robado. Los cargos presentados contra los aristócratas durante el Terror se basaron en lo que habían hecho después de la Revolución. Asimismo, sería inexacto decir que la abolición de los deberes feudales fue la «reparación de una injusticia pasada. Los decretos del 5 de agosto de 1789 apuntaban a eliminar la injusticia de cara al futuro, sin ninguna compensación adicional por injusticias pasadas» (2006, p. 66).

Como se pone el acento en la convivencia actual, el interés por las injusticias pasadas decrece conforme se alejen del momento actual. Hay un texto de John Stuart Mill, tomado de sus *Principios de economía política*, que expresa muy bien el fatal destino de la justicia transicional tal y como hoy la entendemos. Dice el filósofo inglés lo siguiente:

[...] después de algún tiempo, la tenencia que no fue cuestionada legalmente se convierte en un título de propiedad. Así ocurre en todo el mundo. Incluso en el caso de que la posesión fuere injusta, el despojo de los poseedores actuales —probablemente *bona fide*, después de transcurrida una generación—, haciendo revivir un derecho que ha estado oculto durante mucho tiempo, sería, por lo general, una injusticia mayor y casi siempre ocasionaría más daño público y privado que dejar sin expiar la injusticia original. Puede parecer un poco fuerte que un derecho que en un principio era justo desaparezca por el mero paso del tiempo; pero transcurrido cierto tiempo [...] la balanza de la injusticia se inclina hacia el otro lado. Sucede con las injusticias de los hombres lo que con los desastres de la naturaleza, que cuanto más se tarda en repararlos, mayores son los obstáculos para llevar a cabo la reparación, por las malezas que hay que arrancar o abatir» (citado en Elster, 2006, pp. 201-202).

Revolver el pasado puede suponer «una injusticia mayor que dejar sin expiar la injusticia originaria».

Este texto es muy significativo. El paso del tiempo se convierte en árbitro de la justicia, en principio de lo justo e injusto. La justicia tiene que luchar contra la historia. Parece entonces sarcástica la tesis hegeliana que entroniza a la historia como tribunal del mundo («*die Weltgeschichte als Weltgericht*»), porque la historia, el paso del tiempo, está preñada de olvido.

Pero, ¿es eso así? ¿El «paso del tiempo» borra realmente el pasado? Por «paso del tiempo» entendemos un espacio temporal en el que nadie ha querido hacer valer ese pasado injusto, de suerte que la historia de unos y otros se ha ido conformando sin que ese pasado haya tenido peso alguno. Y si, de repente, viene alguien y reclama unas tierras que robaron al bisabuelo o justicia por un asesinato perpetrado contra el abuelo, se le dirá que no es de este mundo, que está anclado en el pasado, como un espectro. Hacer caso a esas demandas es lo que, a los ojos de Stuart Mill, causaría una injusticia mayor que la que se quiere reparar.

El error de este planteamiento consiste en pensar que existe «un espacio temporal en el que nadie ha querido hacer valer ese pasado injusto». La víctima lo ha querido hacer valer, pero su voz era inaudible. Para ella, el tiempo no pasa, sino que está suspendido, esperando que se le haga justicia. Es verdad que la historia de unos y otros se ha conformado sin que ese pasado haya tenido peso alguno. La historia de España, durante el franquismo, se hizo sin que pesara la Segunda República; y, en el Chile de Pinochet, poco espacio podía haber para Allende, pero eso no significa que la historia real sea el tribunal de la historia.

La realidad es, en cualquier caso, algo más que lo que ha ocurrido de hecho, algo más que la pura facticidad. De la realidad forman parte los no-hechos: lo que pudo ser y no se permitió, incluso lo que tuvo lugar, pero fue derrotado y, así, sepultado por el peso de los triunfadores. Allende era el espectro de Pinochet, como la democracia lo era del franquismo. No hay que confundir ausencia con «espacio temporal» vacío. Gracias a esos espectros del pasado hoy hablamos, en España, más de República que de franquismo; y, en Chile, de Allende más que de Pinochet.

2. LA JUSTICIA TRANSICIONAL DE LOS MODERNOS

Si, como quiere Elster, incluimos en la historia de la justicia transicional estas prácticas políticas que tenían en cuenta los crímenes de los regímenes anteriores, pero que los enjuiciaban según la conveniencia del momento, habrá que distinguir entre la justicia transicional antigua y la moderna. Dónde colocar el corte, he ahí un tema harto vidrioso. Todo depende del criterio de división que adoptemos.

Si tomamos como criterio de división el derecho, es decir, la respuesta legal a los crímenes cometidos por un régimen anterior, tal y como hace Ruti Teitel (2011, pp. 135-173), podemos reconocer en la justicia transicional moderna en el siglo XX, el cual ha conocido un gran desarrollo de esa justicia, tres fases bien delimitadas. La primera se remontaría al Tratado de Versalles, con el que los aliados castigan a la Alemania que, al desencadenar la Primera Guerra Mundial, es culpable de los «daños y pérdidas infligidos a los gobiernos aliados». En ese caso, se recurre al derecho penal

internacional para castigar a un país entero y también para determinar responsabilidades individuales.

Pero es en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial cuando se despliegan las potencialidades de la justicia internacional. El buque insignia de esa práctica es el Juicio de Núremberg, el cual penalizó crímenes de Estado a partir de exigencias del derecho universal. Ese enfoque tuvo desarrollos tan decisivos como la regulación internacional de los conflictos armados y la Convención Contra el Genocidio de 1948 (p. 142).

La Guerra Fría supuso un freno a esta dinámica y hubo que esperar a la caída del muro de Berlín y al derrumbe de la Unión Soviética para que se iniciara una nueva modalidad de justicia transicional en el contexto de transiciones a la democracia a partir de regímenes totalitarios o represivos. Esto ocurrió con los nuevos Estados que emergieron de la descomposición del imperio soviético, pero también en muchos Estados de América Latina y África, alcanzados por la onda expansiva que vino de la ex Unión Soviética, sin olvidar casos como el de España y Portugal que tuvieron lugar en plena Guerra Fría.

Para esta segunda fase, desarrollada en tiempos de la Posguerra Fría, el modelo Núremberg no vale. Primero, porque las transiciones se hacen desde el propio país y, con frecuencia, por los mismos protagonistas del régimen anterior. Aunque el derecho internacional juega un papel, el acento es nacional. No se da la situación de vencedores y vencidos que explica el juicio de Núremberg. En segundo lugar, esas transiciones se hacen en situaciones precarias: un poder judicial sin suficiente autonomía, leyes de autoamnistía y sociedades profundamente divididas.

Aparecen entonces problemas transicionales que desbordan el campo de lo penal o jurídico, tales como sanar heridas, lograr la reconciliación o conocer la verdad de lo ocurrido con los desaparecidos. Son preocupaciones muy reales, pero que han sido consideradas ajenas del todo o en parte al derecho. Se produce entonces una extraña situación: se incorporan al lenguaje de la «justicia transicional» prácticas extrañas al derecho, como las comisiones de la verdad, pero al precio de «hacer concesiones cruciales al derecho» para poder llevarlas a cabo (p. 148).

Si el buque insignia de la primera fase era el Juicio de Núremberg, el de esta segunda son las comisiones de la verdad. Si lo que guiaba a la primera fase era la aplicación del derecho penal internacional, lo que guía a esta segunda fase es la atención a la pluralidad de daños causados por la violencia a la sociedad.

Esta situación incomoda al derecho porque entiende que, por un lado, «se sacrifica el objetivo de la justicia por la meta más modesta de la paz» (p. 153). Por otro lado, se canjea verdad por amnistía, como hizo la Comisión de la Verdad en Sudáfrica, algo que a los juristas les suena a impunidad. No solo se sacrifica el derecho a cambio

de la paz o la verdad, sino que se privatiza de alguna manera la justicia transicional al situar la reconciliación en el marco de un encuentro entre víctimas y victimarios.

Hay en esta fase una cierta desnaturalización de la justicia, al sustituir el rigor del derecho por un lenguaje moral o religioso —hablar de perdón, culpa, reconciliación—, lo cual transforma el derecho en una religión secularizada. Sin olvidar, finalmente, el atentado que todo esto supone contra el Estado liberal, el cual es el caldo de cultivo de una justicia independiente y universal. En esta fase, se introducen categorías teológicas en la esfera pública, lo que acarrea una privatización del derecho¹.

Todo esto ha permitido, por un lado, un desarrollo espectacular de la justicia transicional que implica a amplios sectores sociales y no solo a los jurídicos. Pero ello, para nuestra autora, ha ocurrido al precio de desnaturalizar la justicia, ya que con tantos elementos extraños al derecho no se sabe si todavía estamos en el terreno de la justicia o en el de la teología. Preocuparse por la verdad, el perdón o la culpa es digno de encomio, pero queda pendiente determinar si eso contribuye a resolver las injusticias cometidas o a distraerlas (p. 164).

Con el cambio de siglo, se produce un cambio de tendencia, lo que nos permite hablar de una tercera fase, caracterizada por la normalización de la justicia transicional. Ha dejado de ser un capítulo especial debido a situaciones excepcionales y se ha convertido en un aspecto necesario del Estado de derecho. Esa normalización de la justicia transicional tiene que ver con la normalización del conflicto, de la fragmentación política o de la debilidad de los Estados, en una palabra, con lo que constituye este mundo nuestro que camina entre la posmodernidad y la globalización. Cobra fuerza en nuestro mundo el derecho internacional humanitario, pero proyectado no solo hacia instancias internacionales como la Corte Penal Internacional sino también hacia los Estados.

Esta normalización de la justicia transicional no despeja todas las dudas del jurista en la etapa anterior. Porque, si ya no hay diferencia entre el funcionamiento del Estado de derecho en una sociedad democráticamente consolidada y otra en transición, lo que se desprende es una pérdida de rigor en la aplicación del Estado de derecho en una sociedad democrática consolidada. Al fin y al cabo, la justicia transicional va ligada a circunstancias políticas excepcionales, de ahí la flexibilidad en su aplicación; sin olvidar, por otro lado, todas esas adherencias metajurídicas con las que se ha cargado o recargado la justicia transicional en la etapa anterior (p. 169).

¹ Teitel invoca la autoridad de Habermas para denunciar estas prácticas. Es una invocación indebida, ya que Habermas defiende la presencia pública de toda voz social, incluida la de las tradiciones religiosas, a condición de que defiendan sus argumentos en un lenguaje comunicable (véase Mate, 2008).

3. LA CONTINUIDAD DEL ESTADO Y LA PARCIALIDAD REPRESENTATIVA DEL ESTADO: DOS PRINCIPIOS EXPLICATIVOS DE LA JUSTICIA TRANSICIONAL

Si nos preguntamos por la división en tres fases que propone Teitel, tenemos que decir que resulta paradójica. En efecto, si el criterio de análisis es el derecho, entonces tendríamos ante nosotros la curiosa paradoja de que lo más novedoso de la justicia transicional es lo que menos relación tiene con el criterio de la división en fases: el derecho. Ahora bien, el que categorías como perdón, paz, verdad o reconciliación casen mal con el derecho penal no significa que no tengan que ver con la justicia, al menos con el concepto filosófico de justicia.

Decir que esos elementos son extraños al derecho porque provienen de otras tradiciones de pensamiento, como la teología, no es decir mucho porque, como bien vio Hegel, la religión pertenece a la historia de lo racional y, sin ir tan lejos, el jurista Carl Schmitt reconoce que no hay una sola categoría política que no tenga un antecedente teológico. El problema no son los orígenes o el «pedigrí», sino la capacidad de metabolización de esas categorías en conceptos de justicia. La pregunta que nos tenemos que hacer es si la preocupación por la verdad o por la paz o por el perdón o por la reconciliación o por la culpa tienen que ver con la justicia o son meras prédicas morales. A nadie se le oculta que la respuesta depende de cómo entendamos la relación del derecho con la justicia: ¿agotan las leyes el campo de la justicia?, ¿cabe hablar de una relación entre justicia y verdad o justicia y paz o justicia y culpa? Volveremos luego sobre ello.

Para poder explicar la novedad de la justicia transicional importa aclarar cómo se hace presente la víctima y no solo el crimen o, mejor dicho, tenemos que entender que el crimen, la figura jurídica central en el derecho penal, emerge de la mano de la víctima, que es el sujeto real de la justicia. Pues bien, la visibilización de la víctima tiene que ver con el Estado, con un cambio en la apreciación del Estado. Ese cambio tiene dos movimientos que son producto de experiencias políticas históricas y que podemos agrupar en torno a estas dos proposiciones: (1) el principio de la «identidad o continuidad del Estado» y (2) el principio de la «parcialidad representativa del Estado».

- (1) Lo que dice el primer principio es que «el Estado continúa siendo el mismo, a los efectos del ordenamiento jurídico internacional, cualquiera que sea el cambio o cambios ocurridos en su organización interna» (Chinchón Álvarez, 2009, p. 343). Consecuente con este principio, Napoleón declaró, cuando se hizo con el poder, lo siguiente: «asumo la responsabilidad de lo que ha hecho Francia desde los tiempos de Carlomagno hasta Robespierre» (véase Arendt, 1999, p. 9).

El Estado español o brasileño es el mismo aun cuando en un tiempo haya tomado la forma de un gobierno dictatorial seguido de otro democrático. Y esto vale particularmente para los compromisos internacionales, de suerte

que, si nos preguntamos qué papel debería jugar el derecho internacional en un proceso de transición, habría que decir que «el mismo que si ese proceso no se hubiera iniciado, no se estuviera desarrollando o no hubiera culminado con mayor o menor éxito» (Chinchón Álvarez, 2009, p. 344). Los cambios de gobierno no modifican la responsabilidad adquirida. Esto significa que los procesos de transición no son circunstancias que justifiquen lasitud alguna en el cumplimiento de las obligaciones legales. Si no se cumplen, no es porque la justicia decaiga, sino porque la violencia —cualquiera que sea su forma: presión militar o flojera de los jueces— lo impide. Tampoco vale decir que las obligaciones derivadas del derecho internacional afectan solo al tiempo político llamado de transición, de suerte que, una vez cancelado oficialmente este, lo que entonces no se cumplió debe declararse periclitado. Si el Estado no fue capaz de juzgar a los torturadores en su momento, habrá que esperar tiempos mejores, pero lo que no se puede es pasar la página una vez concluida oficialmente la transición política. A esas formas de prescripción, amnistías o leyes de punto final habrá que decir lo que estableció la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), a saber, que

considera que son inadmisibles las disposiciones de amnistía, las disposiciones de prescripción y el establecimiento de excluyentes de responsabilidad que pretendían impedir la investigación y sanción de los responsables de las violaciones graves de los derechos humanos tales como la tortura, las ejecuciones sumarias, y las desapariciones forzadas, todas ellas prohibidas por contravenir derechos inderogables reconocidos por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (véase Chinchón Álvarez, 2009, p. 351).

La voluntad de los políticos que pilotan una transición no puede suspender la responsabilidad de los jueces que tienen que cumplir las leyes vigentes. La transición política no puede ser un tiempo de rebajas legales. Como dicen el ex fiscal anticorrupción Carlos Jiménez Villarejo y el magistrado Antonio Doñate, al analizar la sentencia del Tribunal Supremo español (27 de febrero de 2012) contra el juez Garzón, la judicatura española se negó a aplicar las normas positivas, vigentes cuando se produjeron los hechos, que la obligaban a perseguir los delitos. Muchos de los crímenes franquistas siguen impunes porque contravinieron leyes republicanas y acuerdos internacionales vigentes cuando los golpistas atentaron contra la legalidad en vigor. A su vez, no hay que olvidar, por un lado, acuerdos internacionales como «la cláusula Mertens»², ni, por otro lado, que, de acuerdo con el derecho

² La cláusula Mertens dice que «los pueblos y los beligerantes quedan bajo la salvaguardia y el imperio de los principios de derechos de gentes». Véase Jiménez Villarejo & Doñate Martín (2012, pp. 209 y ss.).

internacional humanitario, hay delitos que por su gravedad son siempre perseguibles. Si los jueces no cumplieron con su papel, y se sumaron incondicionalmente, salvo excepciones, al proyecto de olvido de los políticos, no fue en nombre de la legalidad, sino en su contra. En modelos de transición política «a la española»³, la primera víctima no es la justicia transicional, sino la justicia *tout court*. Si fuera para recordar estas obviedades, no tendría sentido hablar de justicia transicional. Si se habla de ella, es porque hay algo más que la pura legalidad. Es porque el Estado tiene que hacerse cargo de una responsabilidad política de la que es necesario hablar.

Hannah Arendt entiende que es necesario hablar de una «responsabilidad colectiva» para designar ciertas encrucijadas políticas que quedan fuera del campo «legal» y de lo «moral». Aunque lo legal y lo moral son bastante distintos, tienen, sin embargo, en común que «hacen siempre referencia a la persona y a lo que la persona ha hecho» (Arendt, 1999, p. 9). No cabe hablar, pues, de legalidad o moralidad colectivas. Para que haya responsabilidad colectiva han de darse dos condiciones: a saber, que se haga responsable a alguien de algo que no ha cometido y que se dé su pertenencia a un grupo, pertenencia que un acto de su voluntad no puede disolver. Pues bien, este tipo de responsabilidad es siempre política, tanto si aparece en la forma más antigua de una comunidad que hace suyo lo que alguien haya hecho en particular (matar al padre), como si la responsabilidad colectiva deriva de que alguien ha hecho algo en nombre de esa comunidad a la que pertenece (matar en nombre del «pueblo vasco»). La comunidad hace suyo lo que se haya hecho en nombre de ella. La responsabilidad colectiva alcanza a todas las comunidades políticas: toda nación, todo gobierno, recibe un patrimonio que hace suyo. Y esto vale incluso para los gobiernos revolucionarios que, más allá de sus diferencias, están atados por la continuidad del Estado. El que recoge este principio es Napoleón, en la ya citada frase de «asumo la responsabilidad de lo que ha hecho Francia desde los tiempos de Carlomagno hasta Robespierre». Esta frase afirma que lo que aquellos hicieron también lo hicieron en su propio nombre, pues él pertenece a esa nación en cuyo nombre lo hicieron. Se impone, entonces, distinguir bien entre responsabilidad política y culpabilidad moral o legal, sin que se contradigan.

³ Así lo reconoce Jon Elster: «El caso español es único dentro de las transiciones a la democracia, por el hecho de que hubo una decisión deliberada y consensuada de evitar la justicia transicional». Elster menciona la amnistía parcial de 1976, que implicó la salida de presos políticos; así como la Ley de Amnistía de 1977, ley de punto final para evitar procesamientos de los miembros del régimen saliente (2006, p. 81).

Existen, sin embargo, casos en los que los criterios morales y los políticos entran en conflicto. Es lo que ocurre en los casos que dan origen a la «responsabilidad colectiva»: son hechos en los que uno no ha participado, pero de los que se derivan responsabilidades que le atañen por pertenecer a ese colectivo. La responsabilidad se deriva del hecho de que ese colectivo, o quien lo representa, ha tomado decisiones que han resultado fatales para terceros. El que yo no haya participado directamente o me haya mostrado indiferente o, incluso, que lo haya reprobado en la intimidad, no me exime de responsabilidad por lo hecho y tampoco, por tanto, por la reparación.

Más allá de los agentes directamente implicados —víctimas y victimarios—, hay un deber de justicia que alcanza al conjunto de la sociedad y que tiene por objeto los daños personales y sociales derivados de aquellas acciones que se hicieron en nuestro nombre. Esta justicia puede tomar múltiples formas: desde las comisiones de la verdad hasta actuaciones artísticas que recuerden injusticias concretas o cobardías colectivas, pasando por relatos que cuenten la fragilidad de un patrimonio acumulado bajo el lema «el robo es punible; el fruto del robo, sagrado».

- (2) El otro factor que interviene es el descubrimiento de «la parcialidad representativa del Estado moderno». El hombre moderno o ilustrado entra en la escena histórica armado de una convicción innegociable, a saber, la idea de que el ser humano, por ser racional, posee una dignidad en virtud de la cual no obedece ninguna ley salvo la que se dé simultáneamente a sí mismo. El hombre ilustrado no acepta más ley que la que él se da, es decir, es al mismo tiempo legislador y súbdito. Está, pues, guiado por la firme convicción de que cualquiera que sea la institución política que se dé, tiene que estar fundada en su autonomía, en una decisión libre.

Hegel da un paso más e identifica esa institución con el Estado, al que otorga la insuperable distinción de ser una «totalidad ética», una expresión que suena grandiosa, aunque un tanto paradójica: al fin y al cabo, ética remite a libertad y eso parece casar mal con la idea de totalidad. Pero, si Hegel arriesga tanto con el lenguaje, es porque considera que, con la figura del Estado, el ser humano alcanza la cima de la construcción política, pues el Estado consigue conciliar los intereses de los individuos con el de la comunidad. El individuo hará bien en someterse a los mandatos del Estado porque lo que en el fondo hará es proteger sus propios intereses. Hobbes había dicho algo parecido, aunque con un lenguaje mucho más descarnado o materialista, al plantear en el *Leviatán* el pacto social entre el Estado y los individuos: estos entregan al Estado el monopolio de la violencia a cambio de que proteja sus vidas y haciendas.

Con estos materiales se ha construido la virtud del patriotismo, en cuyo nombre tantos miembros del Estado han entregado sus vidas por un presunto bien común. Las guerras se han alimentado con estas ideologías. Pero cabe preguntarse si esas muertes o sacrificios por la patria significaban de alguna manera la realización de los sacrificados.

Puesto que estamos ante una figura superior, adornada con el título de «totalidad ética», habrá que preguntarse si la construcción de los Estados y su mantenimiento han respondido a esa máxima exigencia. El Estado, ¿ha representado los intereses de todos o de una parte? Para Hegel, el gran defensor del modelo, el asunto está claro: los Estados se han construido, primero, excluyendo a unos, considerados extraños, y sacrificando a otros, que eran de los nuestros. La historia, que es una forma abstracta de nombrar los procesos de construcción de los pueblos, es como una inmensa ara sacrificial en el cual «han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos» y ante la que «siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?» (1970, p. 35; 2005, p. 144). Lo llamativo no es la pregunta final, sino lo que dice antes, a saber, que la historia se ha construido sacrificando la dicha de los pueblos, la sabiduría política y la virtud de los ciudadanos. Y eso le sorprende porque esa brutalidad no le parece propia del *homo sapiens*. Está claro que aquí Hegel no se inventa nada, sino que resume la historia de la violencia.

Lo que pasa es que a Hegel el asombro humanitario le dura dos páginas, porque enseguida zanja el asunto: las víctimas son el precio del progreso y como este es indiscutible, las víctimas son insignificantes. ¡Qué le vamos a hacer! *¡Vae victis!* Hay una parte de la sociedad para la que el Estado no ha sido representativo, es decir, no ha cumplido su papel y se le pueden pedir responsabilidades. Walter Benjamin radicaliza la crítica al decir que «para los oprimidos el estado de excepción es permanente». Hay una parte de la sociedad para la que el Estado, incluso el Estado de derecho, no es significativo. Viven, al interior del mismo, bajo la cláusula del estado de excepción, es decir, viven privados de sus derechos porque estos han sido suspendidos para ellos.

El Estado, tanto en su versión hobbesiana como hegeliana, ha invisibilizado a las víctimas.

Estos dos momentos —me refiero al «principio de la identidad o continuidad del Estado» y al de la «parcialidad representativa del Estado»— aclaran mejor la aparición reciente de la justicia transicional.

El primero de esos principios explica la responsabilidad del Estado que ha sobrevenido al tiempo de dictadura, por ejemplo, frente a hechos que ni él ha cometido ni han tenido lugar en su tiempo. El Estado democrático es, sin embargo, responsable de los crímenes pasados porque la responsabilidad no deriva exclusivamente de los actos libremente realizados, sino que hay también responsabilidad por la herencia recibida. No se trata de sentirse competente para tomar decisiones políticas sobre hechos que pesan sobre el presente (eso sería restaurar el modelo antiguo de justicia transicional), sino de saberse legítimamente interpelado por las injusticias pasadas.

El segundo principio afecta a la sociedad. No hay razón de Estado que dispense a la sociedad de su derecho a pedir cuentas al Estado (o a las instituciones del Estado) o a tomar a iniciativa para que se reparen daños pasados. Es lo que en España, por ejemplo, está ocurriendo con las Asociaciones para la Recuperación de la Memoria Histórica: piden al Estado y piden a los jueces que, en nombre de leyes internacionales vigentes, exhumen e identifiquen cadáveres que yacen en fosas comunes desde hace más de 70 años.

Desde este doble supuesto se abre considerablemente el marco de la justicia transicional, puesto que debería hacerse cargo de todos los daños causados que no hayan sido objeto de la justicia. Los daños son múltiples y esto explica las muchas variantes de la justicia transicional. Para quien pone el acento en conocer los hechos, prima el derecho a la verdad; para otros, que ponen el acento en la convivencia, la justicia se convierte en un momento de reconciliación; y, para aquellos para quienes lo decisivo sea el castigo al culpable, la justicia transicional es sobre todo derecho penal.

4. MEMORIA Y JUSTICIA TRANSICIONAL

Lo que sí se puede decir es que los contenidos de la justicia transicional están muy ligados a la memoria de la injusticia. Mientras mayor sea el músculo anamnético, más ambiciosa será la justicia transicional. Y la más constreñida será aquella que identifique la justicia con el derecho penal. Expliquemos esto.

- (1) La legalidad no explica, por sí misma, ni el gesto de Napoleón, asumiendo una responsabilidad histórica, ni tampoco la figura de la comisión de la verdad, con la que la víctima busca saber lo que pasó o que le pidan perdón.
- (2) Hay un desplazamiento de la justicia: del castigo al culpable a la atención a las víctimas. No hay que entenderlo como impunidad, sino como forma más ambiciosa de justicia.
- (3) Procede, entonces, a partir del daño a la víctima, el cual es múltiple. La violencia política ejercida por regímenes totalitarios, por ejemplo, provoca daños individuales, pero también sociales.

- (4) Hacer justicia en esos casos implica depurar responsabilidades penales, morales y políticas. Las responsabilidades penales y morales, aun siendo diversas, tienen en común el ser individuales e intransferibles, por eso hablamos de culpa. Culpables son los individuos. La justicia penal se substancia ante un tribunal competente y la moral ante el tribunal de la conciencia.
- (5) Los daños sociales convocan responsabilidades que afectan a un conjunto de ciudadanos, es decir, que no son necesariamente individuales y que son transferibles de una generación a otra.
- (6) Los daños a la sociedad que ha podido causar la violencia represora suponen no una forma menor de justicia, sino una mayor. Esta afirmación nos remite a un debate antiguo sobre la naturaleza del crimen: un atentado contra la ley o contra la sociedad. De la respuesta que demos depende que entendamos la justicia como restauración de la autoridad de la ley («dejando caer sobre el autor todo el peso de la ley») o reconstrucción del daño hecho a la sociedad (fundamentalmente, el crimen divide y empobrece a la sociedad). Es el debate entre Kant y Hegel (véase Mate, 1991, pp. 62-71). El peligro que encierra es interpretar, en el caso de Kant, la justicia como mera punición del culpable y, en el caso de Hegel, como impunidad.
- (7) Lo decisivo en estos conflictos es la memoria de las víctimas, lo que no implica olvido de la ley, sino reconocimiento de que tanto la construcción del derecho, en particular, como la de la historia, en general, se han construido invisibilizando el sufrimiento de una parte de la sociedad. Hay una parte de la sociedad a la que no alcanza el derecho y contra quien va la lógica de la historia. No alcanza el derecho, en efecto, a los oprimidos para los que «el estado de excepción es permanente», según declara Benjamin en la Tesis Octava. Y contra aquella parte de la sociedad va la lógica con la que se construye la historia, a saber, el progreso que da por descontado que se produzcan víctimas
- (8) Las víctimas no son el precio de la paz, sino el sujeto de la paz. Y lo son en tanto en cuanto se las considera sujetos de la injusticia o de la violencia injusta. No cabe canjear paz por justicia, ni paz por verdad. Eso sería confundir paz con olvido. La memoria de la injusticia es capaz de relacionar paz y verdad con justicia. La memoria de las víctimas significa, en efecto, no solo la *centralidad de la víctimas* al momento de impartir justicia, sino también reconocer que nuestro presente, tan democrático como quiera verse, es el resultado de un acuerdo o consenso logrado sobre mucho sufrimiento fundamentalmente invisibilizado, esto es, significa reconocer que la historia se ha construido sobre el *olvido de las víctimas*.

Todo se ha sacrificado a la paz. Y la paz es un valor político supremo porque supone la negación de la violencia. Pero conviene entenderla bien. La paz no puede ser vista solo como el sometimiento callado a los violentos o a los militares o a los golpistas venidos a menos pero con capacidad de maniobra. Tampoco, claro, como el olvido de la injusticia. La paz debe significar la renuncia a la violencia a la hora de construir la realidad. Pero eso solo es posible si reconocemos la violencia pasada perpetuada luego bajo formas más flexibles que han dado paso a la transición.

Ese reconocimiento de la violencia subyacente es un ejercicio de verdad: por eso hay que reconocer el peso de la violencia. Y es también un ejercicio de justicia, siempre y cuando se reconozca la injusticia cometida, incluso más allá de toda posibilidad de reparación. La memoria de la injusticia es un momento esencial de esa justicia, sin olvidar que hay formas de sanción social contra el crimen distintas a la pena de cárcel.

- (9) Nada de esto es impunidad, aunque, al introducir la verdad y la memoria como momentos de la paz, podemos modular de muchas maneras la práctica de la justicia, sobre todo de la justicia penal. Contribuye más a la justicia el reconocimiento del daño causado que el castigo en la cárcel.
- (10) El objetivo de la memoria de las víctimas es la paz, efectivamente, pero entendida como un proceso que pasa por la reparación de lo reparable y la memoria de lo irreparable; por el reconocimiento del daño causado (arrepentimiento); por la petición de perdón; y por una buena dosis de generosidad.

Se lo debemos a las nuevas generaciones, a las mismas a las que se dirigía Manuel Azaña, el presidente de la Segunda República Española, quien, al año de comenzar la Guerra Civil, se dirigió a sus compatriotas pidiendo «paz, piedad, perdón»⁴. Abogaba por la paz, que era el objetivo prioritario. Y la veía como consecuencia de un perdón. Había que perdonar porque había una culpa, ya que quien recurre a las armas para solucionar un conflicto político siembra el mundo de sufrimiento. Azaña reconoce en los muertos de la Guerra Civil a verdaderos héroes. Pues bien, incluso esos, los héroes, son culpables y tienen que pedir perdón. Y, finalmente, la grandeza de la compasión que nos invita a fijarnos en el sufrimiento ajeno más que en el propio.

⁴ Decía Azaña: «es obligación moral sacar de la musa del escarmiento el mayor bien posible. Y cuando la antorcha pase a otras generaciones, piensen en los muertos y escuchen su lección: esos hombres han caído por un ideal grandioso y ahora que ya no tienen odio ni rencor, nos envían el mensaje de la patria que dice a todos sus hijos: paz, piedad, perdón» (discurso radiofónico de 18 de julio de 1938).

Este intento de abrir la justicia transicional a dimensiones que desbordan el código penal porque tienen en cuenta la dimensión moral y social de la violencia se alimenta de ideas antiguas y prácticas modernas, como las que han llevado a cabo las comisiones de la verdad. Por ejemplo, la Comisión de la Verdad del Perú, creada el día 4 de junio de 2001 por el gobierno de Valentín Paniagua Corrao y presidida por Salomón Lerner Febres.

Cuando el profesor Lerner ha echado la vista atrás para analizar el trabajo de la Comisión, quedan claros algunos aspectos de capital importancia. En primer lugar, la centralidad de las víctimas. Aquí las víctimas no son tomadas por el precio de la historia, sino que representan el lugar desde el que se ha de juzgar la historia. Y hace una apreciación del mayor interés: «en sociedades donde campea la desigualdad, la violencia afecta también de manera diferenciada a las personas» (2006, p. 118). En el caso peruano, las víctimas pertenecían en su mayor parte a las capas más humildes, campesinos y pastores indígenas, olvidados por el Estado e ignorados por el ciudadano. Estas víctimas no solo se enfrentaron a la indiferencia de buena parte de la sociedad peruana, sino a la sevicia de los terroristas que decían defenderlos.

Esa centralidad de la víctima no incita a trocar justicia por venganza, sino por civilidad y mejora democrática. Solo en la medida en que reconozcamos el daño social que provoca la victimización de los más débiles, podremos construir un modo de convivencia que no se sostenga sobre la opresión de una parte de la sociedad. Hay, además, indicaciones del valor cívico de las víctimas. En un momento, Salomón Lerner recuerda un dato elocuente, a saber, «la impresionante frecuencia con la cual las víctimas invitadas por la Comisión reclamaban, a manera de resarcimiento, mejores oportunidades de educación para sus hijos» (2006, p. 129).

También es significativa la relación que establece entre pasado y futuro, es decir, entre la justicia para las víctimas del pasado y la posibilidad de un mejor futuro democrático para el país. Eso lo lleva a proponer a la Comisión que no solo investigue hechos (algo imprescindible), sino que los interprete para precisar el alcance de sus daños (necesario hacer justicia) y saque las consecuencias para el futuro. Por eso, la Comisión extrae del sufrimiento de las víctimas una serie de lecciones o recomendaciones dirigidas a las generaciones presentes y futuras con las que fundamentar un sistema de convivencia que no solo evite errores pasados, sino que, sobre todo, sea cualitativamente mejor. Entre ellas figura «la preservación de la memoria histórica», esto es, la conciencia de que la violencia pasada no estaba escrita en los astros, sino que fue obra humana; la no impunidad, porque el que se hable de dimensiones morales o sociales del crimen no significa que se borre la responsabilidad penal; la reparación de lo reparable y la memoria de lo irreparable; la necesidad de reformas institucionales dirigidas a lograr la independencia del poder judicial, el sometimiento de las fuerzas

y cuerpos de seguridad al poder civil o la mejora del sistema educativo. Finalmente, la reconciliación. Una comisión de la verdad puede abrir heridas, pero su objetivo es cerrarlas de verdad y no en falso. Lo que busca es la reconciliación y eso significa recuperar para la sociedad a esa parte hasta ahora olvidada, además de victimizada por la violencia, pero también recuperar a los victimarios y a quienes de una manera u otra los han hecho posibles. Por eso el repaso del presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú a los trabajos de la Comisión acaba hablando de perdón como virtud cívica. De ese perdón al que se refería Arendt como condición de «un nuevo comienzo» y que solo es posible si quien fuera verdugo reconoce la gravedad del daño causado y pide una segunda oportunidad para demostrar que, además de hacer el mal que hizo, es capaz de integrarse fraternalmente en un proyecto político.

Al profesor Salomón Lerner le debe mucho la reflexión que, desde muchos puntos del planeta, se esfuerza por construir un mundo mejor escuchando el sufrimiento de las víctimas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1999). Nazismo y responsabilidad colectiva. Traducción de Agustín Serrano de Haro. *Claves de razón práctica*, 95, 4-11.
- Chinchón Álvarez, Javier (2009). Formulando las preguntas correctas sobre los problemas de cumplimiento de las obligaciones de investigar, juzgar, sancionar y reparar los crímenes pasados. En Jessica Almqvist y Carlos D. Esposito (coords.), *Justicia transicional en Iberoamérica* (pp. 343-367). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Elster, Jon (2006). *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, XII*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza.
- Jiménez Villarejo, Carlos & Antonio Doñate Martín (2012). *Jueces, pero parciales. La pervivencia del franquismo en el poder judicial*. Barcelona: Pasado & Presente.
- Lerner Febres, Salomón (2006). La memoria, la justicia y el rescate del proyecto democrático: reflexiones a partir de la violencia en el Perú. *Tribuna Americana. Revista de Reflexión política*, 6, 116-131.
- Mate, Reyes (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Mate, Reyes (2008). La religión en una sociedad postsecular. *Claves de Razón Práctica*, 181, 28-33.
- Teitel, Ruti (2011). Genealogía de la justicia transicional. En Félix Reátegui (ed.), *Justicia transicional. Manual para América Latina* (pp. 135-171). Brasilia: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil.

VERDAD Y TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

Diego García-Sayán, presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos

Luego del colapso del régimen autocrático en el Perú a fines de noviembre del año 2000 y la instalación del gobierno de transición —en el que tuve el honor de acompañar como ministro de Justicia al presidente Valentín Paniagua y a Javier Pérez de Cuellar, presidente del Consejo de Ministros—, no eran aún tiempos en los que se usara de manera rutinaria el concepto de *justicia transicional*. Pero era eso lo que se estaba haciendo desde el primer día del gobierno de transición, procurando, de un lado, destejer la telaraña que habían dejado la corrupción y el autoritarismo y, por el otro, restablecer una justicia independiente y construir un estilo transparente de ejercicio de la función pública.

Los resultados fueron espectaculares en la lucha contra la corrupción. Se desmontó por medios judiciales —de independencia recién reasumida— una red de crimen organizado que se había apropiado de la conducción del Estado. Simultáneamente, se dio curso a que operaran instituciones judiciales independientes para investigar y, de ser el caso, sancionar las graves violaciones a derechos humanos cometidas durante la década de 1990.

Como lo ha expresado Salomón Lerner Febres, sobre el período de transición peruana iniciado a fines del año 2000, este «fue o pudo ser [...] una de esas circunstancias, no muy frecuentes en la vida de una sociedad, en las cuales la política se revela como una potencia de creación de lo inexistente y lo deseable, distinta de un entendimiento de ella como simple tramitación de lo existente y lo posible» (2008, p. III). En ese contexto, fue decisión temprana del gobierno de transición abrir la discusión en el país sobre una posible «Comisión de la Verdad» y dar posteriormente los pasos para su creación e instalación.

Los 10 años del autoritarismo que se adueñó del Perú habían dejado un saldo muy negativo en lo que respecta a derechos humanos y estándares democráticos. Las estructuras legales e institucionales habían sido progresivamente demolidas con el afán de perpetuación en el poder y de multiplicar lo que probó ser uno de los regí-

menes más corruptos de la historia del Perú. En ese contexto era, digamos, «normal» que los derechos humanos —como concepto y como política— no ocuparan un lugar en la agenda gubernamental y, si ello ocurría, era, en todo caso, para adversarlos y aniquilarlos.

Parte de la amplia gama de decisiones y acciones que se adoptaron durante el gobierno de transición fue dar los pasos que culminaron con la creación e instalación de la Comisión de la Verdad en junio de 2001. Tuve el privilegio de desempeñar un activo papel en ese objetivo, por encargo del presidente Paniagua, así como en el de trasladarle a Salomón Lerner, en nombre del gobierno, la propuesta de que él se integrara a la Comisión de la Verdad como su presidente. La historia es breve, pero intensa, y vale la pena recordarla.

El gobierno de transición llevaba a duras penas un par de semanas de funciones, pero el tema de «la verdad» de lo ocurrido en 20 años de violencia y de la necesidad de responder a esa interrogante lo tuvimos presente desde las primeras conversaciones en el despacho del presidente Paniagua. Técnicamente existía, por cierto, la posibilidad de proceder a la inmediata constitución e instalación de una Comisión de la Verdad por decisión del gobierno. Sustentaban eso la obvia necesidad de que el pasado reciente de horror no quedara silenciado y el país pudiera contar con una sistematización y aproximación seria a la verdad de lo ocurrido.

Se decidió recorrer, sin embargo, un camino distinto, que consistía en poner en marcha un mecanismo participativo nacional de consulta para determinar si la sociedad peruana consideraba importante y prioritario contar con una Comisión de la Verdad. A fines de la primera semana de diciembre de 2000, concordamos con el presidente Paniagua en crear e instalar el denominado «Grupo de Trabajo Interinstitucional» para que formulara propuestas legislativas y administrativas sobre el eventual establecimiento de una Comisión de la Verdad. Se constituyó el Grupo de Trabajo con representantes de los Ministerios de Justicia, Interior, Defensa, Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano, la Defensoría del Pueblo, la Conferencia Episcopal Peruana, el Concilio Nacional Evangélico del Perú y la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

El grupo se puso de inmediato en funcionamiento y promovió un amplio proceso participativo en todos los rincones del país. Se llevaron a cabo, durante tres meses, centenares de reuniones y asambleas de consulta con organizaciones de la sociedad civil y del Estado, así como con expertos nacionales e internacionales. Se consiguió, para este último efecto, el concurso de la comunidad internacional para apoyar la presencia en el Perú de los principales protagonistas de las comisiones de la verdad más significativas en la reciente historia, como fueron, entre otros, algunos ex integrantes de las respectivas comisiones de Sudáfrica o de Chile.

En general, se recogió el clamor a favor de que se creara y pusiera en funcionamiento una Comisión de la Verdad, aunque, por cierto, eran muy variadas y diversas las propuestas sobre sus atribuciones y objetivos. A fines del mes de marzo de 2001, el grupo de trabajo entregó el resultado de sus indagaciones y, junto con ello, el primer borrador del decreto supremo que finalmente se adoptaría el 4 de junio de 2001. En el ínterin —y en medio de la campaña electoral presidencial en la que saldría elegido Alejandro Toledo—, los candidatos presidenciales se dirigieron en una misma comunicación formal y por escrito al gobierno respaldando la idea de constituir una Comisión de la Verdad.

Con esos antecedentes y elementos de información y de juicio, se revisó el proyecto y se fue progresivamente afinando, de manera que pudiera ser aprobado por el gabinete en pleno, aunque formalmente pudiera haber sido encaminado a través de una norma del sector justicia. Coincidimos con el presidente Paniagua en que era esencial, sin embargo, que el tema fuera abordado y resuelto por unanimidad por el Consejo de Ministros en pleno y que fuera ese el espacio en el que semanas después se designaran a los integrantes de la Comisión. Estuvo desde el inicio presente, pues, la inquietud de trazar un rumbo para el establecimiento de la verdad de lo que había pasado en el largo período de violencia interna iniciado en 1980 con la irrupción del terrorismo senderista en Chuschi, Ayacucho. Se dieron los pasos que el contexto aconsejaba para tener la certeza de la legitimidad social y política de la idea, pues la jurídica estaba ya muy clara.

Creada la Comisión de la Verdad, la designación de sus integrantes, y, en particular, de su presidente, pasaba a ser un asunto medular. La idea era que la composición de la misma fuera definida en el Consejo de Ministros, por las propuestas que allí se formularan, lo que en efecto ocurrió. Eran días y semanas complejos pues se acercaba la culminación del gobierno de transición que culminaría sus funciones transfiriendo la presidencia de la República al recién electo Alejandro Toledo. La designación de los integrantes de la Comisión era un fundamental tema pendiente y se llevó a cabo el 6 de julio. Todos los ministros podían llevar propuestas —y varios lo hicieron— pero la de su presidente era, acaso, la medular.

Junto con el presidente Paniagua, deseábamos alcanzar al Consejo de Ministros, para su consideración, la propuesta para la designación de la persona que encabezaría la Comisión de la Verdad. Si bien todos los integrantes de la Comisión deberían tener «reconocida trayectoria ética, prestigio y legitimidad en la sociedad» e identificación «con la defensa de la democracia y la institucionalidad constitucional», estas eran particularmente relevantes en su presidente. Salomón era en ese momento rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Lo conocía bien, pues había sido mi profesor de filosofía en la Facultad de Letras de la PUCP a fines de la década

de 1960 y, desde que nos conocimos, valoré su alta calidad intelectual y su compromiso con los valores democráticos. Paniagua, por su lado, tenía en alta estima la figura y trayectoria de Salomón, a quien también conocía y respetaba.

Procedí a cumplir con el honroso encargo de convocar a Salomón a mi casa y de transmitirle, «sin anestesia», la idea del presidente y mía de que estábamos interesados en proponerle se incorporase como presidente de la Comisión de la Verdad. Estábamos Salomón y yo en la sala de mi casa cuando escuchó la propuesta. Luego de la primera reacción de sorpresa ante la invitación, fue muy grato escuchar su reacción positiva. Así, cuando se discutió días después la composición de la Comisión de la Verdad en el Consejo de Ministros, fue gratificante constatar una votación unánime a favor de Salomón y la presidencia que ejerció posteriormente.

El conjunto de integrantes fue escogido en la misma sesión del Consejo de Ministros, cuidando su composición plural y las altas calificaciones morales y profesionales de las personas. Entre ellos, se incluyó a destacados científicos sociales, ex rectores universitarios, una abogada que había sido congresista y ocupado posición de responsabilidad en el gobierno de Fujimori y un alto representante del sector evangélico. En su ampliación, durante los primeros meses del gobierno de Toledo, se añadió, entre otros, a un general en retiro de las Fuerzas Armadas.

Lo que vino después —la ampliación de la Comisión y su conversión en Comisión de la Verdad y Reconciliación, los miles de testimonios que se recogieron de víctimas de la violencia, la presentación y publicación del informe y la subsecuente incompreensión e intolerancia frente al mismo desde algunos sectores— es historia conocida y no corresponde tratarla en estas líneas. Nadie podría pretender, evidentemente, que todo lo que se pueda decir sobre el período de violencia quedó allí dicho ni que —como cualquier análisis sobre el pasado— no pueda haber otras versiones muy legítimas de lo que ocurrió.

Lo que sí corresponde mencionar aquí y resaltar es que la preparación y presentación del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) fue un aporte importante para el conocimiento de lo que pasó y para las bases de políticas de reconocimiento y reparación de las miles de víctimas generadas por las acciones del terrorismo y por violaciones de derechos humanos. En ese proceso fue particularmente destacable el carácter plenamente participativo del mismo en la búsqueda de testimonios y relatos. Estos fueron fundamentales tanto para la búsqueda de información como, principalmente, para que gente «sin voz», cuyo drama había sido ignorado y silenciado, tuviera en los diferentes foros a lo largo y ancho del país la oportunidad de dar su testimonio en público y de que miles de personas pudieran escucharlo. En todo ello, merecen especial reconocimiento Salomón y todos los que integraron la CVR.

Dicho proceso contribuyó —sin usar esos términos— a la justicia transicional en el Perú, aportando con ello una experiencia importante para América Latina y el mundo. El proceso de preparación del informe y el informe mismo de la CVR, presentado en 2003, así como los pasos que se dieron desde el Estado en el terreno de la justicia y los modestos e iniciales en el de reparación de las víctimas, fueron, en este orden de ideas, algo muy importante en la transición democrática latinoamericana. Todo ello tuvo lugar en el tiempo concentrado de los pocos meses que corrieron desde noviembre del año 2000.

1. LA HETEROGENEIDAD DE LAS TRANSICIONES

Las transiciones democráticas a lo largo de las últimas décadas han revestido toda suerte de características, modalidades y resultados. En general, es conceptual e históricamente imposible determinar «modelos» o procesos estándar que deriven en clasificaciones esquemáticas y simples. Esto es así porque las *transiciones*, en sí mismas, distan de ser un concepto unívoco en cuanto a constituir un formato de transición de una cosa determinada estándar a otra diferente, también estándar. Así como hay transiciones de dictaduras o autoritarismos hacia sistemas democráticos, las hay, también, de conflictos armados internos —o internacionales— hacia la construcción de la paz, así como puede haber situaciones de transición de un contexto de colapso o disrupción del Estado e instituciones, en general, hacia la reconstrucción —o construcción— de una institucionalidad. Cada uno de esos procesos ha obedecido históricamente a cursos particulares y sus contenidos muchas veces se han hecho, como diría Machado, «al andar».

Vistas en su conjunto la mayoría de transiciones en el siglo XX, a la luz del prisma de los conceptos e instrumentos jurídicos del siglo XXI, muchas veces el balance podría acabar siendo menos optimista de los que se pudieron hacer en los momentos en los que esos procesos de transición se produjeron. Así, por ejemplo, algunas transiciones de la guerra a la paz luego de conflictos internacionales o nacionales podrían dejar, retrospectivamente, la sensación de que algo les pudiera haber faltado en cuanto a justicia, verdad o reparación. Sin embargo, la verdad histórica da cuenta de que en los procesos sociales y políticos reales su contenido, sentido y resultado no responden a un diseño de «laboratorio» o de gabinete, sino que son el resultado en claroscuros de lo que resulta de una compleja mezcla de expectativas y posibilidades y de resultantes de las articulaciones entre los actores sociales y políticos y las correspondientes correlaciones de fuerzas.

Lo que es cierto, sin embargo, es que en el devenir histórico de la variedad de esos procesos se han ido desprendiendo ciertas constantes que han demostrado ser útiles

y convenientes para avanzar. A partir de ellas se fue gradualmente construyendo el concepto de justicia transicional. En ella, el componente de *verdad*, en sus distintas acepciones posibles, resulta esencial.

La experiencia peruana de transición democrática, que permitió dejar atrás la autocracia cleptócrata del fujimorato, hacia la apertura y consolidación democrática que lideró Paniagua, es uno de los procesos transicionales en los que varios aspectos de la «verdad» emergían como una necesidad y como una respuesta. En los años que siguieron a este y a otros procesos transicionales se iría construyendo la conceptualización actual de justicia transicional.

2. LOS DIVERSOS COMPONENTES

El paradigma de la justicia transicional ha emergido en distintas circunstancias y con modalidades siempre únicas y particulares. En general, sea que se tratase de tránsitos de la guerra a la paz, de la dictadura a la democracia o del caos a la institucionalidad, el valor fundamentalmente atropellado en esos procesos de guerra, autocracia o caos fueron siempre los derechos humanos.

Es a partir de la complejidad de efectos así producidos, y de la vastedad de retos que ello plantea, que la experiencia histórica va generando preguntas y respuestas sobre cómo asumir esos retos de manera constructiva y efectiva. Es así que se fue construyendo la conceptualización de la justicia transicional, dentro de la cual son fundamentales los componentes que tienen que ver con el acercamiento a la verdad de lo que ocurrió en la situación de que se tratase.

Pero es esencialmente en contextos de tránsito del autoritarismo a la democracia que se han ido generando iniciativas para poder poner en marcha respuestas adecuadas que permitan avanzar hacia la democracia y la reconciliación con justicia, verdad y reparaciones a favor de las víctimas. Por cierto, los formatos institucionales y el tipo de retos que se plantean en el terreno de los contenidos específicos de la justicia transicional tienen particularidades en cada caso, como es evidente. Es muy distinto, por ejemplo, el marco de una transición de una dictadura o régimen autocrático hacia la democracia del que se puede dar en el proceso social e institucional del tránsito desde un Estado fallido o colapsado. No solo porque en este último caso las instituciones prácticamente no existen —o han dejado de funcionar—, sino porque todo ello suele tener un impacto dramático sobre la economía, la producción y el acceso a los más elementales bienes y servicios. Lo que en ese contexto pueda esperarse de la justicia transicional, en consecuencia, es distinto, pues se trazan límites más evidentes a la construcción de institucionalidad democrática, al impulso a los procesos judiciales, así como a las comisiones de la verdad y a las reparaciones. Lo que puede haber funcionado en un contexto, pues, puede ser inviable en otro.

Sin embargo, las experiencias históricas de las últimas dos décadas permiten avanzar en la construcción de una suerte de definición de justicia transicional en la que, como fácilmente se puede ver, el componente de «verdad» es uno medular. En ese orden de ideas, se podría trabajar operacionalmente con la definición de justicia transicional vigente en la Organización de las Naciones Unidas a partir de un informe del secretario general del año 2004. En dicho texto se define a la *justicia transicional* como «toda la variedad de procesos y mecanismos asociados con los intentos de una sociedad por resolver los problemas derivados de un pasado de abusos a gran escala, a fin de que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación» (p. 6) en tres áreas —justicia, verdad y reparación—, a las que algunos han añadido la de «depuración»¹.

En cualquier caso, se está ante algo que dista de ser un complejo proceso «técnico», o que pudiera ser circunscrito al ámbito de lo jurídico. Se trata más bien de un escenario en el que se requiere que desde el Estado y la sociedad se impulsen procesos convergentes que permitan generar espacios para los tres ingredientes esenciales e interdependientes de la justicia de transición —justicia, verdad y reparación— como el «paquete» de la reconstrucción democrática y la reconciliación.

3. LA VERDAD

En ese amplio y complejo contexto, los derechos de las víctimas empiezan —y terminan— siendo el componente esencial y transversal que enlaza la justicia con la verdad y el conjunto de reparaciones, abriendo el camino, así, según sea el caso, a la reconstrucción democrática y/o a la reconciliación. Solo la interconexión integral de medidas en favor de las víctimas le da pleno sentido, en ese orden de ideas, a cada uno de los componentes interconectados de la justicia transicional. Los cuales, vistos aislada y fragmentariamente, solo serían un esbozo de respuesta frente a las necesidades de la sociedad.

En ese contexto, asumida la relevancia, en la justicia transicional, de la investigación y sanción judicial de las graves violaciones de derechos humanos, en adición a la «verdad judicial» derivada del accionar de los tribunales (nacionales o internacionales), el amplio espacio de la verdad ha tenido y tiene en las comisiones de la verdad un elemento contributivo decisivo y fundamental. Sea para llenar vacíos y/lentitudes de la maquinaria judicial, o para ofrecer espacios participativos a la sociedad en los que la verdad de cada cual pueda ser narrada y conocida. Espacios en los que —como ocurrió, por ejemplo, en la experiencia sudafricana— los responsables de atrocidades

¹ Término que en inglés se conoce como *vetting*.

las admitan y den información sobre las mismas (por ejemplo, la ubicación de fosas o entierros clandestinos), expresen arrepentimiento y pidan perdón a las víctimas.

En este sentido, pues, el medular componente de una verdad, en cuya constitución participen las víctimas, es complementario a la justicia penal —no compite con ella— y a la «verdad judicial» derivada de ella. Esto es así, entre otras razones, porque narrar la verdad «provee un reconocimiento con características que [...] si bien difícilmente revelan hechos que eran previamente desconocidos, aun así constituyen una contribución indispensable al reconocimiento oficial de los hechos», como argumenta Thomas Nagel, citado por el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, Pablo de Greiff (2012, p. 43).

Como lo ha señalado el mismo De Greiff, las comisiones de la verdad «han demostrado ser capaces de hacer contribuciones significativas a procesos de transición en los más de 40 países que han instituido comisiones desde el decenio de 1980» (2013, p. 7). Para alcanzar el ambicioso objetivo de la «reconciliación social», es necesario que las instituciones establecidas sean «confiables y que incorporen verdaderamente la idea de que cada persona es un titular de derechos» (p. 15). En el caso de una comisión de la verdad, se requiere, entre otras cosas, una adecuada selección de los(as) comisionados(as) y el adecuado personal y recursos (p. 18). Por cierto, un aspecto crucial a ser resuelto previamente es el del carácter «nacional» o «internacional» de la comisión.

Hay muchas y muy variadas experiencias en este terreno que deben ser cuidadosamente analizadas y tenidas en cuenta para cada caso específico. Se abren muchas opciones y varios abanicos de posibilidades que van desde una comisión enteramente internacional en su composición (por ejemplo, la de El Salvador) hasta otra enteramente nacional, como ha sido hasta la fecha el caso de las experiencias sudamericanas. En el medio caben varias posibilidades «mixtas» en las que, por ejemplo, se dé una combinación de integrantes locales con internacionales. Como en lo demás, en esto no hay «modelos» a seguir.

Coincido con De Greiff en su comentario sobre la relevancia de destacar y tomar en cuenta la perspectiva «desde las víctimas», cuando señala que «las persecuciones penales, particularmente considerando su escasez [...], pueden ser, no obstante, interpretadas por las víctimas como una medida de justicia, como algo más que buscar “chivos expiatorios”, si están acompañadas de otras iniciativas de búsqueda de la verdad» (2012, pp. 37-38).

No obstante, debe tenerse en cuenta que la búsqueda y narración de la verdad no tiene por qué quedar constreñida a una comisión de la verdad o a entidades semejantes. Siendo un ingrediente esencial de los procesos judiciales en el contexto de las políticas

y metas de la justicia transicional, la «verdad judicial» puede ser también un resultado muy importante de esos procesos y, como tal, interactuar con otros procesos de narración de la verdad. Ello, especialmente, si se imagina o avizora procesos judiciales en los que pueden ser analizadas atrocidades masivas en un contexto más amplio de narración de verdad y de reconocimientos de responsabilidad por los perpetradores.

4. LOS RESULTADOS ESPERADOS

Para transitar a la democracia, construir institucionalidad con participación y sentar bases para la reconciliación se debe y puede agotar todos los medios disponibles, pues se trata de un derecho de la gente y, paralelamente, de una obligación de los Estados y de la comunidad internacional. En este proceso de transición, las medidas derivadas de la justicia transicional pueden ser ingredientes fundamentales en el logro de los mencionados propósitos. Es ese el contexto en el que el ingrediente «verdad» adquiere pleno y fundamental sentido. Por cierto, a mayor intensidad de un conflicto, deterioro de la institucionalidad y niveles de polarización, los retos a la justicia transicional son exponencialmente más grandes.

Contribuir a la reparación de las víctimas, al acceso a la verdad y demás medidas de justicia transicional son metas ostensiblemente instrumentales para alcanzar el objetivo de la democracia y la reconciliación. Todo ello, por cierto, debidamente enlazado e interactuando con medidas de fortalecimiento y reforma institucional, para lo cual son indispensables claras y sostenidas políticas públicas en esa dirección. Las medidas de justicia transicional son, en este orden de ideas, un ingrediente —poderoso y fundamental— cuyo sentido y eficacia histórica dependerá, a fin de cuentas, del rumbo general de la sociedad y de las políticas públicas que prevalezcan. En resumen, la promoción y fortalecimiento de la democracia es «otro objetivo final de la justicia transicional» (De Greiff, 2012, p. 52), teniendo en cuenta que las medidas de justicia transicional no traen inercialmente la democracia.

La narración y sistematización de la verdad y los procesos judiciales contra la impunidad con las debidas garantías —con las particularidades que corresponda en los procesos de paz negociada— pueden contribuir al entendimiento ciudadano de las propias responsabilidades y retos, tanto en el plano individual como en el de la comunidad. Más allá de ello, apuntalan la legitimidad y sustento social de programas y políticas de reparación que pueden ser muy complejos y costosos si se trata de enfrentar herencias de muy graves y masivas violaciones de derechos humanos.

Al final del día, sin embargo, la clave de un proceso que realmente conduzca a una democracia estable y participativa supone tomar los pasos graduales y apropiados para construir un sistema político en el que se garantice la participación y el pluralismo.

Esos son procesos muy difíciles de empezar y sostener, pero un sistema político tal acaba siendo, a fin de cuentas, uno de los grandes logros sustantivos derivados de los esfuerzos encaminados a la búsqueda de verdad y de la puesta en funcionamiento de los otros ingredientes de la justicia transicional.

BIBLIOGRAFÍA

- De Greiff, Pablo (2012). *Theorizing Transitional Justice*. En Melissa S. Williams y otros (eds.), *Transitional Justice* (pp. 31-77). Nueva York-Londres: New York University Press.
- De Greiff, Pablo (2013). *Informe del relator especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, Pablo de Greiff (A/HRC/24/42)*, 28 de agosto. <http://www.un.org/es/comun/docs/index.asp?symbol=A%2FHRC%2F24%2F42&Submit=Buscar&Lang=S>
- Lerner Febres, Salomón (2008). A cinco años de la presentación del *Informe final* de la CVR del Perú. En Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú*. Lima: Comisión de Entrega de la CVR.
- Secretario general de las Naciones Unidas (2004). *El Estado de derecho y la justicia de transición en las sociedades que sufren o han sufrido conflictos*. Informe al Consejo de Seguridad (S/2004/616), 3 de agosto. <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/2004/616>

LA VIDA DEMOCRÁTICA COMO PARTICIPACIÓN SOCIAL PLENA

Gianfranco Casuso, Pontificia Universidad Católica del Perú

El discurso político se ha visto considerablemente enriquecido en los últimos años con una serie de conceptos que, entretanto, han pasado ya a formar parte de nuestro vocabulario habitual. Así, no es extraño escuchar de boca de políticos, politólogos y periodistas (los de profesión y los autodenominados) palabras tan familiares como enigmáticas en las que una ambigua erudición y el más elemental sentido común se mezclan y confunden. Términos como desarrollo humano, conflicto social, desigualdad y últimamente también inclusión (y su tan temido contrario: la exclusión) son algunos de los que han ido creciendo en popularidad al punto de haber sido necesaria la creación de ministerios y organismos estatales especializados en satisfacer las nuevas tendencias. Estas nociones, por otra parte, se han abierto paso ganando terreno a otras ya casi olvidadas como la justicia, la redistribución o, incluso, la libertad. Y junto a ellas, además, han comenzado a asomar tímidamente otras de más nuevo cuño, como el reconocimiento o la interculturalidad, que sin ser todavía tan populares, bien podrían llegar a convertirse en los nuevos *trending topics* de nuestros próximos gobiernos. Pero más allá de la popularidad que puedan ganar estos distintos términos en uno u otro momento, lo cierto es que todos ellos suelen estar referidos a una serie de ideales estrechamente emparentados, los cuales encuentran su unidad en la defensa de un único tipo de organización política conocido como *democracia*. La democracia parece representar, de este modo, el horizonte común e incuestionable al cual todos los demás ideales aceptados como válidos y necesarios para la convivencia pacífica parecen aludir. Así, desarrollo e inclusión no se conciben si no es en referencia a su rol para lograr una sociedad «más democrática», como —de modo correspondiente— los conflictos, la desigualdad social y la exclusión suelen verse como obstáculos que amenazan la realización de dicha forma de vida.

En la primera parte de este trabajo, quisiera ahondar en estas intuiciones generales para tratar de descubrir qué se halla detrás de nuestra tendencia a defender la forma de vida democrática como la mejor posible. Al hacer esto no pretendo dar una definición categórica de la democracia, sino, más bien, suponiendo que existe ya una serie

de precomprensiones acerca de lo que esta representa (o debe representar), deseo reconstruir, sin violentarlo, el núcleo de verdad presente en ellas con el propósito de ofrecer un cuadro articulado y sistemático del asunto. Creo, en efecto, que resultará mucho más útil partir del uso común de los términos para intentar aclarar su significado, antes que proceder desde conceptos abstrusos que posiblemente terminarían por oscurecer el panorama antes que revelar alguna verdad. En una segunda parte, llevaré a cabo algunas reflexiones acerca de los sentidos en que la exclusión puede considerarse como un obstáculo para la vida democrática. Concluiré mostrando el rol de la crítica como una práctica social inherente al concepto mismo de democracia y, como tal, necesaria para su realización.

1. ¿POR QUÉ DEFENDER LA DEMOCRACIA?

En las sociedades occidentales contemporáneas —herederas de los ideales de la Modernidad y la Ilustración— suele haber cierto acuerdo general al afirmar las ventajas de la democracia frente a modos alternativos de organización política. Así, por ejemplo, hay un consenso tácito en torno al vínculo entre la defensa de las libertades individuales clásicas (de propiedad, de expresión, de reunión, de contrato, etcétera) y el desarrollo económico de un país. Asimismo, se asume que para una auténtica autorrealización personal se requiere ciertas condiciones materiales, sociales y culturales mínimas. Estas ideas forman parte del imaginario social relativo a nuestra comprensión de lo que significa vivir en una sociedad justa, moderna y libre.

Como he indicado, quisiera tomar como punto de partida algunas de nuestras intuiciones acerca de las bondades de la democracia para profundizar en su significado y modos de realización. Empezaré, pues, por lo más simple: por la idea ampliamente extendida de que la democracia es algo valioso y que debe ser defendido a toda costa. Ni bien enunciadas estas propiedades, surge la pregunta acerca de qué queremos indicar realmente cuando sostenemos lo ventajoso de la democracia y la preferimos por sobre otras formas de asociación. Diré, para comenzar, que la afirmación de que la democracia es positiva, que es un modo de vida *bueno*, puede entenderse por lo menos en dos sentidos, lo cual da lugar, a su vez, a dos formas distintas de *justificarla*. Podemos hablar, por una parte, de una justificación *instrumental* y, por otra, de una justificación *intrínseca* (sobre esta distinción, véase Cohen, 1989).

Una justificación es *instrumental* cuando aquello que se defiende, que se considera como *válido*, lo es fundamentalmente en función de su rol como *medio* para alcanzar una meta ulterior que tenemos por valiosa y que representa el auténtico objetivo de nuestras acciones. Así, por ejemplo, cuando el desarrollo económico a nivel macro o el bienestar para la mayoría de la población (sea esta real o una ficción estadística)

son concebidos como el verdadero fin de la sociedad, y cuando valores como el respeto a la libertad de empresa y a la libre elección, o derechos individuales como los que garantizan la defensa de la propiedad privada y la acumulación del patrimonio son vistos como el medio más idóneo para alcanzar aquellos fines, entonces, estamos hablando de una comprensión *instrumental* de la democracia, puesto que esta representa justamente un *instrumento* para la realización de otros fines (véase Arneson, 2003; Dworkin, 2000; Van Parijs, 1996).

Ahora bien, cuando defendemos el valor *intrínseco* de algo, estamos reconociendo ya a ese algo como el fin mismo. De este modo, si pensamos en el valor intrínseco de la democracia, suponemos que es su *ejercicio* —y no solo sus *consecuencias*— lo que es deseable y digno de valoración, algo por lo cual vale la pena luchar. En este caso, la democracia no se busca únicamente porque nos permita alcanzar un fin posterior —no es, en ese sentido, solo el *medio* para lograr alguna otra cosa considerada buena—, sino que ella misma es lo que constituye la *meta*, esto es: lo que merece ser realizado por sus virtudes *inherentes*. Puede decirse, incluso, que la democracia sería valiosa porque no hay otro modo de lograr lo que ella permite alcanzar. En este sentido, ella es irremplazable (véase Waldron, 1999; Young, 1990, 2000; Habermas, 1998; Bohman, 1996).

Lo dicho hasta el momento no se aleja, en realidad, demasiado de la concepción tradicional —de sentido común, podríamos decir— de la democracia. No obstante, si bien puede quedar más o menos clara la importancia de esta cuando se la concibe como un medio o instrumento para la realización de otras metas, no es igualmente claro qué es aquello que constituye su valor intrínseco, aquello que vuelve a la democracia irrenunciable y absolutamente necesaria por sí misma. La pregunta puede, pues, formularse así: ¿qué es lo que la democracia permite alcanzar que no puede ser logrado de ninguna otra manera, aquello que constituye su esencia misma y no representa solo un fin distinto para el cual la democracia es un simple medio? A continuación, quiero desarrollar algunas ideas procedentes de distintas teorías democráticas contemporáneas para intentar responder a estas preguntas y proporcionar, así, una visión más integrada de lo que la democracia implica.

1.1. Democracia y Liberalismo

Una de las teorías democráticas más difundidas durante el siglo XX fue el *Liberalismo*. Si bien existen diferentes versiones de este, por motivos de espacio voy a concentrarme solo en los rasgos comunes subyacentes a todas ellas. Básicamente, lo que el Liberalismo sostiene es que la *justicia* es un asunto político o, mejor aún, que su realización concierne a la estructura política básica de la sociedad: así, una sociedad que quiera ser llamada *justa* y mantenerse como tal a lo largo del tiempo, debe estar sostenida sobre instituciones y principios políticos lo suficientemente imparciales

para proteger y salvaguardar por igual la multiplicidad de intereses y la diversidad de concepciones culturales que conviven en ella. La idea de base es que la política representa el medio para que todos los ciudadanos —sin importar sus distintas perspectivas culturales o idiosincráticas— puedan perseguir sus metas sin la intromisión de agentes externos, sean estos otros ciudadanos o el mismo Estado a través del ejercicio ilegítimo del poder (véase Habermas, 1999; Honneth, 2000; Forst, 1993). Esta corriente afirma que debe existir un consenso o núcleo político fundamental que garantice el respeto igualitario a la diversidad cultural y personal. Con esto se confiere primacía a las así llamadas *libertades negativas*, las cuales representan precisamente aquel núcleo político básico. Estas libertades negativas están encarnadas, sobre todo, en derechos de protección al individuo, el cual —se asume— es capaz de decidir en su foro interno —de manera privada— qué curso debe tomar su vida. En este caso, son los *intereses particulares* aquello que pone en marcha el sistema político. En otras palabras, se parte de lo que cada persona o grupo quiere alcanzar aisladamente para, por medio de las herramientas que la política proporciona, buscar hacerlo realidad (véase Downs, 1957).

El problema con todo esto —y esa es una de las críticas principales al Liberalismo— es que la democracia, más que un conjunto de prácticas colectivas y acuerdos consensuados sobre el mejor modo de convivir pacíficamente, se vuelve aquí un simple *cálculo estratégico* acerca de cómo conseguir lo que cada uno *ya* considera bueno para sí mismo (sobre los problemas de esta concepción, véase Elster, 1997). Según esto, la actividad ciudadana se reduce a una lucha por ocupar posiciones en el aparato político-administrativo y participar, así, de una cuota de poder. Ello concuerda, pues, con la afirmación de una naturaleza *individualista, solipsista* —antes que *dialógica*— del ser humano; premisa que es ciertamente cuestionable desde un punto de vista antropológico. Por lo demás, al ser el sistema político considerado simplemente como un *medio* para satisfacer los intereses definidos en privado, se estaría privilegiando el rol *instrumental* de la actividad ciudadana, descuidando el valor *intrínseco* del proceso democrático.

1.2. Democracia y deliberación

Otra corriente contemporánea sumamente sugerente es la llamada *Democracia deliberativa*, teoría de muy antiguas raíces históricas que encontró su expresión más acabada en la teoría comunicativa de Jürgen Habermas¹. Esta posición surge, de hecho, como un intento de mediar entre el debate abierto por la publicación,

¹ La versión más acabada se encuentra en Habermas (1998). Un buen compendio que ilustra desarrollos posteriores de la democracia deliberativa es el libro editado por James Bohman y William Rehg (1997).

en 1971, del libro de John Rawls *A Theory of Justice* y que encontró en las diferentes posiciones comunitaristas a sus principales contrincantes (para una excelente revisión de este debate, véase el libro editado por Honneth, 1993). *Justificación y fundamentación* son las palabras clave de esta posición. Esto significa que las prácticas, normas e instituciones de una sociedad se consideran válidas solo cuando pueden ser adecuadamente justificadas y fundamentadas mediante un proceso público de deliberación, el cual debe llevarse a cabo bajo ciertas reglas que garantizan tanto la imparcialidad y la equidad del proceso, como la inclusión y el respeto de todos aquellos concernidos por las cuestiones debatidas. Tal forma de deliberación pública es, por lo demás, un tipo particular de actividad social que posee un valor por sí mismo, en la medida en que, mediante su realización, los participantes se reconocen mutuamente como capaces de guiar su propia vida de manera autónoma, así como capaces —en tanto seres racionales— de articular razones y presentar argumentos a favor o en contra de los temas discutidos (véase Forst, 2007). Se trata, pues, de una forma de garantizar el respeto por lo que los otros pueden decir y por cómo pueden colaborar efectivamente a la solución de problemas sociales comunes. Esto aboga ciertamente a favor del *valor intrínseco* del proceso democrático. Pero, a la vez, al estar los *resultados* de la deliberación orientados a mejorar las condiciones de vida de los participantes, puede decirse que también el *rol instrumental* de la democracia está siendo garantizado (véase Forst, 2011, pp. 141 y ss.).

1.3. Democracia como participación social

Un punto de inflexión en relación con el clásico debate entre Liberalismo y Comunitarismo (que encontró una vía de escape en la Teoría deliberativa de la democracia) está representado por la llamada democracia como participación social. Esta forma de entender a la praxis democrática intenta complementar las versiones anteriores al agregar a la dimensión *política* una dimensión *social*. Con ello se afirma que no solo debemos tomar en cuenta los ámbitos de *deliberación política* para decidir cuándo la democracia está siendo realizada. Esta posición quiere dar un paso más y considerar como requisitos para el ejercicio real de la democracia a todos los contextos en los que las personas pueden actuar e interactuar en la sociedad. No se trata, pues, solamente de considerar la *dimensión racional-discursiva* de los seres humanos, sino de entender a la sociedad democrática como aquella en que las personas son capaces de desarrollar sus múltiples facetas. Esta forma de vida democrática es naturalmente mucho más exigente y difícil de alcanzar, puesto que requiere de un gran número de instituciones que aseguren que tal participación social multidimensional se cumpla efectivamente (véase Honneth, 2010). Estas instituciones no pueden, por lo demás, simplemente ser instauradas de un día para otro o creadas por decreto,

sino que su formación y consolidación son más bien resultado de largos procesos históricos, los cuales han respondido a las necesidades concretas de sus miembros y que sociedades como la nuestra, heredadas de la modernidad, suelen clasificar bajo ciertas categorías, entre las que encontramos a la familia, a las distintas esferas de producción e intercambio mercantil, a todo tipo de asociaciones civiles, instituciones educativas, a los distintos órganos y mecanismos del Estado, etcétera².

Si bien esta aproximación resalta la importancia de un marco institucional en el que los individuos puedan desarrollarse y alcanzar plenamente su autonomía, la relación entre estos dos elementos se revela ciertamente como problemática. La pregunta es, pues, ¿cómo garantizar que las instituciones realmente existentes lleven a cabo efectivamente sus tareas en relación con los individuos? Y más aún: ¿cómo determinar cuándo las instituciones existentes dejan de responder a su propósito, a aquello para lo cual surgieron históricamente? (véase Fraser & Honneth, 2003). Para responder a ello hay que dar un paso más y profundizar en esta singular relación.

1.4. Democracia y reconocimiento

Una versión particular de la democracia como participación social está relacionada con las llamadas *teorías del reconocimiento* (para un amplio panorama de este tipo de teorías, véase Schmidt am Busch & Zurn, 2010). Básicamente, estas teorías afirman que todos los tipos de relaciones sociales vigentes poseen un núcleo normativo definido según distintas clases de expectativas de reconocimiento. Esto significa, simplemente, que lo que cabe esperar de una relación familiar o amical sería muy distinto a lo que se *espera* de las relaciones laborales o de las relaciones jurídicas. En el *primer caso* se trata del reconocimiento de la naturaleza esencialmente vulnerable del ser humano, la cual se manifiesta desde la edad temprana (en la relación de la madre con los hijos) y deviene en la necesidad de establecer relaciones afectivas y de cuidado con otros seres humanos a través de las distintas etapas de la vida. En el *segundo caso* se trata del reconocimiento del desempeño individual, de aquella singularidad que hace a una persona especial o única en lo que hace, convirtiéndola en irremplazable en determinada actividad. Finalmente, con el *tercer caso* hablamos del respeto que merece toda persona considerada sin distinción como «igual ante la ley» y que constituye uno de los pilares del derecho moderno (véase Honneth, 1997). Estas tres grandes esferas de interacción social están dominadas, pues, por tres tipos distintos de principios o formas de reconocimiento, en virtud de los cuales las personas pueden desarrollar

² Esta idea se encuentra anticipada ya en el libro de Axel Honneth *La lucha por el reconocimiento* (1997). Sobre la realización institucional de los principios normativos de una tal «eticidad democrática», puede verse su más reciente libro: *Das Recht der Freiheit* (2011).

ciertas expectativas normativas y, dado el caso, exigir legítimamente su satisfacción. Las personas pueden, en otras palabras, reclamar a las instituciones respectivas el cumplimiento de sus promesas, ya que tácita o expresamente ellas han contraído el compromiso de hacerlo así. Lo interesante es que, mediante estas demandas por reconocimiento, pueden mostrarse los límites y defectos que ciertas prácticas e instituciones sociales revelan para cumplir con sus propósitos. Se puede, así, reclamar correcciones o incluso, si el caso lo amerita, propiciar su transformación en otras que realmente satisfagan las distintas expectativas desarrolladas.

Esto que digo describe, en realidad, el proceso histórico real que ha seguido lo que solemos llamar progreso social y lo que propició también, por supuesto, el surgimiento de nuestros modernos conceptos de democracia, justicia, autonomía y libertad, ideales todos encarnados en diversas instituciones con un fuerte componente normativo. Podemos decir, entonces, que la ventaja que esta aproximación ofrece es que, a partir de ella, se puede explicar lo que se halla en el origen de las demandas y conflictos sociales, que no es otra cosa que el sentimiento de que una expectativa determinada —expresada en un ideal históricamente desarrollado y encarnada, a su vez, en prácticas e instituciones— ha sido injusta e injustificadamente traicionada³.

1.5. Democracia y poder social

Ahora bien, cuando lo que está en juego es la capacidad de definir lo que se considera como valioso y razonable en una sociedad, y cuando la libertad es vista como la posibilidad de tomar parte en la construcción de los significados sociales —de los conceptos mediante los cuales nos representamos el mundo—, entonces ingresa una nueva dimensión en nuestra comprensión de la democracia. *Poder social* es la noción que sirve para explicar esta capacidad de «crear» la realidad (y no solo de reproducirla irreflexivamente). En este sentido, la democracia guardaría una estrecha relación con el conjunto de actividades sociales por medio de las que es posible la creación del mundo social. El que una norma, práctica o costumbre sea vista como razonable por los miembros de una sociedad significa que estos han logrado participar de algún modo en su constitución o, por lo menos, que están en condiciones de prestarle asentimiento y dotarla, así, de sentido y legitimidad (véase Laden, 2007).

Lo importante, en todo caso, es que las personas vean su *voluntad* reflejada en las diferentes instituciones o, dicho de otro modo, que se puedan *reconocer* en estas. En este sentido, una sociedad democrática será aquella que fomente estos procesos de reconocimiento mediante los cuales sea posible la creación de una sociedad

³ Este es precisamente el concepto de crítica inmanente o crítica reconstructiva propio de la Escuela de Frankfurt. Sobre esto, véase Honneth (2009, pp. 56 y ss.).

plenamente *justificada* desde la perspectiva de los individuos. Que la democracia sea garante de *libertad* significa, de un lado, que las personas puedan tomar parte en la realización del mundo social de modo *autónomo*; pero esta libertad implica también que se les permita elevar su voz de protesta cuando consideren —y puedan demostrarlo— que la realidad vigente (o parte de ella) está vulnerando componentes esenciales de su identidad. Tener la posibilidad de participar de esta manera reflexiva en la constitución de la realidad en la cual se vive es —me parece— lo que mejor coincide con nuestro uso cotidiano del término *inclusión*. Precisamente por ello, es esta la idea de inclusión que quiero desarrollar con mayor detalle en la segunda parte.

Al presentar estas cinco ideas tradicionalmente asociadas con la democracia —*Liberalismo, deliberación, participación social, reconocimiento y poder social*— no he pretendido hacer un recuento exhaustivo de todas las teorías actualmente disponibles, sino más bien llamar la atención sobre algunos de los elementos implicados en nuestras intuiciones cotidianas. En ese sentido, he querido propiciar un ejercicio colectivo de esclarecimiento de algo que a primera vista podría parecer obvio, pero que, en realidad, requiere de algunas reflexiones ulteriores. Ya en relación con el contenido, uno de los propósitos principales de esta ajustada presentación fue el de aclarar por qué la democracia no se agota en el ejercicio de las *libertades negativas* clásicas, aquellas orientadas a la realización de planes y proyectos individualmente diseñados, ni en el proceso electoral que tiene como función elegir periódicamente a aquellos encargados de administrar políticamente a la sociedad. Además de ello —y esto coincide también con nuestras intuiciones— la democracia requiere de instituciones fuertes de todo tipo, las cuales sirvan al fomento de cada uno de los aspectos en que los seres humanos pueden construir su identidad y desarrollarse a plenitud.

Como ya mencioné, en la segunda y última parte me guiaré por las consideraciones recién desarrolladas para ahondar un poco más en la noción de inclusión y, en relación con esto, aclarar en qué puede consistir la idea correspondiente de exclusión.

2. ¿EN QUÉ MEDIDA LA EXCLUSIÓN ES UN OBSTÁCULO PARA LA VIDA DEMOCRÁTICA?

El concepto de *exclusión*, tal como lo comprendemos actualmente, está íntimamente vinculado a los orígenes de la Modernidad. Esta frase puede resultar algo extraña si consideramos que la exclusión, entendida como la imposibilidad de algunas personas de participar en ciertos ámbitos sociales, parece haber existido desde siempre. Es decir, en una sociedad fuertemente estratificada o jerarquizada —como lo eran, por ejemplo, las sociedades estamentales europeas premodernas o lo son todavía aquellas reguladas según un sistema inflexible de clases o castas, como la india—,

las divisiones y los roles sociales están claramente definidos y es prácticamente imposible la movilidad social; es decir, el que una persona de una casta o estamento pueda acceder —por la sola fuerza de sus méritos— a un nivel superior, es algo que está fuera de toda consideración⁴. En este tipo de sociedad, la exclusión es una condición necesaria para su buen funcionamiento, pues ella describe únicamente los límites fijos entre una y otra clase, estamento o casta. En otras palabras: quien posee un determinado estatus no puede acceder a, ni poseer otro simultáneamente; en ese sentido, él estará «excluido». Pero como dicha división es lo «natural» en esa sociedad —y, más aún, es la condición necesaria para su existencia—, entonces la exclusión no es vista como un problema, sino, todo lo contrario, como algo inevitable para que la sociedad en cuestión funcione correctamente (Luhmann, 1995).

Esta idea positiva de exclusión como necesaria para una marcha social adecuada parece, no obstante, contradecir nuestras intuiciones más elementales; puesto que a nadie se le ocurriría hoy en día defender a la exclusión como un requisito para el desarrollo nacional. Lo que el común de las personas suele creer, más bien, es que ella es algo negativo y que de alguna manera socava las bases de la vida democrática. ¿Qué es, pues, aquello que se halla en el fondo de esta intuición moral básica que nos hace preferir la inclusión a la exclusión como una exigencia para el florecimiento personal y social? La clave para responder a esto se puede hallar quizás en la frase que mencioné al inicio de esta sección, a saber: que «el concepto de exclusión, tal como lo comprendemos actualmente, está íntimamente vinculado a los orígenes de la Modernidad».

En efecto, con la introducción y expansión de ideas modernas como la *justicia*, la *igualdad ante la ley*, el *respeto a la vida*, la *dignidad* y el *bienestar humanos*, entre otras similares, llegó a ser, poco a poco, intolerable (o incluso absurdo) sostener que algunas personas deberían encontrarse categóricamente impedidas de participar de ciertas esferas y ventajas sociales, supuestamente destinadas a una parte restringida de la sociedad. Con la consolidación de la Modernidad, pues, todos los ámbitos de participación social se abrieron potencialmente para cualquier ciudadano, siendo posible —por lo menos formalmente— que todos disfruten de los beneficios de la educación y de la salud, de la participación en el mercado y en la deliberación sobre los asuntos de interés común; que todos tuvieran, en suma, las mismas oportunidades para conducir sus vidas del modo que ellos consideraran valioso. ¿Qué sentido podría tener, entonces, en la actualidad seguir hablando de la exclusión como un mecanismo de partición de lo social? —esto es, como un instrumento que mantiene separados a los distintos estamentos, clases o castas, los cuales, cumpliendo cada uno con su función específica, servirían a la integración global de la sociedad—.

⁴ Para una interesante comparación entre formas «premodernas» y formas modernas (funcionalmente diferenciadas) de comprender la dinámica inclusión-exclusión se puede consultar: Luhmann (1995).

Sin estructuras estrictas e inalterables se hace completamente innecesario, desde un punto de vista funcional, un principio que garantice y proteja una jerarquización social intangible. Es así como la noción positiva de exclusión pierde su significado original y comienza a representar, en el imaginario social moderno, únicamente el residuo de una forma de organización social injusta y ya superada. La exclusión se identifica, entonces, con un problema social; ella es pensada como un síntoma del mal funcionamiento de la sociedad y ya no más como un requisito para su desarrollo. Este cambio radical en el significado y la valoración de la exclusión parece estar constituyendo, en efecto, un verdadero *ethos* expresado en el sentido común y en las intuiciones compartidas.

Dicho esto, quisiera a continuación ahondar en algunos de los modos en que la inclusión y la exclusión están conectadas con nuestra idea de vida democrática.

2.1. Poder social y exclusión

Había dicho que en relación con el *poder*, la inclusión puede entenderse como la capacidad de las personas para tomar parte en la constitución de la realidad. Esta constitución solo puede alcanzarse cuando aquellas actúan y se desenvuelven en distintos ámbitos y grupos sociales. Esto es así, porque solo por medio de nuestras acciones —al ser estas la expresión tangible de nuestra voluntad—, los seres humanos producimos y actualizamos permanentemente el mundo y, además, lo dotamos de sentido y significado, esto es, de valor. No hay, en efecto, actividad humana alguna que no conlleve una carga valorativa. Nuestras acciones nunca son neutrales. Por ejemplo, un profesor en la escuela añade al acto de enseñar una cierta valoración en la medida en que él considera que su actividad es algo bueno y provechoso para sus estudiantes y para la sociedad. En virtud de ello, sus actos logran intervenir en el curso de la realidad, pudiendo generar todo tipo de reacciones por parte de las otras personas. El caso es que el mundo no es nunca el mismo lugar luego de que alguien ha actuado en él. En ese sentido, se habla de que las acciones humanas lo crean constantemente.

La exclusión, de acuerdo con esto, significa no tener parte en la constitución de la sociedad en la que se vive, lo cual se traduce como no poder participar en los distintos ámbitos que la conforman (véase Rancière, 2004). Así, por ejemplo, al formar parte de una asociación o comité vecinal, al ser miembro activo de un sindicato o gremio, o al ser un participante significativo en el mercado y el mercado de trabajo, una persona colabora conscientemente con la creación de estos sectores de la realidad y, a través de ello, consigue desarrollar ciertos aspectos de su identidad y afirmar su autonomía. Por el contrario, estar excluido significa no tener tal dominio sobre

lo existente y, al no poseerse control, ni hay autonomía ni puede decirse que haya auténtica libertad. Por ello, al quedar excluidos de la posibilidad de creación del mundo, las personas quedan fácilmente a merced de quienes dictan cómo este debe ser. En otras palabras, la exclusión puede bien conducir a quienes la padecen a estar dominados por un orden social en cuya creación no han participado y que les es totalmente ajeno. Un orden que, por tal motivo, adquiere la falsa apariencia de lo necesario, de lo inmutable y permanente, negando con ello su naturaleza esencialmente contingente (humana) y, en consecuencia, toda posibilidad de transformación.

2.2. La crítica como praxis social y forma de vida

Llegados a este punto, quisiera responder a una última pregunta que me parece central: ¿por qué es importante la *crítica* en una sociedad? Puedo suponer que no todos estaremos completamente de acuerdo con lo que la formulación de esta pregunta implica. Es decir, aquí podrían comenzar a divergir las intuiciones básicas acerca de la democracia que nos habían servido de hilo conductor hasta el momento. Pero aun así confío en que pueda justificar mi respuesta a la luz de lo que ya hemos visto y que, espero, compartamos por lo menos en sus líneas fundamentales.

La democracia, creo, debe mantener siempre abierta la posibilidad del disenso. Disenso significa reaccionar críticamente ante una situación, institución o práctica social percibida como injusta. Pero ello no quiere decir criticar todo sin más de modo arbitrario o caprichoso. Los cuestionamientos deben ir acompañados, más bien, de una fundamentación satisfactoria que abogue a favor de la posición discordante. De lo que se trata, pues, es de poder exigir con buenas razones una justificación a la realidad, bajo el supuesto de que lo no justificable no debe conservar su derecho a la existencia. Así, una práctica o institución será legítima solo cuando esté en condiciones de probar su valor en el momento en que surgen voces divergentes. Casos históricos de prácticas e instituciones que perdieron vigencia y, consecuentemente, dejaron de existir socialmente, los hay muchos. Así, por ejemplo, la institución de la esclavitud se volvió ilegítima cuando fueron apareciendo diversas voces que, ya sea aludiendo a ideales de igualdad y dignidad entre los seres humanos, ya sea utilizando argumentos de tipo más pragmático como su ineficacia como modo de producción y acumulación económica en sociedades capitalistas industrializadas, proporcionaron los fundamentos que lograron evidenciar lo contradictorio e inútil de tal institución. Algo parecido puede decirse sobre nuestro ejemplo anterior acerca de cómo la exclusión, como criterio de diferenciación social, pasó a ser obsoleto al proliferar y adaptarse en la Modernidad las nuevas ideas democráticas.

Lo que quiero decir con todo esto es que una sociedad que ha perdido la energía transformadora inherente a la capacidad de disentir es una sociedad que ha aceptado que las cosas pueden y deben ser para siempre de una única manera. Y la aceptación de este pensamiento único es algo que se encuentra en las antípodas de cualquier concepción de democracia. Cuando desaparece la facultad crítica —esto es, aquello a lo que sirve la «libertad de expresión» desde los albores de la Modernidad— la realidad, de por sí contingente, adopta, como ya dije, la apariencia de lo inmutable. Es entonces cuando se comienza a producir la separación entre los individuos concretos y las instituciones. Cuando eso pasa, ya nada nos separa del autoritarismo.

El incesante intento de reconciliación entre los individuos y las instituciones corresponde al dinamismo propio de la sociedad: es ello lo que le da vida y la obliga a reconocer su esencial falibilidad y su carácter perfectible, conferidos en tanto producto siempre cambiante de las acciones humanas. La actitud crítica sirve a esta reconciliación en la medida en que con ella se aspira a adecuar el mundo a las demandas justas de los ciudadanos. Esta ha sido una tarea constante de la humanidad y a esta verdadera emancipación del individuo debe servir la democracia instaurada como una forma de vida.

La construcción de la ciudadanía, entendida esta última como la forma por excelencia de participación social plena, coincide con esa meta, ya que aquella describe no otra cosa que la totalidad de modos en que las personas se pueden hallar incluidos en la sociedad. En este sentido, la inclusión implica y necesita el disenso y la consiguiente exigencia de justificación, puesto que solo así puede garantizarse el ejercicio auténtico de la autonomía y la libertad, inherentes ambas a nuestra idea de democracia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arneson, Richard (2003). Defending the Purely Instrumental Account of Democratic Legitimacy. *Journal of Political Philosophy*, 11, 122-132.
- Bohman, James (1996). *Public Deliberation*. Cambridge: MIT Press.
- Bohman, James & William Rehg (eds.) (1997). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press.
- Cohen, Joshua (1989). Deliberation and Democratic Legitimacy. En Alan Hamlin y Philip Pettit (eds.), *The Good Polity* (pp. 17-34). Oxford: Blackwell.
- Downs, Anthony (1957). *An Economic Theory of Democracy*. Nueva York: Harper.
- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.

- Elster, John (1997). The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory. En James Bohman y William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (pp. 3-33). Cambridge: MIT Press.
- Forst, Rainer (1993). Kommunitarismus und Liberalismus. Stationen einer Debatte. En Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (pp. 181-219). Fráncfort del Meno: Campus.
- Forst, Rainer (2007). Die Herrschaft der Gründe. Drei Modelle deliberativer Demokratie. En *Das Recht auf Rechtfertigung* (pp. 224-269). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2011). Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung. En *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (pp. 134-154). Berlín: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1999). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del otro* (pp. 231-246). Barcelona: Paidós.
- Honneth, Axel (ed.) (1993). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Fráncfort del Meno: Campus.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2000). Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart. En *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (pp. 282-309). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2009). Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la «crítica» en la Escuela de Frankfurt. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría crítica* (pp. 53-64). Madrid: Katz.
- Honneth, Axel (2010). Das Gewebe der Gerechtigkeit. En *Das Ich im Wir* (pp. 51-77). Berlín: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit*. Berlín: Suhrkamp.
- Laden, Anthony (2007). Reasonable Deliberation, Constructive Power and the Struggle for Recognition. En Bert van den Brink y David Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 270-289). Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, Niklas (1995). Inklusion und Exklusion. En *Soziologische Aufklärung*. Tomo 6 (pp. 237-264). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Rancière, Jacques (2004). *Disagreement. Politics and Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press.

- Schmidt am Busch, Hans-Christoph & Christopher F. Zurn (eds.) (2010). *The Philosophy of Recognition*. Maryland: Lexington Books.
- Van Parijs, Philippe (1996). *Refonder la solidarité*. Paris: Éditions du Cerf.
- Waldron, Jeremy (1999). *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, Iris (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Young, Iris (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

DISCRIMINACIÓN Y DEMOCRACIA

Cecilia Tovar Samanez, Instituto Bartolomé de las Casas

[...] estas dos décadas de destrucción y muerte no habrían sido posibles sin el profundo desprecio a la población más desposeída del país, evidenciado por miembros del PCP-Sendero Luminoso y agentes del Estado por igual, ese desprecio que se encuentra entretelado en cada momento de la vida cotidiana de los peruanos

Salomón Lerner Febres

El estremecedor discurso de Salomón Lerner al entregar el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) contiene no solo esta frase, sino muchas otras que denuncian esta llaga de nuestra sociedad peruana y sus dramáticas expresiones en el tiempo de la violencia. Es imposible leerlo, aun hoy tras más de una década, sin que se nos remuevan las entrañas ante el sufrimiento de los humildes, y sin horrorizarnos ante las lógicas de muerte que lo provocaron, o indignarnos ante la indiferencia o la ineptitud de quienes pudieron evitarlo y no lo hicieron. Porque esos «otros» pobres, indígenas, no importan, pudieron desaparecer por miles, ser masacrados y torturados, sin que eso constituya un escándalo.

Lerner afirma que esta tragedia es obra de seres humanos, padecida por seres humanos, postulado ético y democrático fundamental de la igualdad que, sin embargo, no parece vigente en nuestro país. En efecto, esos «otros» son considerados casi como un tipo diferente de seres (¿humanos?).

Como cuenta Kimberly Theidon:

Cuando acababa de llegar al Perú, visité varias ONG para presentarme y aprender más sobre sus actividades. Fue gracias a un director de una ONG limeña que recibí mi primera charla sobre «cómo *ellos* no sufren». Cuando le expliqué que iba a trabajar el impacto de la violencia política en la población campesina de Ayacucho, comenzó a hablar en un tono reservado para los niños y los gringos: «Señorita, lo que usted necesita entender es que *ellos* ya han olvidado todo lo que pasó.

Mira. *Nosotros* somos capaces de pensamiento abstracto, es por eso que hemos sufrido tanto. Pero *ellos* piensan solo de una manera muy concreta: solamente piensan en su pan del día y en sus animales. No piensan más allá. Es por eso que no han sufrido como *nosotros*; no son capaces (2004, pp. 52-53).

Por increíble que suene esta frase, estoy segura de que muchos de nosotros hemos escuchado expresiones parecidas: «*ellos* están acostumbrados» o «así viven *ellos*», refiriéndose a condiciones inhumanas de vida o a bajísimas retribuciones por su trabajo, que nosotros no soportaríamos. El hecho de que este menosprecio no terminó con el fin del conflicto armado interno tuvo una dolorosa prueba en Bagua, o en el asesinato de cuatro líderes nativos de Saweto. También el drama anual del friaje en el sur andino refleja esa indiferencia ante la suerte de los humildes, que hace tiempo debería ser materia de una agresiva política pública, en lugar del ritual de las donaciones de frazadas y ropa usada, ya que se trata de condiciones de vida, permanentes y previsibles, de compatriotas que sufren.

Los años de violencia revelaron la profundidad de estas brechas que separan a los peruanos, y que aún hoy persisten y constituyen un gran desafío que tenemos por delante. Cabe preguntarse qué clase de comunidad política podemos tener sobre estas bases. La democracia está minada si no rellena estas brechas. *La manera de pensar y sentir de las amplias mayorías de nuestra población no parece ser entendida* desde las élites políticas o sociales. Si queremos evitar nuevos brotes de violencia y construir una democracia realmente representativa, participativa e incluyente, es fundamental que el punto de vista de los sectores populares sea comprendido —y no estereotipado de manera peyorativa, como sucede muchas veces, con expresiones sumamente impactantes¹—, y que sus demandas y aspiraciones sean recogidas de verdad.

En la búsqueda de contribuir a enfrentar este desafío a la luz del trabajo de la CVR, se realizaron, desde el Instituto Bartolomé de las Casas, dos investigaciones cualitativas, a través de Grupos Focales, sobre cómo estas brechas son vividas por los peruanos, sobre todo por los menos favorecidos². Creemos que dichos estudios son de interés actualmente.

¹ Algunos ejemplos de estas expresiones son referirse al «electorado» para descalificar opciones electorales asumidas por la población, o decir que no se consultan ciertos temas con «llamas y vicuñas», o sostener que la falta de oxígeno en las zonas andinas explica las conductas consideradas erróneas por algún tecnócrata. Estas expresiones no solo denotan un racismo que descalifica a sus autores para toda pretensión de jugar un rol en la política, sino que muestran una ceguera suicida —que lamentablemente caracteriza a las élites peruanas— sobre lo que supone construir un país viable.

² La primera investigación se realizó tanto en Lima (en diversos distritos, en especial San Juan de Lurigancho, en sectores socioeconómicos C y D) como en las provincias donde más había impactado la violencia (Huancavelica, Huancayo, Pucallpa, Puno, Ayaviri, Juli, Sicuani y Huacho, del sector bajo típico), con hombres y mujeres entre 25 y 50 años de edad, y sus resultados fueron materia de una

1.

Desde la *primera investigación*, quedó verificado que «[c]uanto más pobre el participante, mayores posibilidades de haber sido tocado personalmente por los años de violencia» (Informe Lima, en Jara y otros, 2007, p. 9).

Todos consideran que las principales víctimas del proceso de violencia son precisamente los más indefensos, la gente pobre del campo, que pasaron sus últimos días en total abandono por parte del gobierno, sin comunicación, sin protección y sin control. En todos los grupos se percibe una marcada decepción ante la exclusión e indiferencia que permitió las miles de muertes en su entorno cercano. De acuerdo al razonamiento encontrado, es precisamente la composición de las víctimas lo que habría permitido que se llegara a un número tan elevado de víctimas. Poblados alejados, olvidados por el gobierno fueron presas fáciles [...] (2007, p. 30).

Estas apreciaciones se ven reflejadas en los siguientes testimonios:

[...] —C: ¿Para ustedes quiénes fueron las principales víctimas de estos años?

—Los campesinos, [...] la gente que no ha tenido educación, [...] la gente humilde, la gente campesina [Mujer, 25-50 años de edad, nivel socioeconómico bajo típico, Juli].

—No se podía vivir tranquilo, uno vivía corrido, venía la subversión y te hacía correr, si iban las fuerzas armadas también había que esconderse, o sea no había tranquilidad, porque por una parte la subversión que venía y te amenazaba, las fuerzas armadas se iban e igualito tenías que esconderte. [...] Yo en ese tiempo que había terrorismo yo lo he vivido, en ese tiempo yo tenía 19 años y decía viene la subversión, me lleva, me lleva el ejército, así yo viví eso. [...] En Pucallpa no se sintió el terrorismo en cuanto a ataques a la localidad, aquí en la ciudad muy poco, donde sí ha afectado es en las zonas urbano-marginales, en la zona de Aguaytía, porque era una zona totalmente cocalera, entraban los terrucos a cobrar cupos y la misma población totalmente aturdida por eso se sometía, venía la policía y los sometía también porque decía que ellos eran coccaleros, normalmente las zonas periféricas del país son las que más han sufrido [...] [Hombre, 25-50 años de edad, nivel socioeconómico bajo típico, Pucallpa].

publicación (Peñaflor & Jara, 2009). La segunda investigación fue hecha en 2008, en sectores socioeconómicos D y E, tanto en Lima (San Juan de Lurigancho y Villa María del Triunfo) como en las regiones de Huánuco, Huancayo, Huancavelica, Pucallpa, Ayacucho, Puno, Ayaviri, Juli, Andahuaylas y Sicuani. Sus resultados fueron también publicados (Jara y otros, 2007).

Muchas son las dolorosas experiencias vividas por estos peruanos. También es grande el horror que se abatió sobre ellos y que exige reparación:

[...] —C: ¿A ti por ejemplo, Luz, cómo te ha afectado?

—Yo, mi caso, soy producto de repente del terrorismo, soy viuda, tengo cinco hijos, vivía en la provincia de Churcampa, y ha sido la zona más afectada porque es el límite principal entre el departamento de Ayacucho y Huancavelica. Y en verdad ya no podíamos siquiera dormir en nuestras casas, dormíamos en el campo o en alguna cueva. De día regresábamos a nuestras casas.

—C: ¿Con tus hijos?

—Sí, con mis hijos. Mis hijos se han quedado muy pequeñitos. [...] Mi esposo era el director de un colegio, el primer colegio que se formó en la provincia de Churcampa, entonces vinieron el ejército, tomaron el colegio con una base, entonces lo han desocupado el colegio, entonces ya no funciona una escuela, entonces los militares agarraron a mi esposo, lo llevaron a la base y lo tuvieron ahí detenido, en dos, tres oportunidades. Luego de no contar de repente con antecedentes, lo han soltado. Hemos solicitado el cambio, nos vinimos a Huancayo y en Huancayo es que lo han matado. Por lo que era secretario del SUTEP [Sindicato Único de Trabajadores de la Educación del Perú] [...] [Mujer, 25-50 años de edad, nivel socioeconómico bajo típico, Huancavelica].

[...] —C: ¿A ti cómo te afectó esa época?

—Esa época para mí era prácticamente un infierno. Yo en ciertos lugares donde veía esas cosas, donde corría la sangre, señorita, yo lamentaba mi vida, decía para qué he nacido, para ver estas cosas.

—C: ¿Como una decepción?

—Como una decepción prácticamente era, decía cómo es esto, cómo a mi prójimo, cómo pueden matar así. Señorita, yo he visto en mi tierra en Ñuñoa. Señorita, yo he visto en esa época cómo a un señor alcalde, un señor alcalde que era de edad de 70 años, un caballero, prácticamente le mataron en la plaza misma como cualquier perro y 4 días ha estado botado [...] [Hombre, 25-50 años, nivel socioeconómico bajo típico, Ayaviri].

En los testimonios resalta la condición de olvidados y excluidos, que en gran medida sigue presente y marca las maneras de pensar y sentir de los entrevistados. Llama la atención *la profundidad de las brechas sociales*. Aparece en los *focus groups* una contraposición a veces muy tajante entre un nosotros, los pobres, los de raza indígena, negra o mestiza y «los otros», los que tienen riqueza o poder, generalmente blancos. Aunque es frecuente esta manera de construir la identidad por oposición,

debe preocupar la hondura de la brecha. La exclusión presenta aquí otra cara, que podríamos llamar un *apartheid* social, y su reverso, el sentimiento de una casi total «ajenidad». Así como los sectores privilegiados consideran en la práctica ajenos a aquellos sectores que fueron las víctimas principales de la violencia, estos, a su vez, tienen conciencia de haber sido tratados «como si fueran ajenos», como dice literalmente uno de los afectados, en un testimonio recogido en video por la CVR. Si en los centros de poder social, económico, político, no importó la suerte de esas personas que sufrían en lugares lejanos, no solo geográfica sino afectivamente, es porque no eran sentidos como propios, como peruanos iguales en derechos —como sí lo han sido, por ejemplo, las víctimas del terremoto de Ica, merecedoras de una inmensa y loable movilización solidaria (Jara y otros, 2007, p. 13)—.

[...] —C: ¿Y qué se debería hacer para que todos seamos tratados por igual, para lograr un mejor trato entre los peruanos?

—Ser unidos y reclamar, así como hacer huelgas. [...] Con marchas, huelgas. [...] Organizándose pacíficamente.

—C: ¿De qué manera creen ustedes que los peruanos podemos recibir el mismo trato todos por igual?

—Creo que nunca vamos a recibir trato por igual [...] [Mujer, 25-50 años, nivel socioeconómico bajo típico, Juli].

Ya entonces señalábamos un rasgo muy preocupante, aunque justificado en gran parte: la gran *desconfianza* frente a las instituciones, sean estas el gobierno central, el poder judicial o las autoridades en general, que son consideradas no solo sordas e indiferentes, sino corruptas y favorables a los poderosos. El Estado tiene deberes incumplidos reiteradamente con esta población, a la que no ha sido capaz de brindar condiciones mínimas para una vida digna, empezando por la más elemental, que es protegerla frente a los ataques criminales o garantizar sus derechos fundamentales, por no mencionar la atención de la salud y de la educación, de infraestructura y apoyo a los emprendimientos productivos. Los pobres se saben librados a su propia suerte, abandonados por un Estado lejano cuyas decisiones no los toman en cuenta. Si sobreviven, es básicamente por sus propios esfuerzos y a un costo humano altísimo. La falencia de las instituciones se aprecia aquí en toda su crudeza. La necesidad de un Estado reformado y eficiente y de construir instituciones sólidas es, por eso, urgente, como bien lo señaló la CVR (2007, p. 11).

2.

Por eso decidimos centrar nuestra *segunda investigación cualitativa* en el tema de la discriminación. Los hallazgos confirmaron lo encontrado en la primera tanto en lo referente a las brechas sociales como en lo concerniente a la desconfianza, tan grande que dificulta mucho asociarse, incluso al nivel de la familia:

—C: ¿Ustedes cómo creen que es más fácil salir adelante, por uno mismo, uno solo o juntándose con otras personas para salir adelante? ¿Tú que dices, Manuel?

—*Yo creo grupal, pero hoy en día es difícil.*

—C: ¿Por qué?

—Cada uno, yo quiero vender mi salchipapa en mi casa, pero hay un vivo [...] uno puede decir ahorita sí, pero a la hora de la hora no.

—C: Mucha tentación.

—*Ni entre hermanos se puede* [hombres, Pucallpa].

Se plantearon también otras facetas del problema y retomamos aquí algunos temas (véase Informe IMASEN, en Peñaflores & Jara, 2009). Una primera observación es la referente a *cómo se vive el ser peruanos*. Como introducción a las dinámicas de grupo, se les presentó a los asistentes un listado de palabras y se les pidió que escogieran aquellas que usarían para describirse. Una de esas palabras era peruano y varios la escogieron. En las respuestas se percibe una ambivalencia de sentimientos, pues afirman sentirse orgullosos de ser peruanos, pero al mismo tiempo sienten que en el país hay corrupción y discriminación.

—C: ¿Qué significa ser peruano para ustedes?

—Ser peruano es un orgullo porque aquí es donde hemos nacido, crecido, desarrollado; y la única diferencia con las grandes autoridades es el medio económico, si es que lo tuviéramos seríamos como ellos [Hombres, Puno].

[...]

—C: ¿Ustedes creen que todos los peruanos se sienten parte del Perú?

—Bueno, no tanto. Por ejemplo, yo escucho cuando estoy en mis viajes a la capital y no hay nacionalismo. *Yo lamento a veces ser peruano, porque uno se siente impotente.* Yo voy acá nomás a Chile, me pregunto cómo sería y ellos ya están mejor. Me voy hasta la historia cuando vino Pizarro a traer todas las cosas malas. ¿Por qué no vino un chino o un inglés? ¿Pero no, vino un pastor de chanchos! Y nos han dejado en este estado, *un país con mucho egoísmo y corrupción.* Los políticos que van, solo van a robar. Los que están en el gobierno, los ministros y congresistas, los que están en las altas esferas, *todos están robando* [hombres, Ayaviri].

Por eso la imagen que se tiene del *ser peruano* es negativa; está muy presente la idea de que el Perú es un país de grandes riquezas, pero que los peruanos no sabemos aprovecharlas. En otras palabras, lo valioso del país son sus recursos naturales, pero frecuentemente lo que no se considera valioso es su población³. La pobreza, de la que se habla en muchas ocasiones como si se tratara de algo que afecta a otros, porque se trata en realidad de un estigma, contrasta con la idea de un país rico, de un país que tiene muchos recursos con los cuales salir adelante. Los cuestionamientos sobre por qué existe tanta pobreza en el país llevan a que se mencionen dos causas: la incapacidad de las autoridades y la incapacidad de la población peruana.

—C: ¿Cómo somos los peruanos? ¿Cómo dirían ustedes?

—Yo diría que el peruano es un poco *envidioso*.

—Pero en otro país al peruano nos tienen envidia, nos dicen que estamos sentados en un trono, en elefante blanco.

—En un banco de oro.

—A veces al Perú *no sabemos explotarlo*.

—C: Pero en términos generales, si nosotros dijéramos, ¿cuál es la principal cualidad del peruano? ¿Qué tenemos de bueno los peruanos?

—*Tenemos las riquezas* [mujeres, nivel socioeconómico marginal, Lima].

El que nos sintamos poco orgullosos tiene que ver con la existencia de estereotipos negativos en torno a lo que nos caracteriza como peruanos. Una de las ideas que aparece de forma reiterada es que el peruano es ocioso. Aunque, en realidad, ello encubriría la idea de que el peruano *pobre* es ocioso. Para contrarrestar eso, muchos de los consultados remarcan ser trabajadores.

—C: Les voy a decir una frase y deben completarla con lo que ustedes piensan: «Ser pobre es...»

—Triste.

—Doloroso.

—*Muy feo*.

—*Ocioso*.

—Algunas personas nos tachan por eso, pero las personas de Puno *somos bien trabajadores* [mujeres, Juli].

³ Esta idea se encuentra también en un estudio cualitativo con jóvenes universitarios realizado en 2011.

Los cuestionamientos al ser peruano suponen a veces la existencia de una crítica subyacente a nuestra *raza*. Da la impresión de que no existe satisfacción ni con la parte indígena ni con la parte blanca y existe una imagen negativa de lo indígena, que se considera consecuencia del proceso de colonización. Esto ocurre porque el centro de la discriminación, aunque no siempre se explicita de esa forma, es la oposición blanco/indígena. Indio y cholo son palabras que ofenden, pues son usadas como sinónimos de ignorancia, suciedad, fealdad, primitivismo.

La *diversidad* existente en el país no es percibida como una riqueza, sino como un problema, incluso un lastre. Toda mención de diversidad o de lo que nos diferencia remite inmediatamente a *la discriminación, al racismo y, de allí, a la exclusión*. En efecto, el identificarse como peruano implica asumir una compleja red de valoraciones estamentales. La tendencia a tratar como si fuera inferior a aquel que proviene de otra parte del país —especialmente si es de la Sierra, si es pobre (lo cual puede significar solo más pobre que uno), si tiene menor grado de instrucción o si es indio o cholo— está fuertemente arraigada, forma parte del modo en que nos relacionamos los peruanos. La discriminación se da todos los días y tiene múltiples actores que a veces cambian de lugar. El que se siente discriminado en un momento puede ser discriminador al momento siguiente.

—C: ¿Todos los peruanos son iguales o hay diferencia? ¿Por qué? ¿En qué se nota esa diferencia?

—Hay discriminación, *te discrimina la gente que tiene más*.

—*A la gente pobre*.

—También te discriminan *por el color*.

—Discriminan *a la gente de pueblos jóvenes*.

—Por sus *profesiones y por el distrito donde viven* [Mujeres, nivel socioeconómico bajo inferior, Lima].

[...]

—C: ¿Ustedes alguna vez se han sentido discriminados?

—*El que dice que no, es mentiroso* [hombres, nivel socioeconómico bajo inferior, Lima].

Desde estas perspectivas, ser peruano supondría vivir en un país donde predomina la discriminación, donde las personas no tienen las mismas oportunidades, donde la gente no puede hacer valer sus derechos. Esta visión crítica frente al país y los sentimientos que esta despierta (cólera, impotencia) aparecen como mucho más

fuertes que los elementos que llevan a identificarse como peruano, más aún como un peruano orgulloso de su país.

Parte de las diferencias en el trato tienen que ver con que algunos peruanos tienen la posibilidad de ser escuchados, mientras que otros *no son tomados en cuenta*. Los consultados tienden a ubicarse en este segundo grupo.

—C: Para ustedes, ¿qué significa no ser tomado en cuenta?

—*No ser considerado como persona humana, uno se siente como un objeto que no tiene valor.*

—Coincido con las palabras, con el señor que me antecedió al uso de la palabra, uno no es considerado como un ente de nuestra sociedad humana [hombres, Ayacucho].

[...]

—Es cierto pues señorita, pues *el gobierno más gobierna para los ricos* que para los otros. *Los sueldos, nos pagan poquito*, no alcanzan, acá en Puno el pago es poco para todo.

—C: ¿Cómo se sienten las personas cuando no son tomadas en cuenta?

—Olvidadas.

—A la suerte estamos, corriendo.

—Como quien dice, o sea *nos dejan a cada uno por su cuenta* [hombres, Ayaviri].

Obviamente, el sentirse permanentemente olvidados, dejados de lado frente a la posibilidad de progresar que tienen otros, genera *pena o tristeza, cuando no rabia* (no debería olvidarse que estudios psicológicos demuestran que la cólera es una forma de procesar la pena). Cualquier ineficiencia del Estado es percibida como una discriminación, razón por la cual se justifica totalmente, desde su punto de vista, una reacción violenta.

Ser peruano significaría vivir en un país poco equitativo. Las diferencias entre el nivel de vida al que pueden acceder las personas que tienen recursos y al que pueden acceder los pobres van en aumento, aunque en los últimos años los niveles de pobreza hayan bajado. En los testimonios de los consultados aparece de forma espontánea la oposición *empresario/pueblo, empresas/pobres*.

Entre peruanos mismos nos explotamos, marginamos a la clase pobre. Los empresarios dan trabajo a los pobres y no son justos con el sueldo, pasan las horas 12 o 15 horas para un sueldo de 130 por semana y esa plata solo alcanza para comer y pasajes [hombres, Huánuco].

Es en este contexto que un discurso pro-empresarial no es leído como un discurso a favor de la creación de puestos de trabajo, sino como un reconocimiento de las ventajas que el sistema le ofrece a los que tienen, a los ricos. Por ello *se requiere que la pobreza esté en el discurso de los políticos*. Desaparecer de este espacio es entendido como un anuncio de que las cosas van a empeorar. No se percibe que el crecimiento económico haya mejorado la situación en las zonas rurales, ni que disminuya la desigualdad.

—C: ¿Alguien que es discriminado puede sobresalir económicamente?

—No creo, para sobresalir una persona *tendría que tener trabajo*, negocio. Pero hay personas que no tenemos ni plata, ¿de dónde vamos a sobresalir adelante? No creo, siempre vamos a ser bajos recursos, *siempre vamos a ser pobres*.

—*El Perú pone trabas, al contrario nos está matando*.

—Hoy en día *los ricos son más ricos cada vez y los pobres somos más pobres cada vez* [hombres, Juli].

El peruano pobre *es discriminado incluso por las entidades públicas*, aquellas que teóricamente deberían ayudarlo a superar la situación en la que se encuentra. En el ámbito público, queda claro que las personas mencionan diferencias abismales entre la forma como son atendidos en las instituciones del Estado quienes cuentan con recursos económicos y la desatención que reciben los que no cuentan con recursos económicos o no pertenecen a los partidos de gobierno. El Poder Judicial, las comisarías, los hospitales y las escuelas serían lugares donde se maltrata a las personas de menores recursos de forma permanente. El que los servicios públicos tengan las características mencionadas tiene que ver con la incapacidad de la clase dirigente para enfrentar la realidad en la que viven muchos de nuestros compatriotas y constituye un agravio reiterado a su dignidad ciudadana.

Cuando yo era pequeña *yo no hablaba español*, cuando estaba en la escuela mi vida *ha sido triste* porque la profesora explicaba en español y no entendía, solo miraba a la pizarra y no podía entender. Mis compañeras también me trataban mal y por eso aprendí a pelear con ellas; también me quitaban mis cuadernos o mis lapiceros porque no sabía hablar español. La profesora también me discriminaba porque no cumplía con las tareas porque no entendía. *Por esa razón yo a mi hijo le enseñé hablar español* [mujeres, Juli].

[...]

Lo peor es que *no somos verdaderos peruanos*, porque hay diferentes razas y hay extranjeros. Por ejemplo, los españoles trajeron a todos, a todos. Desde Pizarro, ¿no? Desastre estamos [...]. Pero como no hay ningún gobernante que pueda gobernar para los pueblos indígenas, ¡no hay! Por eso necesitamos un cambio

de gobierno, *alguien que gobierne para el pueblo pero no hay*. Por eso estamos engañados, hay discriminación, no hay salud. Así nos dicen, que no hay hospitales, y así pues, por eso me siento triste, los hospitales están ahí por gusto. *Como animales nos tratan* [hombres, Ayaviri].

Sin embargo, también se constata que la discriminación está disminuyendo.

—C: ¿Creen que la discriminación está aumentando o disminuyendo?

—Creo que está disminuyendo.

—Yo creo que *la discriminación está disminuyendo gracias a que la educación está aumentando*, porque antes había discriminación para las personas que eran analfabetas pero ahora con la educación ya pueden estudiar [hombres, Huánuco].

Un elemento de avance es el que la discriminación ya no es aceptada pasivamente, sino que es percibida como una situación negativa, como un conjunto de comportamientos o situaciones que no debería darse entre los seres humanos en la medida en que todos somos iguales.

—C: ¿Quiénes son los que más discriminan?

—La gente que tiene dinero.

—*La gente que no tiene educación*.

—Porque hay gente de plata que no discrimina, hay de todo.

—*Gente ignorante* que no tiene cultura, le llega todo.

—*Gente ignorante, si todos somos iguales* [mujeres, nivel socioeconómico bajo inferior, Lima].

CONCLUSIÓN

Hay que subrayar la dureza y radicalidad del *sentimiento de exclusión* en los sectores D y E (pobres y pobres extremos). La aguda percepción de no ser tomados en cuenta, ni escuchados y la convicción de que se gobierna «para los ricos» se suman a la permanente experiencia de discriminación y maltrato por parte de las instituciones del Estado, así como por parte de la clase alta e incluso de sus propios vecinos y familiares. Estas personas no se sienten parte de un «nosotros» nacional y distinguen «nosotros» de «ellos» (como, por lo demás, lo hacen los sectores pudientes).

Este es un reto para la construcción de una comunidad política y requiere respuestas a nivel de políticas públicas. Hay que exigir al Estado que cumpla su función. Es necesario implementar políticas de educación, salud y seguridad que respondan a las necesidades de estos sectores, en las que se priorice la creación de trabajo digno.

En ese sentido, son positivas las ordenanzas antidiscriminación de gobiernos locales y regionales. Se necesitan, asimismo, normas de buen trato en escuelas y establecimientos de salud y en las demás dependencias del Estado. A su vez, hay que presionar para que el Estado dialogue con estos sectores y los tome en cuenta para las decisiones. Por ejemplo, el caso de los nativos sería emblemático. Un «nosotros» nacional solo existirá cuando haya un reconocimiento de todos y todas como ciudadanos iguales.

Hay que prestar atención a la *rabia y cólera* que sienten los humildes, la cual es una manera de procesar la *pena y el sufrimiento*. El «outsider» puede expresar esa cólera, como antes Sendero Luminoso, y también el desborde violento de las protestas. La bronca puede llevar también a un «todo vale»: el contrabando, el circuito de la droga, la minería informal buscan aprovecharse de cualquier situación o también se busca tomar la justicia con las propias manos.

Tenemos que saber expresar la indignación justificada ante la injusticia y el atropello, la cual haga eco de los sentimientos de los excluidos y apoye su legítima protesta. Hay que fortalecer canales institucionales que atiendan oportuna y eficazmente los reclamos dentro de los cauces democráticos (y éticos). Esta es la única manera de reforzar la legitimidad de las instituciones democráticas. También es fundamental promover la reflexión sobre las consecuencias negativas del uso irresponsable de la violencia y tener en cuenta la presencia de sectores muy radicalizados y violentistas así como la posibilidad de desbordes.

Los pobres y pobres extremos que participaron en los *focus groups expresan una voluntad decidida de salir de la pobreza*. Cuando se les pregunta si es cierta la frase «en el Perú quien nace pobre muere pobre», la niegan enfáticamente y afirman que es posible salir de la pobreza mediante el propio esfuerzo, con educación, trabajo y sacrificio. Si ello no es posible en esta generación, sí lo será para sus hijos; se aferran a esa esperanza. El otro lado de la medalla es que asumen como su *culpa o fracaso* el ser pobres y no quieren identificarse como tales, pues existe el estereotipo de que el que es pobre es ocioso. Todo esto significaría que el discurso neoliberal ha penetrado en los sectores urbanos, mientras que en los sectores rurales permanece el estigma tradicional de la pobreza como ociosidad. Al profundizar la reflexión, vislumbran que el Estado no los apoya ni les ofrece oportunidades y que, por tanto, habría causas estructurales de la pobreza.

Es necesario valorar y alentar el esfuerzo por salir de la pobreza y no resignarse a ella, así como apoyar iniciativas económicas productivas o de otro tipo. Asimismo, se debe ayudar a conocer mejor y combatir las causas de la pobreza, los factores estructurales, la falta de oportunidades; e insistir en las obligaciones del Estado para con la población y con respecto a los derechos económicos y sociales: trabajo digno y salarios suficientes, seguridad, educación y salud. A su vez, se debe mantener presente en el discurso y la agenda política el tema de la pobreza y exclusión.

La desconfianza extrema es uno de los rasgos más presentes y preocupantes, porque corroe el tejido social e imposibilita iniciativas conjuntas y el organizarse. Como consecuencia del grado de abandono y maltrato, los pobres desconfían de las autoridades, de las instituciones, de las personas de otros estratos sociales y de sus mismos vecinos. No creen en nadie y cualquier hecho es interpretado como una verificación de su desconfianza; el juicio puede ser lapidario («L... se desinfectaba la mano después de dársela a la gente»).

Ante esto, se requiere fomentar y valorar las experiencias positivas de las relaciones en las que hay confianza; resaltar los beneficios que se han logrado a través de la organización y contribuir a superar estilos y hábitos que disuaden a la gente de participar. Además, se necesita tener una relación horizontal, franca, de respeto, con la población, en la que se los considere actores y sujetos en los procesos y se valoren sus capacidades, opiniones y aspiraciones, y se promueva el diálogo. Se debe exigir a las autoridades transparencia en su gestión y rendición de cuentas a la población, así como canales de diálogo y respuestas eficaces a los problemas y necesidades. Es fundamental brindar un testimonio ético y de coherencia personal, de voluntad de servicio, de manejo transparente de recursos y, finalmente, de estilo de vida sencillo.

Al mismo tiempo, hay una incipiente *conciencia de derechos*, aunque relativizada por la evidencia de la dificultad inmensa de hacerlos respetar, por la poca atención de las autoridades y por la prepotencia de los poderosos. Se pide, por ejemplo, que la atención en las dependencias del Estado respete el orden de llegada. También hay un rechazo de la discriminación, atribuyéndola a la «ignorancia» o a la «falta de educación», lo cual es un avance. En relación con el trabajo doméstico, hay un reclamo de «comer en la misma mesa» que era impensable hace pocos lustros. Es decir, hay una demanda de trato horizontal e igualitario. Por otra parte, al no ser tratados como ciudadanos, no hay una suficiente conciencia de ciudadanía ni del derecho y deber de participar. Hay que reforzar la conciencia de derechos, de ser ciudadanos y ciudadanas (las elecciones son una oportunidad para ello), así como alentar y compartir experiencias de participación ciudadana.

La construcción de una ciudadanía plena para todos los peruanos y peruanas es un horizonte ineludible, como bien lo planteó la CVR. Pero esto requiere no tanto normas jurídicas, que ya existen, sino políticas públicas efectivas y, sobre todo, un cambio cultural profundo en el país que destierre el racismo y la discriminación. Es innegable que hemos avanzado mucho en este último medio siglo en cuanto a conciencia de derechos, democratización social y política y cambios sociales importantes, pero la profundidad de la exclusión que aún existe, y la urgencia de superarla, debe pasar al primer plano de la agenda nacional. Ojalá no volvamos a postergarla, como tantas otras veces en nuestra historia (véase Tovar, «Presentación», en Jara y otros, 2007).

BIBLIOGRAFÍA

- Jara, Lupe y otros (2007). *Representaciones populares y reconciliación. Estudio sobre grupos focales*. Lima: IBC-CEP [el libro contiene un disco compacto con las conclusiones de la investigación cualitativa: IMASEN, Informe Final *focus groups*, en Lima y provincias, realizados en noviembre de 2005].
- Peñaflor, Giovanna & Lupe Jara (2009). *Representaciones populares en torno a la discriminación. Estudio cualitativo de IMASEN*. Lima: IBC-CEP.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

LA CRISIS COMO ANTINOMIA HISTÓRICA: SOBRE LA REVELACIÓN DE LA VERDAD

Ciro Alegría Varona, Pontificia Universidad Católica del Perú

En los tiempos modernos, el acontecer presente es crítico. Comprender la actualidad se ha convertido en la tarea fundamental y nos ocupamos del presente cada vez más intensamente. Desciframos los signos de los tiempos. Desde que la Revolución Francesa derribó al «antiguo régimen» o, al menos, desde el final de los imperios coloniales, el fundamento racional del orden social se encuentra en realidades enfáticamente temporales que se designan con términos tales como la época, los nuevos tiempos, la revolución, la emancipación, la crisis (véase Habermas, 2008, capítulo 1; Koselleck, 1993, 2007). Hacemos uso de una razón retrospectiva que empieza en los últimos acontecimientos y mediciones para explicar, a la luz del aquí y ahora, el conjunto del proceso que nos ha traído hasta la situación actual y determina el futuro. Las preguntas filosóficas que esta condición adquirida pero irreversible suscita son luego cómo orientarnos a partir de la *crisis*, cómo convertir el conocimiento de la crisis en fuente de actividad *crítica* y cómo hallar el principio de esta actividad, el *criterio*. En las páginas que siguen hay un esbozo de respuesta a estas preguntas, obtenido a partir de la reflexión sobre el significado práctico de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ello permite comprender por qué la investigación de los grandes hechos de violencia —aniquilamiento, explotación, defraudación, contaminación— de tiempos recientes es una de las formas en que todavía podemos hacer filosofía.

La crisis no consiste simplemente en una serie de infortunios, es un estado de autodiagnóstico que revela el avance de una enfermedad grave que pone a quien la padece en la disyuntiva de superarla o sucumbir a ella. En la crisis social, como en la enfermedad grave, el verdadero malestar empieza cuando se hace el diagnóstico. El mensajero de la mala noticia queda envuelto, por supuesto, en una nube ominosa. Hacer patente que hay un crimen sistemático impune, cometido con todos los recursos del Estado y usando al conjunto de la sociedad, es desencadenar una crisis. La crisis económica es hartamente conocida: de pronto se hacen públicas las estimaciones pesimistas de algunos académicos y ya no se puede seguir como antes, porque todos

admiten que el conjunto de la economía ha entrado en recesión. Nuestro tiempo está marcado por un nuevo tipo de crisis, la ambiental, que se ha vuelto signo de la época al descubrirse el calentamiento global. El descubrimiento, mediante nuevos métodos de investigación, de una crisis soterrada, trátase de una recesión económica, de un crimen sistemático cometido por una sociedad entera, o del calentamiento global, desencadena reflexiones, luchas y aclaraciones públicas de principios prácticos, como no lo hacen más los trabajos académicos de la filosofía. No es raro que una crisis social cause el advenimiento de un régimen autocrático que complete la desgracia con una crisis política y llegue a la violación de los derechos humanos. La tarea de la filosofía es ahora hallar principios críticos con ocasión de la crisis.

1. ¿QUÉ ES LA CRÍTICA DEL PRESENTE?

Indaguemos primero si el carácter decisivo que se atribuye en los tiempos modernos al acontecer presente es una suposición razonable o si, al contrario, es una ilusión. El carácter de la Modernidad, relevado por contraste con el de tiempos anteriores, es lo que Hegel llama un «estado del mundo», *Weltzustand* (Hegel, 1989, primera parte, tercer capítulo, B.II.I. *Der allgemeine Weltzustand*). Sabemos que, siglos atrás, las personas estaban firmemente instaladas en una experiencia del mundo y del tiempo muy distinta de la nuestra. Para las sociedades antiguas, el tiempo, al acumular sus obras, oculta tras sus brumas la presencia orientadora del acontecer heroico. Según la visión antigua, cuanto más tiempo haya transcurrido entre el acontecer heroico y nosotros, tanto más oscuras serán nuestras vidas. Las sociedades antiguas vislumbran el pasado remoto como un tiempo de acontecer intenso, glorioso y, a la vez, preñado de catástrofe: la edad de oro, el paraíso, el mundo antediluviano, el mundo heroico. En aquella edad prístina, pensaban ellos, el encuentro fasto y nefasto con la divinidad es provocado por la virtud de héroes o patriarcas y deja enseñanzas fundadoras de orden. Los antiguos también veían que, al acumularse las obras del tiempo en reinos, pueblos y ciudades, los relatos míticos y sus instituciones perdían progresivamente su poder orientador y motivador. Oscurecido el mundo por el paso del tiempo, los contenidos orientadores de los relatos se esquematizan en figuras complejas que ya no alumbran desde la lejanía de un tiempo anterior a los siglos, sino apenas destellan desde una eternidad cuya relación con el tiempo se ha vuelto misteriosa. La causalidad de las fuerzas divinas que circula en el relato da paso a la causalidad trascendente del signo, el número y la figura, y el mito es derrocado por la especulación filosófica y la explicación científica.

El mito ofrece su contenido orientador a quien, al participar del canto, lo ronda y el rito entretreje su vida con la reiterada ejecución memoriosa de los miles de versos

y las miles de variaciones. La figura inteligible, por el contrario, no se ofrece sino a quien la comprende. El acontecer fundador referido por el mito se representa como experimentado directamente por los héroes, como parte de sus propias vidas, y así también se adueña de las vidas de quienes lo celebran al repetir el viejo poema, canto o relato. El antiquísimo acontecer está, a pesar de la distancia, en el mismo mundo de quienes lo conmemoran, por lo que no está excluido que tenga efectos aún hoy. Quien se entrega a la verdad del mito, confía en que el poema va a tener efectos en su persona, así como la intervención divina tuvo efectos en la vida del héroe. El poema mítico es un artefacto que refracta el fenómeno de intervención psíquica (véase Dodds, 2010; Snell, 1965). El mito sugiere, como el rito. Es el medio de hacer consciente y activa la poderosa influencia de una persona en otra. Lo que acontece inevitablemente por efecto de la intervención de las vidas de unos en las de otros, como la llegada de la hora del parto, de la lucha, o de la unión sexual, se celebra y se asume mediante la conmemoración de las intervenciones divinas en las vidas humanas.

El acto de intelección, en cambio, no es social ni relacional, tiene lugar en el fuero interior, en el alma. Es una luz que se enciende en la oscuridad de una vida confinada. Retenida la figura trascendente por el conocimiento, no pierde su extrañeza, se instala abruptamente en medio de las ruinas de la vida temporal desmentida, como el IHS en medio de la desesperación del emperador Constantino. Su presencia práctica cotidiana tiene después el gesto maniaco, reiterativo, de la ley y el canon. Los bienes deseables, los alimentos, las riquezas, el sexo y las acciones de astucia y violencia para adquirirlos quedan marcados al detalle por los cánones. La Atenas de Fidias y de Sófocles ya no estaba inspirada por el mito, sino por el orden inteligible. Consideremos la paradoja que es una escultura clásica, hecha más para la contemplación intelectual que para la sugestión mítica. ¿Qué hace en medio del lugar sagrado la imagen de una divinidad desnuda cuyo poder está cifrado en las admirables proporciones de su cuerpo? Y más paradójica todavía es la tragedia griega. ¿Por qué dedicar los momentos centrales de la fiesta sagrada a representar las acciones infelices de héroes desastrosos cuyo destino ya no podemos compartir sino solo comprender?

El ritual civilizado llena la vida de claves y de fórmulas que causan la interrupción constante de la inocente unidad entre la existencia particular y el proceso general del mundo. Por ello, es solo cuestión de tiempo que el culto se transforme en cultura. Los nuevos hombres piadosos son individuos sofisticados, capaces de vivir con incontables restricciones impuestas por sus propios pensamientos. Al difundirse al conjunto de la sociedad la justificación trascendente, los piadosos del culto y la cultura, seres sibilinos de habla enrevesada, se convierten en los poderosos. Entonces se produce una forma de tiranía tan profunda y recia que hace que las tiranías del pasado parezcan niñerías. Es la canonización de los fines y valores compartidos.

Es la fe canónica, la religión estatutaria, la comunidad de fines y valores fijados con los clavos de la ley y con el martillo de la fuerza pública. Los estatutos del alma mantienen constantemente interrumpida la reciprocidad entre las personas y supeditan la cooperación entre ellas a supuestos conocimientos de las condiciones suficientes para la felicidad humana. De tales cánones éticos estuvieron hechos el orden feudal y el absolutismo, hoy quebrados por sus crisis y por la crítica. La teología aberrante de la segunda mitad del *Leviatán* de Hobbes es seguramente la más consecuente y realista de las teologías, pues, si se trata de realizar en el mundo un orden definitivamente revelado, encomendado a ciertas autoridades entendidas en valores indiscutibles y determinantes, no hay mejor medio para ello que el Estado absoluto que hace y deshace a la sociedad. Pero ese proyecto, por suerte, es una especie de utopía, la misma utopía absolutista que fulguró en Versalles. Los intentos de realizar la monarquía cristiana absoluta se *han ido al diablo* por obra de sus crisis y de la crítica, pero fragmentos del universo canónico siguen alimentando formaciones sociales maniacas, como las sectas y los grupos radicales. Crece, sin cesar, la demanda de entradas a interacciones impersonales casi rituales, como los mercados y las redes de intercambio de información y estímulos que dan una sensación de soberana inmunidad porque interrumpen constantemente, con sus reglas de juego, las interacciones recíprocas que agrandan la memoria y la responsabilidad. Bolsones sociales de ética canónica y mundos artificiales de pura competencia, siendo incompatibles entre sí, son las únicas realizaciones que ha tenido finalmente la visión de una vida basada en el conocimiento que trasciende la experiencia particular. Los mundos artificiales, redes y mercados, socavan los relictos de ética estatutaria porque la acumulación de ventajas competitivas es la verdad de la capacidad de coacción en que se apoyan dichas éticas.

Los sistemas competitivos son la verdad de las éticas estatutarias en un segundo y más profundo sentido. La fijación canónica de fines y valores ha desplegado, durante milenios, formas de motivación interna y contemplativa, como el amor, el honor, la lealtad, la fe y la dignidad, que inmunizan al individuo contra los desengaños. El sentimiento de invulnerabilidad producido por la fijación canónica es resultado de una efectiva reducción de responsabilidad. Desde el momento en que se saca el bien deseado del flujo de la relación personal, incluida la de uno consigo mismo, y se lo coloca en ese más allá donde existe el paradójico valor intrínseco, el individuo experimenta un alivio profundo y se entrega cada vez más a juegos de excelencia en los que gana quien reúne los medios más adecuados para alcanzar el bien sustancial. Entonces, se desencadena el frenesí de virtudes y virtuosismos de las vidas de santos, la moral caballeresca y, después, la cortesana. Luego, esa competencia por la palma de la virtud es lo único que importa al contemplativo, mientras el bien sustancial que es causa y objeto de su amor queda en un segundo plano, tan presupuesto, obvio

y anodino como la pared del fondo. En fase avanzada de este proceso de vaciamiento de las relaciones y responsabilidades personales está la absorción del valor de las artes y oficios por el capital productivo y monetario. Desde que la ambición de mejorar la propia posición en los sistemas de intercambio competitivo se ha convertido en motivación íntima y cotidiana, las visiones intelectuales a las que se refieren la fe, el amor y el saber se han vuelto parte del decorado. Así como el poder orientador del relato fundacional se debilitó al interponerse entre los hechos heroicos y los hombres actuales la muchedumbre de las anécdotas humanas, así también se ha debilitado la luz de las ideas desde que, reducidas a fines y valores, se han convertido en simples ocasiones para la competencia entre quienes dicen realizarlas.

Pero hay una forma en que ambas fuentes de poder vuelven a fluir hoy. El mito, la primera fuente, convierte en fuerza y conciencia el acontecer crucial por el que una vida interviene decisivamente en otra vida. La razón, que es la segunda fuente, es la capacidad de la vida de contraerse a una expresión mínima, la fórmula de pensamiento, el *logos*, el signo. Así cifrada, la vida permanece indemne en medio del acontecer inerte y prepara su regreso. En la crítica del presente están activos ambos principios. La crítica revela la crisis, con lo que desencadena el acontecer decisivo, y precisa el criterio, con lo que recoge a la razón de su dispersión conflictiva y la concentra en principios de acción. Una vez que la crisis sale a relucir, quedan en evidencia las responsabilidades personales, surgen tareas urgentes y aumentan a la vez la necesidad de actuar y los riesgos. En los tiempos de crisis, como en los tiempos heroicos, se vive intensamente y la acción se vuelve decisiva. La crisis desbarata el orden, rompe el encanto de la dominación y el prestigio de la autoridad. Demostrada la crisis, toda generalidad es sospechosa y los distintos aspectos de la realidad se desmienten unos a otros. Desde el momento, empero, en que la desarticulación del todo social da cabida al poder del individuo e incrementa su responsabilidad, está en obra la razón, que es la contracción o *kenosis* de la realidad a principio de crítica y justificación. La crisis deja de ser parálisis y empieza a resolverse cuando toma la forma de un debate sobre los principios. El carácter decisivo de las acciones no se recupera en sentido mítico, como el poder de actos singulares, sino como consecuencia de los principios aclarados mediante el diagnóstico del dogmatismo. Cuando una crisis se pone en evidencia, se cuestionan principios, porque la crisis no está hecha de infortunios casuales, sino de racionalidad errónea. Lo más difícil de pensar es esta doble referencia de la crítica a estructuras racionales incorrectas y a procesos reales patológicos. El concepto de crítica está en su casa en la discusión de principios, como en la *Crítica de la razón pura*, donde se muestra el error del dogmatismo. Pero el concepto de crítica revela su importancia práctica en la aclaración de la crisis, cuando los acontecimientos vuelven a ser decisivos.

2. CRISIS Y CRÍTICA

La crisis estalla, se manifiesta incontenible después de haberse preparado oculta largamente. ¿Bajo qué se ocultan las causas de la crisis? Si hablamos de la enfermedad, lo que mantiene oculta la formación de la crisis es la salud relativa del individuo que le permite seguir valiéndose aun cuando la enfermedad ya gana terreno secretamente en él. Si hablamos de una sociedad, lo ocultador es un cierto uso habitual de la razón. Las crisis se incuban bajo las certezas más operativas. A la crisis económica le precede una escalada de inversiones riesgosas que rivalizan por conseguir el grado más alto de confianza en su capacidad de obtener las mayores ganancias. La crisis política es el resultado de una serie bien organizada de abusos de la legitimidad maquillados para que se admitan como usos de la legitimidad entendida en sentido amplio. El elemento de esta infatuación es, paradójicamente, el automatismo. Los agentes financieros más fogueados en el manejo de riesgos, los burócratas más prolijos, los cuerpos más profesionales de las fuerzas armadas regulares son instrumentos imprescindibles de la corrupción que va a revelarse como tal recién en la crisis. El sistema de soborno y chantaje organizado por Vladimiro Montesinos en Perú reposaba sobre las rutinas y capacidades operativas del personal militar y naval peruano mejor preparado y disciplinado, las fuerzas de élite. En dimensiones mayúsculas, hallamos el mismo principio en el régimen nazi. Para perpetrar el exterminio sistemático de los judíos en los campos de concentración no hubo una campaña de agitación y propaganda nazi, sino todo lo contrario: una gigantesca operación secreta que explotó los arraigados hábitos de obediencia y reserva de los funcionarios del *Reich*. Eichmann, juzgado y ejecutado en Israel como un monstruo orquestador del exterminio judío y un enemigo furioso de la humanidad, fue revelado por Hannah Arendt como quien era en verdad: la flor y nata de esa burocracia fatídica que empleó honestamente todas sus virtudes y conocimientos para hallar la «solución» concreta a los problemas que aquejaban a su Estado, con la particularidad de que ese Estado estaba bajo el régimen nazi y lo que buscaba era la «solución final» para la «cuestión judía». El caso Eichmann, explicado por Arendt, ejemplifica bien que no ganamos nada con atribuir los orígenes del daño descomunal a una conducta individual inmoral o perversa. La catástrofe del orden llamada crisis —que en este caso es literalmente crisis de la civilización europea— se forma a través de un uso dogmático de la razón.

Arendt se apartó, no sin dolorosas consecuencias personales, de la tendencia imperante en Israel a penalizar al individuo Eichmann, porque consideró necesario conducir el debate sobre la crisis de Occidente al terreno de la crítica de la razón descubierto por Kant. En esta perspectiva, el dogmatismo es una respuesta, en cierto sentido, natural a los desafíos que la experiencia plantea a la razón. Los datos de la experiencia

suelen desmentir a las ideas justificadoras y motivadoras, en especial a los principios del orden legítimo, de los que se espera que encaucen los diversos intereses activos en los individuos y grupos. Los desafíos de la experiencia ponen a la razón ante una disyuntiva: admitir su ignorancia y reducir las ideas orientadoras a principios que se limitan a garantizar la libertad de los que interactúan en busca de un orden de cooperación, o reafirmar sus principios como dogmas y sacar de la realidad aquellos fenómenos que no concuerdan con sus ideas. El segundo camino conduce a la lucha a muerte entre los portadores de ideas fijas. La justificación se pretende entonces, *a posteriori*, como efecto de la puesta en práctica de las ideas. De ahí la especial importancia que adquieren bajo un régimen dogmático los equipos ejecutivos funcionales, competitivos y eficientes. Para el dogmático, tener la razón es una cuestión de éxito. Se trata, para él, de poner en la realidad su idea concreta y sacar de la realidad a la idea contraria. Para bloquear la problematización de sus principios, a la razón dogmática le basta explotar el simple hecho, determinante para la condición humana, de que las ideas con que nos motivamos y justificamos no son conocimientos, no se forman según reglas claras a partir de la experiencia y, por tanto, no es posible establecer su validez de forma objetiva, imparcial e impersonal. La explotación de este carácter necesariamente recíproco de las ideas consiste en bloquear el camino del mutuo acuerdo y supeditarlos a los resultados de una lucha a muerte. Esta estructura de la crisis de la razón está inscrita en el frontis de la *Crítica de la razón pura*, en la primera página del prólogo a la primera edición.

La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiéndose que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que estas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica (A VII-VIII).

La crisis de la metafísica, su actual estado de perplejidad, se ha preparado largamente bajo un manto de principios dogmáticos. Son dogmáticos los principios que han abandonado la tarea de ordenar la experiencia con el pretexto de cumplirla.

Es demasiado fuerte la tentación de declarar victoriosa a la propia idea que excluye a las demás. En vez de limitarse a recoger las sobrias lecciones prácticas que dejan los conflictos de ideas originados en la diversidad empírica, la razón dogmática prefiere entablar una lucha a muerte entre visiones de conjunto. El discurso metafísico se entrega, entonces, a la pretensión de satisfacer las demandas de la razón con una visión integradora que triunfe por su elevación y amplitud. Hace exactamente lo contrario de lo que dice la sentencia, atribuida a Ignacio de Loyola y que Hölderlin antepone como epígrafe a su *Empédocles*: «*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est* (Lo divino es no estar bajo la coerción de lo más grande, sino contenido en lo más pequeño)».

Cegada por el afán de abarcar en su visión las «condiciones más remotas», la metafísica dogmática está cada vez en mayor riesgo de tener que enfrentarse con las ideas que ella excluye y que no dejan de formarse a partir de la experiencia humana. La comprensión crítica de lo que sucede con la metafísica tiene la forma de la reconstrucción de un proceso de autoengaño inevitable que, llegado a sus últimas consecuencias, hace inevitable también el desengaño. La crítica de la metafísica es la síntesis conceptual de un acontecer decisivo. A diferencia del acontecer mítico, el acontecer crítico brota del presente, es la determinación que ha llegado a ser. No tiene la solidez prístina de la sustancia, que es siempre lo que era, pero tampoco es un mero accidente. Tiene la esencialidad de lo inevitable. La condición humana es esencial porque, en la práctica, aquí y ahora, no podemos escapar de ella. Ser humano es encontrarse en ciertas circunstancias, las de una especie de animal que vive en un planeta, etcétera, pero estas circunstancias, como son inevitables, no son meras circunstancias. La humilde condición en que cada vida se encuentra, incluidas las limitaciones de su capacidad de conocer su entorno y de transformarlo, es esencial para ella en la práctica —aunque en teoría siempre se pueda pensar que existan otros mundos y que uno pueda ser llevado a ellos y transformarse allí en un ser dotado de capacidades superiores—. Cualquiera entiende que cada vida está ligada a condiciones particulares que son esenciales para ella, aunque no lo sean para otros seres. Esta forma insignificante de la esencialidad es la razón de la parcialidad. Por esta razón, el respeto recíproco es más importante que el respeto a cualquier norma. Este contenido de la razón se reconoce plenamente mediante la contracción crítica de la razón, o *kenosis*, enunciada en la *Epístola a los filipenses* (2, 6-7) de Pablo: «El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre».

Mientras la posibilidad teórica de transformar la vida se siga tomando con entusiasmo y siga el desdén por la lección práctica de la conflictividad inherente a la razón,

seguirán sucediendo las catástrofes autoinfligidas que llamamos crisis. La alternancia de crítica y crisis parece inevitable porque la reducción del saber metafísico exigida por la crítica es extrema, conduce hasta la fórmula brevísima: no instrumentalices a nadie. Esta contracción de la razón a un único principio, el principio de respeto igual a todo ser humano, es tan despojada de pretensiones de dominación que parece imposible que la humanidad se convenza de ella sin la dura experiencia de la crisis. Cuál sea la serie de crisis y desengaños, es decir, la historia que tenga que recorrer el género humano para reconocer sus principios prácticos, es una cuestión muy difícil, si no imposible de contestar. Pero entre tanto, cada crisis es una nueva ocasión para desarrollar la crítica de la razón.

Kant hace notar que los principios de la matemática y la física se limitan a fundamentar críticamente ciertos tipos de juicios y guardan silencio sobre los grandes asuntos metafísicos. En efecto, la ciencia, para ser clara y concluyente, se atiene a sus métodos, se limita a sus objetos y no se pronuncia sobre fines y valores. Ahora bien, la propuesta de la filosofía crítica es conseguir en materia de fines y valores, es decir, en metafísica, una autolimitación semejante, por aclaración de los principios de los juicios, lo que en el caso de la metafísica no es posible sino mediante la reconstrucción del proceso de desengaño de sus ilusiones inevitables. La claridad de principios que las ciencias han conseguido mediante un análisis formal de sus operaciones, la metafísica solo puede conseguirla mediante la reflexión sobre su crisis práctica, es decir, mediante la crítica. Kant subraya que la aclaración de los principios de las ciencias ha acontecido antes de que entre en acción la filosofía crítica. Lo que ella aporta, la aclaración de los principios que rigen la adopción de fines y valores, consiste en la revelación de la estructura de una crisis definitiva de las concepciones metafísicas. Por ello, Kant no elude las implicancias históricas y políticas de su investigación. En una nota a pie de página en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* escribe:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón solo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre (A XI).

La mención de la religión y del Estado en este párrafo no es casual, no se trata de unos ejemplos entre otros. Se trata de las instituciones basadas en la pretensión de establecer fines y valores de manera objetiva y determinante. El Estado dogmatiza la vida pública; la religión, la íntima. La crítica de la metafísica es, al mismo tiempo,

crítica de las instituciones públicas y de las instituciones del perfeccionamiento ético personal. Si estas instituciones se dedican, como parece, a hacer respetar los ámbitos de libertad más sagrados para los seres humanos, entonces, no deben ser ellas mismas el objeto de nuestro respeto, sino la libertad. Pero sucede de forma inevitable que, en las instituciones públicas y éticas, el derecho de cada uno a la libertad se confunde con las condiciones bajo las cuales las instituciones defienden ese derecho.

El resultado inmediato de la revelación filosófica de la crisis de la metafísica es la abolición del antiguo derecho del Estado y de la religión a sustraerse a la crítica moral. Pero el abolido dogmatismo se restaura de forma cada vez más obcecada y masiva. El agigantamiento con medios técnicos y organizativos del «campo de batalla» en que se enfrentan las versiones canonizadas de la realidad, Kant no lo podía ver, ni prever, pero su observación de que «nuestra época es, de modo especial, la época de la crítica» se refiere ya a una intensificación de los efectos de la crisis de la metafísica.

3. ESTRUCTURA ANTINÓMICA DE LA CRISIS

En la parte de la *Crítica de la razón pura* dedicada a la antinomia de la causalidad natural y la causalidad por libertad, Kant capta la estructura de los tiempos modernos y deja establecida la crítica del dogmatismo como el elemento del filosofar. Una antinomia es una contradicción entre dos principios que generan dos mundos que se excluyen y niegan totalmente, pues la sola existencia de uno destruye la posibilidad de que exista el otro. Lo más desconcertante de una antinomia es que el mundo entendido a partir de cada uno de los principios contrapuestos es coherente y puede entenderse sin ninguna contradicción. Este tipo de contradicción es la que se produce en las batallas metafísicas. La antinomia de contenido más explícitamente ético y político es la que dice, por un lado, que en el mundo no hay libertad, pues todo sucede según leyes naturales; y, por otro, que, en el mundo, la causalidad por leyes naturales no es la única y que es necesario admitir, además, causas libres para explicar lo que sucede. El amoralismo de la posición que explica todo por causas físicas y nada como mérito o culpa de un causante libre es mucho más elocuente de lo que parece a primera vista si reconocemos cómo opera en los razonamientos políticos y éticos. Cuando la cuestión de las razones personales para actuar se vuelve irrelevante —porque los fines y los valores están fijamente establecidos, como si fueran datos objetivos, lo mismo que las condiciones naturales—, entonces la única cuestión digna de examinarse es cuáles son las cadenas causales que nos afectan y cómo podemos evitar los efectos desfavorables y aprovechar los favorables. La posición contraria, al sostener que ambos tipos de causalidad son compatibles y que ambos son necesarios para entender el mundo, soporta una complejidad que se justifica

si se está dispuesto a admitir que la responsabilidad, la culpa y el mérito son parte de la realidad, pero no se justifica en el sentido de que pueda demostrar que la posición contraria es irracional. La opción por una visión moral del mundo es gratuita y libre, tan carente de base trascendente como la opción contraria, con la diferencia de que esta última no admite ser una opción libre porque sostiene, precisamente, que en el mundo no hay libertad.

Así las cosas, los debates metafísicos son diálogos de sordos en los que cada postura no puede hacer otra cosa que desplegar de manera retórica y efectista su visión del mundo e intentar que esta supere a la contraria de hecho, es decir, no por reflexión de los que sostienen la posición contraria, sino por aniquilamiento de ellos y de su mundo. A cada antinomia, sin embargo, se le puede dar un giro para sacar de ella un principio práctico. Esta operación que reduce las pretensiones de la razón es la crítica en sentido estricto. Consiste en despojar a las posiciones encontradas de su pretendida verdad objetiva, destruir a ambas como formas de conocimiento y ratificarlas al mismo tiempo como principios del pensamiento práctico. Entonces se ve que dar por real la libertad es imprescindible para poder pensar moralmente y que ello no se contradice con la suposición, también característica del pensamiento humano, de que no hay nada en la experiencia que no pueda explicarse por causas naturales. La operación estaba anunciada brevemente en el prólogo a la segunda edición del *Crítica de la razón pura*:

Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por estas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, desaparece la contradicción (B XX).

Mientras se crea que el conocimiento, a pesar de estar limitado a la experiencia, accede a la verdad última de las cosas, donde estarían inscritos los valores y los fines, entonces aparecerán las contradicciones que avergüenzan a la razón. Para tapar esas contradicciones, suele recurrirse a la mala idea de oficializar la versión más conveniente de ese saber total, e ilegalizar a los que sacan a relucir las contradicciones que ese mismo saber total genera. Por ejemplo, un gobierno dice que tiene principios comprensibles para toda persona razonable y, al mismo tiempo, dice que no puede ser buen científico nadie que no sea adicto al régimen. Como la aparición de científicos no adictos al régimen es bastante probable, se decreta que solo los científicos adictos al régimen tienen derecho a trabajar como científicos. Ni el amplio despliegue ideológico de la doctrina oficial ni las medidas represivas consiguen, por supuesto,

que desaparezca la contradicción. La única forma de que las contradicciones metafísicas desaparezcan es entender las ideas metafísicas como principios prácticos. El gobierno que acepta que tiene que procurar regirse por principios razonables y que tiene que procurar merecer el asentimiento libre de todos, incluso de los científicos, ese gobierno se ha librado de las contradicciones en las que caería si sostuviera que su racionalidad y aceptabilidad son realidades irrefutables garantizadas por Dios, por la Revolución o por el Orden Económico Mundial.

Lo que de este modo se dice y se entiende, sin mayor dificultad, es en la práctica un desafío enorme, cargado de indecible sufrimiento. El dogmatismo metafísico se regenera en nuestro tiempo mediante sistemas de acumulación de ventajas económicas, tecnológicas y militares que sobrepasan largamente la capacidad de control de los Estados y de los organismos interestatales. La obcecación sistemática que caracteriza a las tesis antinómicas se ha convertido en la forma normal de producir y ejercer el poder. La dominación se perfecciona cuando se realiza bajo la forma de una doctrina que versa sobre la diferencia entre lo que puede existir y lo que no puede existir. A esto responde el diseño cientificista y tecnocrático de las nuevas formas de dominación. De ahí que el cuestionamiento de los nuevos universos dogmáticos tenga que ser revelación de crisis de antinomias. Los individuos son arrojados por la crisis al pánico, la inseguridad y la violencia. La solución de la antinomia y la desaparición de las contradicciones se abren paso a través de dolorosos y largos procesos históricos. Ello se explica porque la reducción de la metafísica a principios prácticos se concreta en que el respeto a las instituciones canónicas se relativiza y el respeto irrestricto se dirige a la dignidad humana de cada individuo. Para romper el encanto de la dominación que mantiene objetivados los fines y valores, los individuos tienen que pagar un precio muy alto. La crítica filosófica no puede jactarse de ahorrarles sufrimiento a quienes tienen que ponerla en práctica. La crítica que nos toca hacer ahora es, al mismo tiempo, teoría de la crisis. La respuesta filosófica a la antinomia no puede ser más, simplemente, *la idea* de una contracción de las tesis metafísicas hacia su significado práctico, tiene que ser ahora, además, la *presentación crítica del acontecer histórico* en que ese significado se gana por medio de la lucha y el trabajo de los individuos.

El primer estudio de una crisis histórica está en *Guerras del Peloponeso* de Tucídides (1988). Así como la filosofía ateniense y las tragedias, el libro de Tucídides testimonia el ocaso de la piedad mítica y anticipa, demasiado prematuramente, la perspectiva del mundo moderno. Contra la lectura tradicional, guiada por Hobbes, es evidente que el libro no se dedica principalmente a sustentar con experiencias la tesis de que en el mundo real solo puede asegurarse lo conveniente, y que la justicia es una forma de la conveniencia que solo puede procurarse cuando están dadas ciertas condiciones.

El libro muestra que Atenas, después de haber caído —envilecida por el poder imperial, por la guerra prolongada y por la influencia de Alcibíades— en el dogmatismo que hoy se llama realismo, pierde sus principales ventajas: la buena deliberación pública y la red de alianzas con numerosas ciudades. Así, se embarca en la desastrosa expedición a Sicilia, la cual equivalía a atacar a mansalva a docenas de ciudades neutrales con la esperanza de decidir la guerra a fuerza de ventaja material. La consiguiente serie de derrotas que sufre Atenas y la pérdida irreversible del predominio político que tenía entre los griegos, más la traición desvergonzada de Alcibíades, determinan el final de la democracia ateniense.

La presentación de la crisis definitiva de Atenas, en los libros VI, VII y VIII, es preludiada por la presentación literal de una antinomia al final del libro V, en el famoso diálogo de los generales atenienses con los melios. Esta pequeña ciudad isleña es emplazada por Atenas a someterse como «aliado tributario», sin más razón para ello que la necesidad del imperio ateniense de seguir acumulando fuerza para su guerra con los lacedemonios (V, 91, 95). Los atenienses tienen el descaro de invocar como razón, para que los melios se les sometan, el comprensible deseo de los melios de salvarse de la inminente aniquilación por las fuerzas atenienses. Rechazan hablar de lo justo e instan a los melios a no perder el tiempo invocando principios de justicia, porque, dada la situación, solo queda hablar de lo posible y de lo conveniente (V, 89). Critican la esperanza —*elpis*, que bien podría traducirse aquí como ilusión— equiparándola a un autoengaño suicida y extienden su descrédito a los oráculos y la adivinación (V, 103). Se remiten a una ley natural, no escrita, que da derecho a los poderosos a dominar a cuantos puedan, ley que rige también sobre los aliados de los melios, los lacedemonios, quienes «apelan mucho a la virtud cuando se trata de ellos y de sus normas internas, pero [...] consideran lo grato hermoso y lo conveniente justo» (V, 105). En suma, los portavoces de Atenas adoptan una ontología amoralista que los hace impermeables a las razones de ética y justicia que les enrostran los melios. Estos mencionan los derechos reconocidos de quienes están ocasionalmente en desventaja y el riesgo que corre Atenas de padecer represalias de gran magnitud en caso de fracasar (V, 90). Hacen ver que los atenienses desdeñan ahora la anficciónía, o alianza de mutua defensa, que es la base de su poder: «ser amigos en vez de enemigos, sin acompañar a la guerra a ninguno de los dos bandos» (V, 94). Sugieren a los atenienses tomar en cuenta que los lacedemonios no van a dejar de defender a Melos, «aunque no sea por otra razón que la del parentesco y del honor» (V, 104, 108) y les advierten que la represalia de la alianza lacedemonia alcanzará a Atenas no en los remotos confines de su imperio marítimo, sino en el mismo territorio en que la ciudad se encuentra (V, 110). Los melios sostienen, a fin de cuentas, que la justicia y el respeto a los derechos de los débiles son parte de la conveniencia y no la excluyen,

sobre todo cuando no se invoca aquellos derechos en abstracto, sino en relación con acuerdos mutuos, como es el caso de su relación con los lacedemonios. «Tenemos mucha fe en su conveniencia, es decir, que no quieran perder la credibilidad de sus partidarios griegos traicionando a los melios que son colonos suyos, y así beneficiar a los enemigos» (V, 106).

En este diálogo de sordos, semejante a las esticomitias de las tragedias de Sófocles, en las que se discute con tanto más ardor cuanto menos esperanza hay de convencer al contrario, se contraponen dos visiones de la realidad, cada una perfectamente coherente en sus términos y al mismo tiempo absurda para la otra. La de los atenienses presupone que, en el mundo real, no hay más ley que la de las condiciones materiales, frente a las cuales no queda a los hombres sino averiguar qué es lo posible y lo conveniente para ellos. La posición que sostienen los melios es que el poder surgido de los acuerdos mutuos y las leyes de la reciprocidad es tan real como las condiciones materiales y forma parte de la conveniencia. La semejanza del diálogo del libro V de *Guerras del Peloponeso* con la antinomia de la causalidad por libertad en la *Crítica de la razón pura* es tan impresionante que uno se inclina a pensar que esta ha sido tomada de aquel. Pero analicemos las diferencias entre la antinomia de Kant y la de Tucídides. Una primera diferencia, muy obvia, es que, en la de Kant, no importa cuál es la circunstancia que motiva a un sujeto a sostener una o la otra tesis, mientras que, en la de Tucídides, esa situacionalidad de la convicción está muy remarcada, porque es notorio que los atenienses hablan desde una posición de ventaja material y los melios desde una posición desaventajada. Si los papeles se invirtieran y los atenienses fueran los asediados, sostendrían ellos seguramente la tesis contraria. En otras palabras, mientras la antinomia de Kant permanece en la abstracción de un debate metafísico sobre libertad y naturaleza, la antinomia de Tucídides incluye la cuestión política de la dominación legítima. Sobre el desenlace de la antinomia, es notorio que la solución kantiana se mantiene en un alto grado de generalidad, se limita a mostrar que los principios enfrentados se vuelven complementarios si los consideramos dimensiones de la razón en vez de considerarlos tesis, una verdadera y la otra falsa, sobre la esencia del acontecer real. En Tucídides, en cambio —y esto es lo que aquí más interesa—, el diálogo aporético y el genocidio contra los melios en las últimas frases del libro V son apenas un signo ominoso de lo que va a ocurrir en los tres últimos libros (VI-VIII): la completa destrucción material y moral del imperio ateniense. El genocidio se presenta en el relato con la frialdad y rapidez con que seguramente se cometió: «Los atenienses mataron a todos los melios adultos que apresaron y sometieron a la esclavitud a niños y mujeres. Los propios atenienses se encargaron de repoblar el lugar enviando después colonos» (V, 116).

En el relato histórico siguiente, la antinomia ontológica, causante de la lucha a muerte, se convierte en un enfrentamiento entre principios prácticos encarnados por los personajes históricos. Los atenienses —empecinados, contra su tradición democrática, en principios dogmáticos que hacen surgir el derecho de la ventaja militar— son víctimas del error y la traición, mientras que los siracusanos y lacedemonios —guiándose por el principio mucho más práctico de usar tanto las ventajas materiales como las antiguas instituciones y las nuevas alianzas— adquieren cada vez más poder entre los griegos. La debacle de Atenas queda trazada con dos líneas de eventos. Una es la que va desde la resistencia política de Nicias contra el descabellado plan de invadir Siracusa hasta su muerte en el catastrófico final de esa campaña a la que se había opuesto con buenas razones que fueron desoídas. La otra línea parte del momento en que Alcibíades, al notar que los atenienses perdían la ventaja material en Siracusa, se pasa al bando enemigo y le vende todos los planes y los flancos débiles, no solo de la flota ateniense en Siracusa, sino de la defensa de la misma Atenas. La línea de acontecimientos que empieza en esa traición continúa con la llegada de Alcibíades a la corte persa, la traición contra los lacedemonios y la corrupción política y humillación a las que somete a Atenas a cambio del dinero persa. El balance es claramente negativo para los griegos y, en particular, para los atenienses. A cada avance del principio que fija fines y bienes en términos de ventaja material y dominación fáctica, encarnado por Alcibíades, le corresponde un retroceso de la democracia, una profundización de las divisiones entre los griegos y un debilitamiento de su independencia frente a los persas. El argumento central de Nicias en su discurso contra Alcibíades (VI, 10, 11) es que, por más abrumadora que sea la ventaja material inicial ateniense, no va a bastar para compensar los destrozos que ella causará en la disposición a cooperar con Atenas. La ventaja material, siendo formidable, será insuficiente para quebrar la voluntad de los que se defienden de un ataque arbitrario y no servirá tampoco para apaciguar a los muchos pueblos, hoy neutrales o amigos por viejos vínculos, que se van a sentir amenazados por la fuerza expedicionaria, ni para gobernar a los que queden de momento sometidos, porque Siracusa es un territorio alejado. Nicias, el estratega ateniense, intentó salvar a su ciudad de la catástrofe segura con los mismos argumentos que usaron en vano los melios. Pero sus argumentos fueron desoídos y él tuvo que marchar al frente de una campaña demencial en la que terminó cumpliéndose la advertencia de los melios. La compleja tesis de los melios resultó verdadera y sus vencedores fueron vencidos. Al narrar el final de Nicias, dice Tucídides de él que fue «el hombre que menos mereció caer en tal infortunio, ya que todo su comportamiento siempre tuvo por norma la virtud» (VII, 86). La desgracia personal de quienes actuaron, de grado o fuerza, guiados por principios dogmáticos no debilita en nada a los principios genuinamente prácticos que se han aclarado a través de la crisis histórica.

Para nuestro estudio de la crisis como ocasión de revelación y solución práctica de una antinomia, esta lectura de Tucídides podría parecer un rodeo, pero el sagaz lector habrá notado ya que es, en verdad, un atajo hacia el corazón de la Modernidad. La filosofía crítica nunca ha negado, ni podrá negar, su origen en la reflexión de la crisis, porque la contracción —*kenosis*— de la razón a su principio moral es violenta y solo es virtud en quienes logran realizarla como una forma de vida —y de muerte—, mientras para el género humano, como una de las especies que pueblan el planeta, la contracción ocurre mediante las catástrofes colectivas autoinfligidas que llamamos crisis. Entre una y otra forma de la contracción de la razón se abre, pues, un abismo que, al parecer, no podemos más que aceptar con dignidad o sondear con asombro. Pero, en este estudio, hemos encontrado un principio práctico intermediario que cuelga sobre el abismo o, mejor dicho, navega por él. Es la antidogmática práctica de poner en viño los fines y valores y replantearlos a partir de los intercambios actuales. A los enemigos de la razón se los reconoce porque, aunque vengan vestidos con los mantos sagrados de la religión, la patria o la felicidad humana, tienen marcado en la frente su desdén por la reciprocidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Dodds, Eric Robertson (2010). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta-UAM.
- Snell, Bruno (1965). La imagen homérica del hombre. En *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid: Razón y Fe.
- Tucídides (1988). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción de Francisco Romero Cruz. Madrid: Cátedra.

VERDAD, LIBERTAD Y FILOSOFÍA

IDEAS SOBRE LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

Javier San Martín, Universidad Nacional de Educación a Distancia

Ante todo, quiero manifestar mi agradecimiento a los editores por haberme invitado a participar en este homenaje al profesor Salomón Lerner Febres, que ha sabido hacer de la filosofía una escuela de gestión y compromiso¹. El profesor Lerner, primero como rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y luego como presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR), ha mostrado hasta qué punto la filosofía es función de la sociedad y debe cumplir una función en ella. Los trabajos de la CVR son mirados desde mi país con una sana envidia acentuada por el deseo de que se hubiera podido hacer lo mismo en España, víctima de un terrible conflicto civil que rompió las comunidades naturales y sembró las cunetas de improvisadas tumbas de asesinados, sin que los vencedores cedieran ni un ápice de cara a una reconciliación con justicia.

Que este pequeño escrito, que tiene su origen en una petición que se me hizo en un momento de horas bajas para la filosofía en España², sirva como homenaje a quien ha sabido ejercer profesionalmente la filosofía en los dos sentidos de la palabra función, por lo que ha sabido ser plenamente «funcionario de la humanidad». En el texto, en primer lugar, expondré la diferencia entre filosofía y ciencia, para deshacer la confusión entre ambas. Después enseñaré mis cartas citando a los tres filósofos en los que me baso para elaborar mi concepción de la filosofía, para terminar con un pequeño resumen sobre esa concepción, en la que encaja perfectamente el ejercicio profesional de Salomón Lerner.

¹ Quiero aprovechar la oportunidad para vincular este homenaje también con su esposa, la profesora Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, que ha dado igualmente ejemplo de dedicación y rigor profesional, contribuyendo con sus investigaciones, docencia y gestión a la dilatada y fecunda presencia en Perú de la filosofía y, en especial, de la fenomenología. Es un honor participar en este homenaje, que es, en el fondo, a una pareja, con cuya amistad me honro, y que no deja de ser igualmente un homenaje a la Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP), de la que el profesor Lerner tanto tiempo ha sido rector.

² Fue un encargo sobre ideas a presentar en una instancia universitaria para defender la presencia de la filosofía, en un momento en que en el bachillerato se ha reducido su presencia a la mitad, mientras se impone una asignatura de religión voluntaria, pero computable en el currículum, y cuyos contenidos acaban de salir a la luz, con la exigencia de rezar en clase, con lo que es un adoctrinamiento para creyentes.

1. CIENCIA Y FILOSOFÍA

Husserl escribió, en 1911, un conocido artículo con el título «La filosofía como ciencia rigurosa (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*)». La palabra que aparece en el título, *Wissenschaft*, indica que la filosofía es una ciencia, tal como se tradujo la palabra a nuestro idioma. Efectivamente, también en alemán la palabra designa al saber que es propio de todos los profesionales de las ciencias y al saber propio de la filosofía. Ambos serían ciencias. En realidad, esa denominación era el resultado de toda una tradición tan larga como la propia de la filosofía, pues tanto la ciencia como la filosofía serían *episteme* frente a la *doxa*, saber seguro frente a la mera opinión. Hasta hace relativamente poco, los filósofos y los científicos no se distinguían, porque casi todos los científicos creadores generaban una reflexión sobre su saber, y casi todos los filósofos creadores dedicaban páginas nada desdeñables a la ciencia. Nos bastaría fijarnos en Aristóteles, Descartes, Bacon, Leibniz o Russell. Sabemos que Newton se consideraba filósofo.

Sin embargo, a lo largo del siglo XIX se fue destilando, consolidando e imponiendo una diferencia muy fuerte entre los modos como los filósofos investigaban y los propios de los científicos, sobre todo en aquellas ciencias que no eran de la naturaleza. Por ejemplo, se consolidó la diferencia entre la historia propia de los filósofos (digamos, la expuesta por Hegel) y la propia de los historiadores. Lo mismo ocurrió en el campo de la etnología, que trataba de hacer una historia de los pueblos llamados primitivos, basándose en métodos de observación de las características precisas recogidas en el trabajo de campo, frente a las elucubraciones que podían hacer los filósofos sobre la historia de la humanidad. Si, en el siglo XVIII, los historiadores eran fundamentalmente filósofos, es muy posible que la forma en que Fichte o Hegel abordaron la historia, de un modo muy general y especulativo, despertara muchas reticencias en otros historiadores, hasta el punto de terminar distinguiendo la historia de los filósofos y la historia de los historiadores. Ya a mitades del siglo XIX están plenamente constituidos los grupos de los científicos y los grupos de los filósofos. Por esas fechas, la psicología, que hasta entonces había sido también una ocupación de todos los que estudiaban la mente humana, empieza a dividirse en una psicología cultivada por personas que se adscribirían a la ciencia y en otra cultivada por personas que se adscribirían a la filosofía. El afán de los primeros era hacer de la psicología una ciencia como el resto de ellas, que usara métodos empíricos cuantificables, que nos sirvieran para explicar; el de los segundos sería llevar una psicología que hasta entonces podía resultar metafísica a una psicología filosófica, pero rigurosa.

La herencia del siglo XIX fue, pues, la existencia de dos o tres grandes grupos de profesionales del saber. Unos, los científicos naturales, que usaban métodos experimentales y matemáticos, respecto de los cuales los filósofos poco podían decir.

Otros, los científicos dedicados a las ciencias de la cultura, historia y lenguaje, que utilizaban métodos intermedios, medio filosóficos, medio experimentales o empíricos. Por ejemplo, en historia, ya estaba claro que los historiadores no podían dedicarse, tal como lo había hecho Hegel, a conjeturar grandes épocas de evolución de la humanidad, al margen del estudio de los hechos concretos tal como estos eran, distribuyendo, además, unos certificados de posición en el tiempo histórico que podían no tener nada detrás sino la filosofía previamente expuesta.

En ese contexto de distinción, hay sin embargo en la filosofía una obsesión por no perder la senda de las ciencias. De hecho, en ese momento, la dirigencia de la ciencia recae fundamentalmente en Alemania. El Segundo Imperio había conseguido hacer de las universidades alemanas verdaderos centros de investigación en los que se cultivaban todas las ciencias. Un impulso con tanta fuerza no podía dejar a los filósofos al margen. De hecho, la filosofía se iba a convertir, en gran medida, en la reflexión generada por la actividad de la ciencia. Se asume el valor de la ciencia, un valor que crece de manera exponencial, y sobre todo destaca su eficacia a la hora de resolver problemas prácticos de la vida humana. Con ello, los métodos de la ciencia van cargándose de un prestigio que va a resultar determinante para definir el método para todo saber legítimo. De ahí que los filósofos conciban su filosofía cada vez más vinculada a las ciencias.

En cierta medida, este es el debate en el que hay que entender el texto de Husserl con el que he empezado, pues mientras las ciencias han conseguido constituir tradiciones estables, que avanzan de modo claro, además, en el caso de las ciencias naturales, con logros y mejoras abundantes para la vida ordinaria, la filosofía parecía haber perdido el rumbo, sobre todo, por la dispersión en que se debatía. El intento de reforma de Husserl está exactamente en esa encrucijada, pues es un intento de hacer de la filosofía un saber tan riguroso como podía ser el de la ciencia. Porque, ante todo, también la filosofía es una *Wissenschaft*, es un *scire*, un saber algo como lo son el resto de saberes. Pero, aquí está la trampa, el saber que se ha desarrollado de modo progresivo y creciente es el propio de los científicos naturales y sociales tales como los historiadores o filólogos, que estaban haciendo descubrimientos a años luz de lo que hacía ese otro gran grupo de profesionales que se dedicaba a la filosofía, y que no utilizaba los métodos de control que ya acostumbraban utilizar aquellos científicos.

Si hasta mitades del siglo XIX la filosofía marcaba las pautas del saber, a partir de esos años serán las ciencias naturales o sociales (fundamentalmente historia y filología) las que las marquen, dando así testimonio de la diferencia entre lo que en ellas se hace y lo que los filósofos iban a seguir haciendo. A pesar de todo, como en alemán se mantiene la palabra *Wissenschaft* tanto para la filosofía como para las ciencias, con el artículo de Husserl, al menos en la filosofía, se pensó que este intentaba

hacer de la filosofía lo que decía su título: una ciencia rigurosa. Y viniendo de Alemania, un texto además escrito por alguien que tenía una formación matemática, no era nada desdeñable: el objetivo de la fenomenología era hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, se entiende, una ciencia como las demás. Independientemente de que Husserl no consiguiera llevar a cabo ese objetivo —al menos no consiguió que fuera aceptado—, esa posición tuvo consecuencias para su propia filosofía.

En efecto, esa idea ha estado enturbiando la reflexión sobre el estatuto tanto de la ciencia como de la filosofía y, en nuestro caso especialmente, de la naturaleza de la filosofía que Husserl realizó, que bien podía ser una *Wissenschaft*, pero no una *ciencia* como las que ya se habían consolidado perfectamente en el cambio del siglo XIX al XX. En este escrito, intentaré aclarar los malentendidos que se han generado justo por ese título, al decir que la fenomenología quiere ser una ciencia como las demás y que, al no alcanzar dicha meta, ha fracasado. Precisamente, fue el mismo Husserl quien, en 1922, nos aclaró el asunto con palabras nada equívocas, deshaciendo un malentendido que su artículo podía haber generado.

Y lo primero que quiero señalar es la diferencia de origen entre la filosofía y la ciencia. Se dice que la filosofía nació en Grecia (añadamos ahora que también debió de nacer en China e India), hace ahora unos 2500 años, por tanto, en torno al siglo V antes de nuestra era. Desde entonces, hay una tradición continua de profesionales que se hacen filósofos asumiendo esa tradición. Uno se hace filósofo, ante todo, estudiando a los filósofos anteriores. Desde el nacimiento de la filosofía, ciencia y filosofía han marchado juntas: generalmente los filósofos eran científicos o, al revés, todos los científicos eran filósofos o tenían una vocación filosófica.

Y ahora viene la gran cuestión. Porque, si eso es cierto, no quiere decir que ambos saberes tengan el mismo origen. Más bien lo contrario. Cuando nace la filosofía, ya hay en la sociedad un inmenso saber acumulado que engrosará lo que llamamos ciencia. Este punto es muy importante. La ciencia y la filosofía, si bien confluyen, a partir del nacimiento de esta, en gran medida en las mismas personas, tienen un origen distinto. En efecto, este ha sido el gran error en la consideración de la relación de la filosofía y la ciencia, pensarlas juntas con el mismo origen, o no tomar en cuenta lo que ya se sabía desde hace cientos de años: cuando surge la filosofía, había ya ciencia. Todo el mundo sabía que, al menos en los grandes imperios (Mesopotamia, por supuesto en Egipto, y no sería distinto en China y en India —y añadamos el saber acumulado en Mesoamérica y en los Andes—), había ya un saber consolidado que afectaba al manejo de los números y, seguramente, también a los temas de la salud, como por ejemplo en Egipto. Geometría significa medición de la tierra, un saber imprescindible para restaurar las propiedades después de las inundaciones del Nilo. Pero, también en Mesopotamia había matemática muy seria.

Por ejemplo, hay tablillas en las que aparecen las series de números que constituyen la base del teorema de Pitágoras (véase Yuste, 2006, 2008b, 2009, 2013 y, especialmente, 2008a, p. 230, n. 35). Y es normal; sin una matemática bastante desarrollada, difícilmente se iba a ser capaz de predecir eclipses, fijar el calendario y, así, determinar las fechas; o edificar las magníficas construcciones propias de esos imperios; o manejar las acumulaciones de alimentos que los ejércitos necesitaban. Todo eso tenía detrás una matemática, una contabilidad, unos cálculos precisos en los que no podía interferir ninguna creencia, como interfería cuando se hablaba, por ejemplo, del origen del universo. En ese terreno no entraba el saber del que se disponía, pero sí lo hacía en predecir el movimiento de los astros, o en calcular con precisión las necesidades de aprovisionamiento del ejército, porque si un imperio movilizaba para la guerra a 100 mil guerreros, no iba a dejar al azar los aprovisionamientos que tenía que movilizar. Ya solo el cálculo y logística para ello muestran la necesidad de una contabilidad precisa, que solo con un conocimiento matemático se podía desarrollar. Las grandes batallas entre persas y griegos llevan consigo el desarrollo de la construcción naval, que exige cálculos de madera, de tiempos, transporte etcétera. Nada de eso se hace al margen de un saber ya muy consolidado. Tenemos, por tanto, una conclusión muy importante: cuando surge la filosofía en el quinto milenio de nuestra era, la ciencia, al menos la matemática, lleva funcionando al menos dos o tres miles de años.

Si ahora nos fijamos en los ámbitos de trabajo de la ciencia, veremos que los objetivos de su desarrollo son siempre cuestiones técnicas: medir la tierra, calcular las cantidades de aprovisionamientos, las cantidades de materiales necesarios para una construcción, o el cálculo de las estructuras de las construcciones. Nada de eso se puede hacer sin un saber matemático. La ciencia, o el tipo de saber que constituirá el núcleo del saber matemático, ya estaba en la sociedad cuando, teóricamente, surge la filosofía. Era, además, un saber que trataba de resolver problemas que enmarcaríamos en el ámbito de la técnica, incluida en ella el cuidado del cuerpo, la salud, aunque, en este caso, el saber iba mezclado con teorías explicativas procedentes de la tradición, por tanto, de campos que no estaban controlados por el saber científico. La ciencia se refiere a cuestiones técnicas, bien de cosas bien de personas. Las cuestiones técnicas están en relación con la determinación de los procesos necesarios para satisfacer necesidades o tareas propias de la vida humana, o para la producción de los objetos requeridos para esas tareas. A esto aludimos cuando hablamos de causas segundas. La filosofía nace mucho después que la ciencia y apunta a las causas primeras, en nuestro caso, a esas necesidades o tareas propias de la vida humana. El cuidado de la salud es un caso especial, porque el cuidado es muy técnico, pero el objetivo, la salud, ya no es técnico, sino que es una meta primera de la vida, si bien, en esta vida, la salud es la condición para el cumplimiento de aquellos otros objetivos que realmente nos interesan.

Voy a tratar de diferenciar estas dos nociones que han sido frecuentes en la tradición. «Causas primeras» son aquellas causas más allá de las cuales no tiene sentido preguntar por una causa. Con esta definición, podríamos asumir que el concepto de «primera» causa sería irrelativo, pero hay rangos de primariedad, porque hay cosas que son primeras en un respecto, pero que son segundas porque ellas mismas no son autónomas. Por eso es un concepto complicado. Si pregunto por la causa de por qué hago un viaje, la causa que puedo aducir es el motivo del viaje, por ejemplo, pronunciar una conferencia, digamos, en Portugal³. Siempre puedo volver a preguntar por qué voy a dar una conferencia en Portugal, a lo que responderé porque me han invitado y encaja con mis posibilidades, mi campo de trabajo, en definitiva, con mi profesión. Por tanto, diré que voy a pronunciar una conferencia en el conjunto de actividades que definen mi profesión en la que tengo un rango profesional determinado. La pregunta, entonces, de mi viaje se ha convertido en pregunta por mi profesión, mi rango en ella, y por qué tengo esta profesión, etcétera. Este tipo de cuestionamiento va en una dirección que termina preguntando por mi vida. Así, la respuesta primera por el motivo de mi viaje a Portugal ha terminado con una pregunta por mi vida. Esa serie de respuestas está en un nivel muy especial que se diferencia del que ahora veremos.

Cabe un segundo tipo de respuestas: voy a Portugal, además de porque voy a pronunciar una conferencia —la primera serie de respuestas—, porque hay un sistema de viaje en avión que me permite ir sin problemas en un tiempo razonable. El que exista el avión es una cuestión técnica, el que el avión esté disponible en un momento determinado es cuestión de las revisiones que hayan hecho los técnicos y, por supuesto, de que en el sistema económico-político esté disponible un avión.

Aquí tengo dos modelos de explicación del viaje. El primero se refiere a las razones últimas (o primeras) del viaje, que, por una cadena de remisiones, termina siendo mi vida, en la que he elegido una profesión determinada. El segundo grupo se refiere a las causas técnicas que permiten hacer el viaje y que son también importantes e, incluso, ineludibles, porque debo trasladarme 700 kilómetros; pero pueden ser sustituidas o pensables en varios términos. Pues bien, la ciencia va a estar en relación con estas causas segundas, mientras que la filosofía va a estar relacionada con las causas primeras⁴. Hay más formas de entender esta diferencia, pero, de momento, esta puede valer. En el caso de la organización política, por ejemplo de las guerras, se ve claramente que la decisión de la guerra es una causa primera de la guerra, de manera que, sin una decisión política de ir a la guerra, no habría guerra. Mientras tanto,

³ Estaba a punto de un viaje a Portugal cuando escribía los primeros apuntes de este texto.

⁴ El modelo de causas primeras y segundas debe completarse con el de causas técnicas, pragmáticas y filosóficas, que entran en consideración cuando las acciones son de orden político o social.

los soportes técnicos son su causa segunda, porque sin ellos no se podría hacer la guerra, pero pueden variar los cálculos, las materias o formas de aprovisionamiento. La ciencia se las tiene que ver con estas segundas, mientras que la filosofía tiene que ver con la primera. Con estos ejemplos, ya vemos que la ciencia y la filosofía van por caminos distintos, pues mientras la filosofía, una vez que ha nacido, trata de juzgar y estudiar las causas primeras, la ciencia se refiere a las razones técnicas, que, como se ve claramente, son menos importantes porque podrían ser sustituidas, lo que no les quita relevancia, pues sin ellas la primera decisión, la de las causas primeras, es abstracta e inviable.

2. KANT: DE LA COMPETENCIA A LA SABIDURÍA

Para entender mi versión sobre este tema tan apasionante, voy a recurrir a tres autores en los que me inspiro, porque me parece que han logrado una claridad que, al menos a mí, me ha ayudado a precisar el sentido y la función de la filosofía. Estos tres filósofos son Kant, Ortega y Husserl. No es que no haya otros autores que puedan tener una teoría específica e interesante sobre nuestro tema, pero, personalmente, creo que con la aportación de estos tres autores podemos articular una noción de filosofía muy pertinente para orientarnos en el tema básico de nuestro ensayo. Especialmente si tenemos en cuenta que los científicos suelen saber muy bien qué deben hacer, mientras que los filósofos siempre tenemos dificultades para, al menos, precisarlo. No es menor esta diferencia, que distingue la profesión del filósofo de otras profesiones.

Veamos cómo concibe Kant la posición de la filosofía desde la articulación estratificada de tres palabras. Los lugares más conocidos en que habla Kant de ello son, fundamentalmente, su antropología pragmática y su lógica. Ambos textos son de plena madurez. En realidad, podríamos decir que la reflexión sobre qué es la filosofía suele hacerse en época de madurez, en todo caso, cuando uno tiene ya una tradición personal detrás. No quiero decir que, en Kant, sea un tema solo de la época de madurez, porque estos apuntes están en la antropología pragmática, y esta empieza en los años setenta, o sea, a más de un cuarto de siglo de cuando Kant publica su antropología. En realidad, venía enseñando esa antropología desde principios de la década de 1970.

Kant articula la comprensión de la filosofía desde una diferencia fundamental con las ciencias naturales y humanas. Para las ciencias naturales, Kant acuña la palabra *Geschicklichkeit* (competencia), que es la característica que define las competencias que nos da el saber científico. Un saber científico es básico para hacerse competente en crear determinados productos, por ejemplo, hacer coches, relojes, caminos o barcos, etcétera. Todas estas competencias son resultado de un saber científico.

Normalmente, las ciencias tienen su traducción en aplicaciones técnicas como las que hemos dicho. Más aún, la génesis y el desarrollo de las ciencias están en relación con ellas. De ahí que, en el terreno de la aplicación a la vida, las ciencias, fundamentalmente las naturales, nos dan competencias para resolver problemas técnicos. Viceversa, dado un problema técnico, debemos acudir a una ciencia para tratar de resolverlo. La relación de la ciencia con la técnica es de ida y vuelta, porque de la ciencia se va a la técnica y de la técnica a la ciencia. El desarrollo de una ciencia puede incentivar sus aplicaciones técnicas, mientras que las exigencias de esta o los huecos y posibilidades que esta abre suelen incentivar la investigación científica. Pero no trascendemos el plano de la aplicación técnica.

Pero Kant sabe que con eso no se ha hecho más que poner unas bases porque, por encima de las competencias, hay que preguntarse por su aplicación. Con esto resuelvo una posible limitación que se puede ver en la descripción anterior de las causas primeras y segundas. Porque estas, como veremos en el siguiente apartado, pueden ser técnicas y pragmáticas. La ciencia me puede enseñar cómo llevar a cabo unas acciones, por ejemplo, cómo debo hacer relojes que funcionen, o cómo hacer caminos o barcos, pero en el caso de los relojes, debo hacer aquellos que pueda colocar en la sociedad. No tendría sentido hacer unos relojes invendibles, o que no quepan en las casas, o tan pequeños que no se pueda consultar en ellos la hora, etcétera. Por tanto, el técnico competente para hacer relojes, o cualquier otra cosa, debe disponer de una nueva «virtud» para saber qué tipo de relojes debe hacer. Y quien dice relojes, puede poner lo que quiera en su lugar. Kant llama a esta virtud la *Klugheit*. Tradicionalmente se traduce, en este contexto, por prudencia. En griego prudencia se dice *phronesis*, que es una virtud intelectual que regula la conducta en un sentido más bien moral. Pero yo creo que ese no es el caso en la *Klugheit*, tal como la concibe Kant en este contexto. *Klug* se le llama al chico listo, a un chico que sabe desenvolverse bien, que tiene buen juicio. Esta es otra de las traducciones de la *phronesis* griega. Pero ahí, más que a la capacidad moral, se alude a comportarse de acuerdo con las circunstancias, aunque también ahí pueda incluir el comportarse *correctamente*. Y este punto es el que más cuenta en el caso de Kant: en las acciones debemos proceder de acuerdo con las circunstancias, mis acciones deben ajustarse a las circunstancias.

Estas pueden ser de dos tipos: las naturales y las humanas. Justamente, la *competencia* nos indica que debemos contar con las circunstancias naturales para nuestras acciones. Para hacer relojes, barcos etcétera, debemos contar con las propiedades de los materiales que vayamos usar. Esas son las circunstancias materiales. Pero, más allá de estas, hay circunstancias sociales, del grupo social en el que vivo, o al que me dirijo, y debo tenerlas muy en cuenta, más allá de la capacidad y competencia que pueda tener para hacer los relojes, porque tengo que hacer los relojes convenientes

o necesarios para el grupo social al que me dirijo. Es decir, tengo que contar con las circunstancias sociales en las que vivo, debo ser listo para hacer aquellos relojes que pueda vender. A esto es a lo que Kant llama *Klugheit*, la cual está por encima de la competencia, pero que, en mi opinión, no tiene necesariamente un carácter moral, sino sencillamente pragmático. Por eso yo la llamo «sagacidad», saber cómo actuar en un momento. Que no tiene un carácter moral, se ve en la frase que Kant utiliza para definir su antropología pragmática, que es aquella antropología que nos enseña a cómo comportarnos entre los hombres y, en el caso técnico, a hacer aquel tipo de cosas que sea viable en ese contexto. Yo debo hacer los relojes que a mis paisanos les puedan interesar. Para ello, debo conocer su nivel de vida, sus gustos o necesidades, y ajustarme yo a ellas, con lo cual estoy encarrilando también a los otros en la ruta de mis intereses⁵, que en este caso es venderles relojes. Debemos contar con lo que la naturaleza nos provee, pero también con las circunstancias sociales en las que voy a actuar.

Si la ciencia natural o formal nos da el conocimiento material y matemático para producir esos objetos, solo el saber pragmático, en el caso de Kant, la antropología pragmática, nos debe enseñar a hacer aquellos objetos que sean *adecuados*. Kant llama a esta virtud la *Klugheit*, el buen juicio para saber comportarse de acuerdo con las circunstancias socioculturales en las que se está. Esta es la actitud que inspiró, por ejemplo, las primeras encuestas que se hicieron en la América hispana sobre las riquezas para poder poner los impuestos adecuados⁶. Incluso los grandes relatos de Indias estuvieron, muchos de ellos, inspirados por una actitud del mismo tipo, pues una de las cosas que inspiraba a los relatores era saber cómo eran los otros para saber cómo predicarles de modo eficaz, pues para ello era necesario previamente saber cuál era su religión. Todo esto está en relación con el saber propio de la antropología pragmática, que no es otra que la antropología cultural, no en el sentido de los contenidos, pero sí en el sentido de la función o posición arquitectónica en el conjunto del saber⁷.

⁵ Así lo expresa Kant en su antropología pragmática, que tiene el objetivo de enseñarnos una sabiduría mundana «para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con mis propias intenciones» (1991, p. 278).

⁶ «El Emperador ordenó por cédula de 19 de julio de 1536 a Pizarro y a Fray Vicente de Valverde que visitaran o se enterasen en los pueblos de los tributos que los nativos podían contribuir para que no se les gravara excesivamente» (Lisón Tolosana, 1971, p. 82). Todo el capítulo es sumamente interesante y trata sobre el sentido primariamente pragmático del nacimiento de la antropología.

⁷ La diferencia entre la antropología pragmática de Kant y la antropología cultural está en el punto de partida que se tome para conocer a los humanos. Mientras Kant, que diseña su antropología desde la psicología tradicional, parte de las potencias o capacidades del alma para organizar el material observado, la antropología cultural toma la inserción social del individuo en las relaciones que mantiene con la naturaleza (*trabajo*: economía); con los otros (reproducción/*amor*, política/mantenimiento del orden, conflicto o *guerra*); relación con los límites: *muerte*; relación con lo posible: *juego*, las cuales están todas reguladas por la cultura. En general, para todos estos puntos sobre la antropología kantiana (véase San Martín, 2013, pp. 184 y ss.).

Aún no nos ha salido la filosofía, pero en el caso de la prudencia, la sagacidad, el buen juicio —palabras todas ellas para entender la *Klugheit*—, ya hemos estado muy cerca de otra fuente de inspiración. Porque es cierto que el saber antropológico, en sentido estricto, no necesita de la filosofía, pero en esa frase de Kant de ajustar a los otros a mis intereses, o en el caso de poner impuestos en América Latina, o en el de predicarles otra religión porque «esta sería la única verdadera», hay elementos que clarísimamente anuncian otro nivel, porque en ese terreno no todo está permitido. Por ejemplo, la actuación de los conquistadores suscita dudas, en el caso de los impuestos: ¿por qué son los conquistadores los que les tienen que poner impuestos? Y, en el caso de las religiones, ¿por qué los misioneros tienen derecho a predicarles y luego imponerles otra religión?⁸. Pues bien, ahí se abre otro campo, el de la sabiduría, la *Weisheit*, un saber que ya estudia los deberes dentro de los cuales nos debemos comportar y que somete a crítica los comportamientos anteriores. Por tanto, en el caso de los relojes, ya debo preguntarme si son necesarios, si en unas condiciones determinadas debo hacer relojes, barcos, caminos o presas para trasvases de agua o, eventualmente, armas para la guerra. En este caso, no me pregunto por las competencias técnicas, ni por el ajuste pragmático, si esa sociedad puede permitirse ese gasto o si van a asumir la decisión de la guerra —aquí entran las ciencias sociales: economía, historia, sociología, antropología cultural e incluso psicología social—, sino si es moralmente asumible, si en él no hay instrumentalización de muchos, daño persistente a la naturaleza, que repercutirá en las generaciones futuras, etcétera. La discusión de esos temas, propios de la sabiduría, es propia de la filosofía —que humildemente se llama «amor a la sabiduría»— porque, en ese terreno, podemos no estar tan seguros como en los dos anteriores porque, en las reflexiones que emprendamos, intervienen muchos factores. En todo caso, estamos ya en el terreno de las causas primeras a que deben ajustarse nuestras acciones o que deben inspirarlas. Mientras tanto, los elementos primeros, y en gran medida también los segundos, estarían en el campo de las causas segundas, aunque en este caso también estarían esas acciones sometidas a una evaluación más amplia, porque concierne a acciones que comprometen mi vida y, en cuanto tal, está sometida a la crítica de la sabiduría.

3. ORTEGA Y GASSET: LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA DE FINES

El segundo filósofo en el que me baso es Ortega y Gasset, quien escribió un magnífico texto para situar la filosofía en relación con la política y que nos puede servir para ampliar algunos aspectos anteriores. El texto procede de 1915 y se publicó en el primer

⁸ «En 1582, el licenciado Falcón dice que “está claro que la entrada de los españoles en estos reinos fue ilícita”» (Lisón Tolosana, 1971, p. 89).

tomo de *El Espectador*, que salió en 1916. El texto se titula «Verdad y perspectiva» y es uno de los más importantes de Ortega por varias razones. Primero, por el peso que quiere darle: es una confesión, y los textos confesionales son aquellos en que uno pone todo el peso de su personalidad. Segundo, es un texto en un momento especial de Ortega, en el que acaba de sufrir una decepción política, en la que comprende las dificultades y limitaciones de esa profesión. Tercero, tomando como yunque el matiz negativo con que le aparece la política como profesión, se anuncia un tema que tanto en él como, posteriormente, en la fenomenología, va a ser decisivo: la reflexión sobre la filosofía como profesión. Tengo que decir, por otro lado, que no es un tema que haya llamado de modo especial la atención de la crítica. A pesar de que, para el propio Ortega, en el futuro, el tema de las profesiones será decisivo, porque en la profesión solemos cumplir la vocación, en la que Ortega deposita la autenticidad de la persona. El cuarto motivo es, lo que en todo caso es muy interesante, constatar que Ortega, además de ofrecernos la definición de la tarea del filósofo, nos va a decir, en tono de confesión, cuál es su filosofía: el perspectivismo puesto bajo la tutela de la monadología de Leibniz, de una monadología a la que hay que quitarle «cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico» (Ortega y Gasset, 2004, p. 162).

La filosofía está, para Ortega y Gasset, frente a la política, con minúscula —que yo distingo claramente de la Política, con mayúscula—, pensar políticamente es buscar medios para los fines que nos propongamos. La política es la que nos marca esos medios, por tanto, el pensamiento está supeditado nada más a esa utilización. Por eso la política implica o supone un pensar utilitario, porque define lo que son las cosas —es decir, las situaciones humanas— en función de la posibilidad o no de facilitarnos el acceso a y mantenimiento en el poder.

Frente a esta cultura de medios, Ortega postula ahora una «cultura de postrimerías», es decir, de fines. Juega Ortega con las palabras «postrimerías» y «ultimidades», como sinónimos de fines. En efecto, la política siempre se sitúa en los medios, medios e instrumentos para las ultimidades, para los fines, para aquellas cosas más allá de las cuales ya no podemos ir porque son el fin, la meta última. Una de las tareas fundamentales de la filosofía es ver en qué medida los fines mismos están sometidos a una estructura en la que haya valencias diferentes. Por ejemplo, la salud y el bienestar son una meta final, pero ellos mismos se someten ambos bien al proyecto global de una vida plena, en la que se cumpla el proyecto global de la vida —que debería ir generalmente acompañada de lo que se suele llamar la felicidad, palabra excesivamente pomposa para designar la satisfacción o plenitud de vida—, bien a otros valores que, sin forzar nada, pueden estar por encima de la misma vida, por ejemplo, la defensa de la dignidad personal, de la patria como lugar de convivencia de la familia y pueblo de uno, o valores, por ejemplo, religiosos, que para uno pueden ser lo más importante de la vida.

En esta dualidad, medios/fines, la política se convierte en el medio fundamental. Aunque inicialmente sea solo cuestión de medios, hay un momento en que termina rozando lo filosófico porque termina estando profundamente vinculada a la cultura de postrimerías, al menos de la postrimería que corresponde a la política: conseguir el bienestar de la gente. Pensemos el caso de la seguridad, la política de seguridad, en un ambiente de pérdida de la misma, por aumento de la inseguridad ciudadana, por las amenazas de inclemencias temporales, o catástrofes. En ese caso, en el que el mantenimiento de la vida o de las propiedades que constituyen la seguridad e identidad de uno dependen de las correctas decisiones políticas, esta ya no es una mera cultura de medios, sino algo tan vinculado a los fines, en ese momento, supremos, que no puede ser opuesta a la cultura de postrimerías.

Pero, para Ortega, la filosofía es el saber de la verdad, mientras que la política está abocada a la no verdad. Esta reflexión de Ortega, sin embargo, me suscita algunas cuestiones: ¿podemos decir que la política es el imperio de la mentira? La argumentación de Ortega es clara: si tomamos lo útil como útil, no hay problema, «nada hay que objetar», pero si la preocupación por lo útil «llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil» (2004, p. 160), lo que es rigurosamente cierto, y además muy frecuente. Pues lo mismo pasa con la política: la política no es el imperio de la mentira, sino el *imperio* de la política es el imperio de la *mentira*. Eso quiere decir que, frente a la política, hay que mantener un reducto de reflexión que permita saber en qué plano está la política. No es lo mismo la política para conseguir y mantener el poder que la política como cumplimiento de un programa elegido por los ciudadanos para cambiar la realidad y, por tanto, crear una nueva. En este caso estamos hablando de la Política como creación de realidad social. Ortega estaba hablando de la primera. Pero el político no puede definir los fines de la sociedad, por eso, es imprescindible el filósofo, sobre todo, para marcar la estructura jerárquica de los fines.

4. HUSSERL: EL FILÓSOFO COMO FUNCIONARIO DE LA HUMANIDAD

El tercer autor al que me quiero remitir en este momento es Husserl, pero Husserl tomado en su totalidad, es decir, un Husserl al que hemos ido teniendo acceso solo a partir de la publicación de su inmenso *Nachlass*. Eso significa que tomamos como elemento fundamental reflexiones que hizo en la etapa de Friburgo, a donde se trasladó en 1916, por tanto, ya a una edad de 57 años. Precisamente en esa etapa, que empieza en plena Primera Guerra Mundial, Husserl toma nota del fracaso de la cultura europea, que tan ampulosamente había hablado de la Ilustración como un periodo de liberación de la humanidad, en la que se ponía la razón como el medio fundamental

para la creación de una nueva vida humana. Sin embargo, la sociedad, a pesar de ese ideal o, de modo más preciso, sus dirigentes, habían degenerado hasta el punto de hacer estallar la guerra, en aquel momento, la más dañina de la historia. A partir de entonces, Husserl reorienta su mirada de las preocupaciones más epistemológicas a las más existenciales. Y una de las primeras será definir cuál es la tarea del filósofo.

Para ello, nos tenemos que fijar en tres momentos diferentes: en primer lugar, cuándo y bajo qué condiciones empieza en la historia la profesión del filósofo; en segundo lugar, qué significa la filosofía para cada uno de los que la hacen o la hacemos, es decir, por qué yo, una persona particular, en un momento de mi vida, tomé la decisión de hacer filosofía, qué pretendía, cuál era mi objetivo. Es obvio que resulta prácticamente imposible reproducir aquellos momentos fundacionales, tanto el primero como el segundo. En todo caso, tanto aquel como este deben estar ahí inspirándonos, al menos si la filosofía es algo más que un mero *modus vivendi*. El tercer momento es qué pasa cuando pretendo hacer filosofía a diferencia de los momentos de mi vida en los que no hago filosofía, qué características tengo que asumir para decir que en un momento determinado estoy haciendo filosofía. Evidentemente, este momento vive, habitualmente, tanto del tipo de filosofía en que esté empeñado, como de los otros dos, por más envueltos que puedan estar en las brumas de la tradición histórica y vital.

Todas estas reflexiones son necesarias para la determinación del filósofo que comienza, o del filósofo principiante, o de cómo uno se hace o deviene filósofo, denominaciones todas ellas que utiliza Husserl en las lecciones de Londres, de 1922, que es donde con más claridad se plantea el fundador de la fenomenología la cuestión del filósofo que comienza. Menciona Husserl con reiteración a «der werdende Philosoph», el filósofo que se hace, y se pregunta cómo se hace uno filósofo; o «der anfangende Philosoph», el filósofo que comienza o el filósofo principiante. En ese momento Husserl habla del *ethos* filosófico, por tanto, de aquella actitud habitual que debe inspirar al filósofo. Él se va a fijar en dos filósofos, no en cuanto a los desarrollos concretos, sino en cuanto al *ethos* que fundan en sus obras: Platón y Descartes. El primero venía de un momento de reflujos de la marea filosófica que había sacudido las colonias griegas en el siglo V, en las que se plantea la necesidad, dando por hecho su posibilidad, de un discurso que esté más allá de los ofrecimientos que provienen de la tradición religiosa propia de cada cultura.

Frente a la filosofía naciente, que revuelve la vida de las colonias griegas —pues no es casual que la filosofía naciera en las colonias—, la metrópoli terminará respondiendo con un movimiento de superficialidad, debilitamiento, liquidez, respecto a la contundencia que la filosofía pretendía. La sofística, propia de los siglos V y IV, que es una respuesta a la filosofía colonial, venía a interpelar a los periféricos con un reproche de engreimiento, espetándoles sobre qué se habían creído, si ellos, los sofistas,

mostraban que el discurso racional servía para lo uno y lo contrario. Si abandonamos el mundo riguroso e inalterable del mito, para proponer otro tipo de discurso, los sofistas vienen a decir que caemos en el dogmatismo, negando la realidad, que es la multiplicidad de opiniones. Porque la razón es incapaz de dar con la verdad, que es circunstancial. Porque el hombre es la medida de todas las cosas, cada uno tiene su verdad, y la razón sirve para probarla, es decir, podemos probar la verdad y su contraria. La sofística es el asalto a las pretensiones de la filosofía en el mismo momento de su nacimiento. Es un intento destructor, por otro lado, nada progresista, sino una especie de caballo de Troya de la tradición, que venía a decir: ¡ajo!, que si os separáis del lenguaje mítico, pretendiendo fundar un nuevo lenguaje sobre las cosas a las que el mito daba respuestas, os vais a enzarzar en contradicciones, porque la capacidad humana no es suficiente para alcanzar la realidad. La respuesta es tratar de volver a instaurar aquel mundo mítico. La sofística trabaja, de modo abierto, encubierto o inconsciente, pero no por ello menos real, para el mundo mítico prefilosófico⁹.

Aquí es donde entran Sócrates y Platón, en un movimiento históricamente impresionante para salvar la filosofía, esfuerzo que consiste en mostrar hasta qué punto la razón es capaz de llegar a conclusiones que uno mismo saca de sí mismo —mayéutica socrática—, y a las que llega con plena seguridad. Husserl, cuando quiere presentar a un público relativamente escéptico como el inglés lo esencial de su filosofía, acude a los dos filósofos que a él más le gustan, los que con más rigor han pensado ese momento del comienzo de la filosofía, con sus respectivas exigencias, Platón y Descartes. Platón pone por escrito la experiencia socrática frente a la sofística. Y Descartes funda la Modernidad en la seguridad del conocimiento de uno mismo, en la seguridad que nos da la propia experiencia. Pero Husserl va a destacar en Platón dos cosas: por un lado, el hecho de la radicalidad y universalidad de la filosofía, pero, por otro, y esto es lo más interesante en este momento, la función práctica de la filosofía, pues, según Husserl, «para el Platón socrático, la filosofía, en un sentido pleno y amplio, no es solamente ciencia; y [...] la teoría o razón teórica tiene su dignidad solo por hacer posible la razón práctica» (2012, p. 22)¹⁰.

⁹ No podemos dejar de evocar la situación de la posmodernidad, que es la nueva sofística, y que en realidad trabaja para la restauración de lenguajes religiosos de todo tipo, como se ve perfectamente en la actualidad: ante la desaparición de los relatos salvadores basados, más o menos, en sistemas filosóficos, la desaparición de todo intento filosófico sistemático por la desaparición de una filosofía seria lleva a la vuelta a mundos míticos y a la restauración de sistemas explicativos alternativos de carácter fundamentalmente míticos.

¹⁰ He cambiado algo la traducción; véase el texto original: «*dass für den Sokratiker Platon Philosophie im vollen und weiten Sinn nicht bloß Wissenschaft ist; und dass die Theorie oder theoretische Vernunft ihre Würde darin hat, praktische Vernunft allein möglich zu machen*» (2000, p. 202; 2003, p. 314).

Este es el tema que más me interesa. La radicalidad científica de la filosofía es muy importante, dada precisamente la marea escéptica de la sofística. Pero la sofística tenía en su contra —como ahora lo tiene la posmodernidad— la seguridad del saber científico, que mostraba que éramos capaces de llegar a conocimientos seguros, tanto en aquellas ciencias que nos permitían operar lo suficientemente seguros para poder gestionar nuestras necesidades técnicas —por ejemplo, montar en un avión sin miedo patológico e insuperable a caernos—, como en las ciencias formales que subyacen a estas. Ciertamente que eso no afecta directamente a la filosofía, pero si esta asume el espíritu con que se hace la ciencia, el rigor, la responsabilidad y repetibilidad exigidos en la ciencia, pueden cambiar las cosas. En todo caso, parece que ese punto salva una parte del saber filosófico, porque la filosofía empezará, en este caso, como una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de esas ciencias, entre las cuales, como fundamental, está la capacidad de distinguir la verdad del error, la noción de legitimidad racional y la capacidad de ponderar los argumentos.

Pero Husserl va más allá, porque precisamente la filosofía tiene para él, siguiendo a Platón, una función práctica. Más aún, la dignidad de la filosofía es hacer posible una razón práctica. Aquí va a radicar lo ejemplar y fundamental del *ethos filosófico* fundado por Platón. Aquello que, aunque no esté explícitamente activo en Descartes —porque este no plantea el comienzo del filósofo desde una perspectiva ética como el filósofo griego—, Husserl no puede olvidar que incluso en este, en Descartes, «de modo significativo se da cumplimiento a aquellas exigencias que se refieren a las preguntas de la vida y de la conciencia moral del sujeto filosófico», es decir, del filósofo (2012, p. 23)¹¹. Husserl comenta el sentido de la filosofía de Descartes, cuando independiza la filosofía teórica de la práctica —independientemente de lo que aún le conceda a Descartes escasas líneas más abajo—. Pero, según Husserl, en Descartes, «la idea que nos va a dirigir hasta el final ya no es, como en el caso de Platón, la idea de la humanidad auténtica, que está incorporada

¹¹ «und in bedeutsamer Weise wird die Erfüllung solcher Forderungen zur Lebens- und Gewissensfrage des philosophischen Subjekts selbst gemacht» (2000, p. 202; 2003, p. 314). No solo he cambiado la traducción, sino que tengo que indicar la distorsión que se produce en el libro publicado por la editorial Sígueme, pues hay dos errores garrafales: primero, no asumir el sentido de la palabra *Gewissen*, que en alemán se refiere a la conciencia moral. Y como no se da cuenta el traductor de ese matiz, no se da cuenta de que está hablando del filósofo, del sujeto filosófico, pues «el sujeto filosófico» como «tema» filosófico ni tiene *Lebensfrage*, ni tiene *Gewissensfrage*. El error es tan garrafales que en él se pierde precisamente todo el sentido con que Husserl entiende a Descartes, quien, a pesar de plantear la filosofía en términos teóricos, quedando en esto más acá que Platón, plantea los problemas como problemas de conciencia —moral—, porque se trata de configurar una *bona mens*, es decir, hacerse con un buen criterio o juicio para dirigir la propia vida.

en el ser humano filósofo, y no en el mero científico, por más que el filósofo ante todo deba ser científico» (p. 23)¹².

La idea de Husserl es fundamental. La filosofía se funda con una intención práctica, que tiene como idea guía final la auténtica humanidad. Es una idea que dirige al filósofo, pero no al mero científico, aunque el filósofo también tiene que estar adornado con la cualidad del científico del rigor argumentativo, de la repetibilidad de sus descubrimientos y de la referencia a la comunidad. Pero, por encima, debe estar orientado a responder a las preguntas vitales, preguntas por el sentido y la vida ética, nada de lo cual se da en el mero científico, en el que solo es científico.

La mejor forma de entender esto es acudir a otra frase de Husserl, profundamente coherente con lo que acaba de decir. En efecto,

Estas ciencias [las ciencias positivas] enseñan maravillosamente, para recordar una palabra de Lotze, a calcular el mundo, pero puesto que ellas no se entienden a sí mismas, tampoco entienden el sentido del mundo que calculan. ¿Y no estará vinculado con las oscuridades de estas las relativamente más perfectas ciencias, las de la naturaleza, también aquel naturalismo radicalmente erróneo, que hace a nuestra época espiritualmente tan impotente, y la incapacidad de dar a las ciencias del espíritu [las ciencias humanas] [su] lugar y función correctas, sus correctos fundamentos y también sus objetivos? (p. 103)¹³.

¹² «Also nicht mehr ist wie bei Platon die letztleitende Idee die der echten Humanität, die sich im philosophischen Menschen und nicht im bloßen Wissenschaftler verkörpere, wenn auch der Philosoph zunächst Wissenschaftler sein muss» (2000, p. 202; 2003, p. 314). También aquí he tenido que cambiar la traducción, pues invierte el sentido, diciendo lo contrario, con lo que no se entiende lo que dice Husserl. En efecto, en la traducción castellana del señor Ramsés Leonardo Sánchez, se dice: «Desde aquí, la idea que se conserva hasta el final [confunde *letztleitende* con *letztleibende*] no es más, como en Platón, que la de la humanidad auténtica que se encarna en el hombre que filosofa y no meramente en el científico, aun cuando el filósofo debe ser ante todo un hombre de ciencias». Los errores son patentes, además del señalado; el sentido es que la idea de una humanidad auténtica debe dirigir como última guía, no que deba permanecer. Pero el mayor error es que no se da cuenta de que esa idea es propia del filósofo y no del científico. El *mero* científico o el meramente científico [*der bloße Wissenschaftler*] no tiene esa idea. En la traducción dice que se encarna en el filósofo «y no meramente en el científico», por tanto, al revés de lo que dice Husserl. En la medida en que este punto es esencial en Husserl, esa distorsión convierte en ininteligible ese pensamiento.

¹³ «Diese Wissenschaften lehren es, um an ein Lotzesches Wort zu erinnern, vortrefflich die Welt zu berechnen, aber da sie sich selbst nicht verstehen, verstehen sie auch nicht den Sinn der Welt, die sie berechnen. Und sollte nicht mit diesen prinzipiellen Unklarheiten der relativ vollkommensten Wissenschaften, der von der Natur, auch jener grundverkehrte Naturalismus zusammenhängen, der unsere Epoche seelisch so kraflos macht, und die Unfähigkeit, den Geisteswissenschaften [die] richtige Stellung und Funktion, richtige Grundlegungen und schon Zielstellungen zu geben?» (2000, p. 247; 2003, p. 298). De nuevo, he tenido que cambiar la traducción, pues en castellano se dice: «¿Y no debería estar enlazado con estas oscuridades fundamentales de las ciencias, relativamente más perfectas que las naturales, también aquel naturalismo [...]».

Creo que no hace falta insistir más en la comprensión husserliana de la filosofía. Terminaría este repaso recordando que, para Husserl, el filósofo es responsable de esa idea de humanidad auténtica; como había dicho en la misma lección primera, en el pasaje siguiente a la exposición de la diferencia entre el filósofo y el científico: «En el sentido de una exigencia absolutamente ética queda incluida, en cierto modo como prototipo regulativo, una forma peculiar de la vida humana». Y Husserl se refiere al ser humano individual y «al ser humano en grande», en referencia a Platón, que entendía por tal la polis, el Estado (p. 23)¹⁴, a la que Husserl llama «la humanidad comunitarizada». El filósofo es el responsable de la formulación de esa idea directriz que debe operar como modelo de conducta, por eso, y solo en esa medida, es funcionario de la humanidad, tal como nos dirá en *La crisis de las ciencias europeas* (véase San Martín, 2014).

5. CONCLUSIONES: NATURALEZA DEL SABER FILOSÓFICO

Con esto ya podemos sacar conclusiones en unas pocas páginas. Primero, distinguir causas primeras y causas segundas, que ha sido lo tradicional en la historia de la filosofía, equivale a hablar de fines y medios en la vida humana. Si nos preguntamos por qué hacemos algo, daré como razón inmediata el motivo primero. Esa es la causa inmediata, detrás de la cual hay otra, pero, en definitiva, todas ellas dependen de un proyecto de vida, que en un alto porcentaje se identifica con la tarea profesional que da sentido a la vida. La tarea profesional como proyecto de vida es la causa primera respecto a la mayor parte de las acciones que emprendemos en la vida.

La filosofía se ocupa, es cierto que con muchas mediaciones, pero ese es su sentido, de las causas primeras. Es decir, de aquello que constituye el sentido de la vida humana, del que los diversos proyectos no son sino especificaciones.

El resto de las ciencias tratan de las causas segundas, bien de la constitución material o social del mundo, de cara a resolver los problemas técnicos con que me puedo encontrar en la vida. Dichos problemas pueden ser de orden material o cultural.

El traductor entiende que, para Husserl, las ciencias del espíritu son más perfectas que las naturales, lo que va contra el sentido común, en este caso coincidente con la opinión pública generalizada.

¹⁴ «*In dem Sinn der absolut ethischen Forderung liegt gewissermaßen als regulatives Urbild beschlossen, eine eigentümliche Form des menschlichen Lebens*» (2000, pp. 202-203; 2003, p. 58). También aquí he debido cambiar la traducción, pues en el texto alemán no se habla de la «investigación ética», sino de la exigencia ética. ¿Habría confundido el traductor *Forderung* con *Forschung*? Luego está el error de confundir «*der Mensch im Großen*», con el hombre en general. Pero, atendiendo a los errores ya señalados, estos dos son nimios. De todas maneras, estos errores garrafales, que me he encontrado en las pocas citas que he hecho de este texto, me inducen a pensar que la traducción ha sido un proyecto frustrado y, consecuentemente, que es peligroso leer este texto en esta traducción porque se puede sacar una imagen radicalmente equivocada de Husserl.

Pudiera ser necesario tener un conocimiento del mundo social en que nos desenvolvemos de cara a manejarnos prácticamente en ese mundo, de lo cual se ocupan las ciencias humanas y sociales. Pero ellas no pueden pasar de ofrecernos esos mismos mundos en los que ejecutamos nuestros proyectos. No pueden evaluar ni los proyectos ni los mundos por sí mismas, porque no tienen criterios de evaluación más que los epistemológicamente internos a su coherencia científica.

Esto es lo que muy bien vio Kant al distinguir la *competencia*, adquirida gracias a un saber científico natural, de la *prudencia*, sagacidad o buen juicio, que puedo adquirir desde un saber científico social. Las ciencias humanas, sean ciencias humanas o sociales, me dan esas circunstancias determinadas. Todas las ciencias humanas contribuyen a ofrecer los conocimientos sobre los mundos concretos, que son básicos para que los humanos podamos actuar de modo ajustado a los demás humanos. En realidad, tanto las ciencias humanas como las naturales son desarrollos del conocimiento del mundo y la sociedad acumulado en el transcurso de la ya larga historia de la humanidad. Las acciones técnicas exigen un conocimiento de las propiedades de la naturaleza. Las acciones sociales y humanas exigen todo el conocimiento sobre nosotros que sea posible. A esa motivación responden ambos grupos de ciencias.

Pero hay una pregunta que siempre ha quedado latente en los planteamientos anteriores: en la acción debo tener en cuenta el mantenimiento de la convivencia. Puedo, adaptando a mis intereses a los otros, utilizarlos para mis intereses, pero en este uso siempre tengo que contar con un límite. ¿Qué límites y circunstancias absolutas, infranqueables, en caso los haya y se pueda hablar así, puedo establecer en mi comportamiento respecto a los otros? La respuesta a la pregunta no es ni de competencia ni de sagacidad o prudencia, sino de *sabiduría*, en nuestros términos, de filosofía, porque en ella se ventilan las causas primeras, los límites o principios de los que lo demás depende. Ella, la filosofía, marca el campo de juego en el que es posible jugar, en el que es posible el ejercicio de la prudencia y de la competencia. Desde esta perspectiva, está claro que la filosofía es una guía para la acción humana. Al marcar el campo de juego, no puede menos que orientar nuestra acción. Ahora bien, ¿se puede dar una pista de si eso sirve también a las ciencias?

Que sirve a la humanidad es patente. Es la filosofía la que ha contribuido en gran medida al *desarrollo de conceptos que han orientado la acción política*. Los ideales políticos suelen primero ser discutidos en los libros de los filósofos. Ese servicio ocurre desde dos niveles o perspectivas: por un lado, marca los límites a la acción y, por otro, debe *ejercer la crítica de aquellas acciones que pudieran transgredir esos límites*. Incluso puede tener sus límites como ideas directrices orientadoras, aunque no sea capaz de formularlas con claridad y precisión en positivo, pero sí como reguladores críticos de lo negativo. Podemos saber qué *no* debe ser, sin saber a ciencia cierta qué debe ser.

Incluso puede ser que perdamos el tiempo planteándonos en exceso el *sí*, cuando tan patente es el *no*.

Partiendo de eso, la filosofía hace una crítica inmediata de la sociedad y la ciencia. La primera, la hace al comparar la sociedad con ese ideal —la idea de una humanidad auténtica, o esa idea que actúa de prototipo de forma de vida—, aunque sea este escasamente formulado y sirva solo para constatar la lejanía del presente con ella. Respecto a lo segundo, la crítica consiste en constatar los modelos que en las ciencias se pueden utilizar, ya que, de antemano, por su mismo modelo o paradigma, pueden meternos en la senda de lo criticable aludido anteriormente. En cuanto a las ciencias naturales, la filosofía apenas puede criticar la tarea del científico. Sin embargo, sí puede criticar, y a fondo, la autocompresión del científico, quien, basado en sus datos, tiene la tentación, en que frecuentemente cae, de extrapolarlos para hablar de materias que inciden en el sentido del ser humano y en el de la filosofía, pero respecto a los cuales no es experto.

En nuestros días esta es la mayor perversión: los científicos naturales hablan de aquellos temas que no pertenecen a su campo científico, por ejemplo, el amor, la libertad, la responsabilidad, la propia ciencia, cuando ninguno de estos conceptos son investigados por él en cuanto científico. Esto quiere decir que habla de ellos como no profesional. En ningún manual científico aparecerá un capítulo sobre el amor, la libertad, la razón, la verdad y, sin embargo, continuamente los científicos —neurólogos o, incluso, expertos en magnetismo— hablan de ellos como si fueran expertos científicos en esos temas. Además, son continuamente interpelados sobre ellos, como si fueran especialistas en esos temas cuando, de ellos, nada saben como científicos.

Por otro lado, la filosofía no solo ejerce esta crítica negativa: la preparación en el manejo de conceptos facilita al filósofo para realizar en cada una de las ciencias la correspondiente epistemología, que incluye la clarificación conceptual de la estructura epistemológica de esa ciencia, ofreciendo al científico herramientas para comprender mejor su trabajo y aprovecharlo mejor. También el científico podría hacer esa tarea y muchos, sin duda, la hacen, pero tiene que tener en cuenta que, todo el tiempo que dedique a ello, se lo detrae de la construcción de su ciencia, que es para lo que ha sido entrenado profesionalmente y no especialmente para pensar en los presupuestos ontológicos de su saber. Por eso, es normal, incluso cuando quiera hacerlo, que tenga que apoyarse en los trabajos de epistemología llevados a cabo por los filósofos.

Puede que a algunos esta tarea parezca secundaria. Yo no creo que lo sea, porque la filosofía es la que ha generado esos grandísimos cuerpos teóricos de los que beben los expertos en las cuestiones metodológicas de cada una de las ciencias. Por ejemplo, esta es también la tarea que una orientación filosófica como la fenomenología

realiza con respecto a las ciencias cognitivas y a las neurociencias. Ella desarrolla todo un análisis de la experiencia que debe servir de guía a la investigación científica, de acuerdo con aquel dicho alemán: «Man muss wissen, wonach man sucht», «Hay que saber qué buscar». Sin una explícita y amplia ciencia de la conciencia, la neurofisiología chocará con la vulgaridad de los conceptos de la vida ordinaria, que a todas luces son sumamente vagos.

BIBLIOGRAFÍA

- Husserl, Edmund (2000). Londoner Vorträge. Edición de Berndt Goossens. *Husserl Studies*, 16, 183-254.
- Husserl, Edmund (2003). Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge 1922. En *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana*, XXXV (pp. 311-340). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2012). *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*. Traducción de Ramsés Leonardo Sánchez Soberano. Salamanca: Sígueme.
- Kant, Immanuel (1991[1798]). *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza [original: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie Ausgabe, VII].
- Lisón Tolosana, Carmelo (1971). Pequeña historia del nacimiento de una disciplina. En *Antropología social en España*. Madrid: Siglo XXI.
- Ortega y Gasset, José (2004[1916]). Verdad y perspectiva. En *Obras completas. Tomo II* (pp. 159-164). Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.
- San Martín, Javier (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.
- San Martín, Javier (2014). El filósofo como funcionario de la humanidad: el *ethos* filosófico. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 9, 35-56.
- Yuste, Piedad (2006). Geometry for Trapezoids in the Old Babylonian Period: An Observation about Tablet IM 52301. *Historia Scientiarum*, 16(2), 128-143.
- Yuste, Piedad (2008a). Ecuaciones cuadráticas y procedimientos algorítmicos. Diofanto y las matemáticas en Mesopotamia. *Theoria*, 62, 219-244.
- Yuste, Piedad (2008b). Geometry in Mesopotamia and Genesis of Algorithms. *Historia Scientiarum*, 18(1), 24-35.
- Yuste, Piedad (2009). Geometry in the Old Babylonian Period. A Note on the problem text VAT 8393. *Historia Scientiarum*, 19(1), 19-28.
- Yuste, Piedad (2013). *Matemáticas en Mesopotamia: álgebra, geometría y cálculo*. Madrid: Dykinson.

LA ESCUCHA PARADÓJICA DEL OTRO

Carlos B. Gutiérrez, Universidad de los Andes

A la luz de los planteamientos de Levinas, la escucha del Otro resulta ser la tarea paradójica de atender a un absoluto inalcanzable que encarna, no obstante, a todos los interlocutores y a todas las pertenencias vitales y afectivas del ser humano. Es así que la filosofía de la segunda mitad del siglo XX lleva la impronta del fuerte contraste que va de la otredad absoluta, del otro completamente otro, a la otredad pertenencial, a la que estamos vinculados en nuestro ser. Este contraste determina los varios matices de la escucha del Otro de los que me voy a ocupar en este trabajo.

1. ABSOLUTEZ Y VIOLENCIA

Para Levinas, al comienzo de la filosofía está el acontecimiento primero del encuentro con la otredad absoluta del otro ser humano, encuentro que, en vez de fundar cercanía, es más bien evidencia de la lejanía de lo inconmensurable, de lo irreducible desde sí mismo a mismidad, por estar más allá de toda identidad que yo le pueda asignar o imponer. El acaecer inicial es, así, rebajamiento de mi poder y la defraudación de todo poder de asimilación unificante. La maravilla de la infinitud que experimento en el cara-a-cara, al hacerme plenamente consciente de mi finitud, me convierte en ser-para-el-otro, en descentramiento prodigante, comprometido asimétricamente a brindar ayuda ilimitada al otro en su menesterosidad (véase Gutiérrez, 2001). El pensador lituano le atribuye al «totalmente otro», expresión tradicional de la trascendencia divina, un presente absoluto, original y distante, cuya venida acaece a manera de exterioridad infinita que, al ser acogida, interrumpe certezas y hábitos, disloca la autoconciencia y abre en ella un desgarramiento irremediable.

La cuestión ética de la violencia se plantea, para Levinas, tan pronto se rechaza, se desmiente o se combate la infinitud de la presencia del otro, no solo cuando se ve amenazada la existencia del otro, sino cuantas veces se la entienda en perspectivas ajenas a la de la absolutez de su diferencia. Puede muy bien darse, por ejemplo, que ciertas formas de solidaridad encubran actitudes discriminatorias violentas:

como serían la de exigir, como condición para su dispensa, la pertenencia a un cierto grupo o el comulgar con determinados valores. La violencia acecha tan pronto la relación con el otro deja de ser vivida como el acaecer inicial del encuentro de una otredad absoluta a favor de cualquier orden totalitario que, en nombre de la homogeneidad, abole las diferencias e implanta la economía de lo idéntico, de lo mismo.

Y es, justamente en torno a esta violencia, que Levinas, como se sabe, critica la tendencia dominante del pensamiento occidental. La violencia no es algo externo o accidental, sino algo que late en el corazón mismo de la filosofía europea que, a través de su historia y en la continuidad de motivos ontológicos, elimina la inconmensurabilidad de lo otro valiéndose de un saber homogenizante o del poder determinante de la objetividad, así como del conocimiento científico. En este sentido, es la filosofía de Hegel la que hace cabalmente patente la violencia que late en la tradición europea, en su empeño por superar todas las diferencias en la totalidad del saber absoluto. Recordemos que, en el fondo, lo que la *Fenomenología del espíritu* describe es el proceso de emancipación de la conciencia del olvido de sí misma hacia el saberse de sí misma en todo lo que ella sabe, es decir, el tránsito de la conciencia al *logos* que en todo se media consigo mismo. La estructura de este saber es analizada luego por la *lógica de la reflexión*, en la que Hegel trata de demostrar que lo otro de la reflexión es expresión necesaria de ella misma y que la reflexión es negatividad absoluta cuya unidad articula la unidad del *logos*. He aquí el logocentrismo que, en opinión de Levinas, anima la transformación de todo lo otro en lo mismo, al trocar toda actitud humana en categoría, a causa de lo que él llama «la alergia profunda de la filosofía» a la realidad (1992, pp. 219, 212). Esto vale también para la filosofía hegeliana de la historia, pues a la historia, que fue para el filósofo el reino de la violencia y del conflicto, la concibió como despliegue del espíritu absoluto. Acotemos finalmente que, en la tradición filosófica de violencia contra la alteridad, Levinas incluye a Husserl, quien abordó la temática del otro solo desde la perspectiva de la intencionalidad del yo capaz de reconocer al otro como si se tratara de otro yo. También incluye a Heidegger, cuya ontología le resulta abiertamente totalitaria.

Levinas se estrella contra los límites del lenguaje al tratar de pensar lo otro por fuera del concepto que cierra al universo de sentido en una totalidad. Sus contemporáneos dieron un paso importante al pensar la *différance* pero, básicamente, no fueron más allá de saberla como aquello que la mismidad excluye; así, la mismidad siguió determinando a la *différance*. No se trata, tampoco, de obstinarse en pensar objetivamente la esencia de lo otro, pues se seguiría buscando lo que lo cierra en una totalidad que le merma también otredad; ni, mucho menos, de encontrar su fundamento *yoico*. La única manera de preservar la otredad radical es dejarse afectar en pasividad por su interpelación anárquica, no sometida a principio alguno, que está desde siempre. Mas, ¿cómo hacer para darle en el lenguaje lugar al otro?

A la interpelación del otro, leemos en un pasaje intenso de *De otro modo que ser*, solo puedo responder con el *decir* que se expone al otro

dando la vuelta a la conciencia como si fuera una chaqueta que, por sí misma, hubiese permanecido *para sí* incluso en sus tendencias intencionales [...] En el *decir*, el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo. El *decir* descubre más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda [...] El sujeto del *decir* no aporta signos, sino que se hace signo, se convierte en vasallaje (Levinas, 1999, pp. 101-102).

El desistimiento es total.

Levinas se vale aquí del caso *vocativo* para poner de relieve que es el otro el que llama y al que se alude en la enunciación de las palabras, sin que sea sujeto u objeto; lo que está en juego es el llamado del otro y el uno expuesto a él «como una piel a aquello que la hiere». Solo así, escuchando a la interpelación del otro con anterioridad a toda representación que yo me pueda hacer y manteniéndole su espacio primordial a la interpelación, el lenguaje deja de ser apropiación y desaparición del otro. El infinito hace así, por fuera de todo diálogo, su entrada en el lenguaje, sin darse a ver. Prima la escucha. Como bien lo sugiere el filósofo argentino Miguel Gutiérrez:

[...] es en la exposición al otro que se agudiza el oído y se logran oír los nudillos de esa otredad que da sus golpes en mi puerta. Y si logro oírlos y abro la puerta, no es para que el otro entre en mi morada y se haga mi inquilino o mi invitado, sino para mantener esa puerta a la vez abierta y cerrada, para que no sea solo el otro el que entre, sino yo el que salga, no solo de la comodidad de mi vivienda sino de la comodidad de mi ser. Es en la *salida del ser* que se hace posible la interpelación del otro, la inquietud ante el otro, la epifanía de su rostro (2008, p. 110).

La escucha del Otro solo se puede dar en mi desistimiento de ser. El rostro del Otro se me impone desde su altura infinita y yo acojo la obligación unilateral que me impone su menesterosidad —al margen del lenguaje, al margen del diálogo—. La prepotencia del mí mismo cede su lugar al otro que entronizo, en una acogida en la que me desdibujó hasta ser nadie.

2. UNA RELACIÓN DE INTERRUPCIÓN

Derrida —cuyo pensamiento es, en buena parte, afín al de Levinas—, si bien está de acuerdo con la idea de una otredad infinita, disiente de la caracterización de la otredad como absoluta¹. Para que la otredad sea acogida como tal, tiene que manifestarse,

¹ Véase el ensayo «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» (Derrida, 1989).

tiene que anunciarse y ser percibida, lo cual presupone que yo sea capaz de reconocer al otro en su especificidad de otro. Derrida no rechaza la idea de una otredad infinita que se sustrae al poder de la comprensión, la idea de una diferencia que rebasa los límites de la identidad a la que intranquiliza desde el comienzo. No niega que la ética sea justamente el reconocimiento de exceso semejante en el que se disemine la diferencia. Al filósofo le parece, sin embargo, que la efectividad de una diseminación semejante presupone, justamente, que la otredad pueda llegar a ser experimentada como tal. Derrida acepta, pues, la irreductibilidad de la otredad, pero se niega a darle carácter de diferencia absoluta y de inmediatez. De ahí que se esfuerce por sacar adelante una reflexión difícil y contradictoria a cuya luz resulta posible la relación con el otro sin reducirlo a mismidad y sin extinguir su diferencia.

Altérités, obra que Derrida compuso junto con tres colegas franceses, ofrece un bosquejo de semejante relación como

un respecto a alguien que en virtud de su otredad y de su trascendencia hace imposible el respecto. Tal es la paradoja. Es una relación sin relación, para decirlo con Blanchot. Para que se pueda entrar en relación con el otro tiene que ser posible la interrupción. La relación tiene que ser una relación de interrupción. Y aquí la interrupción no interrumpe la relación con el otro, sino que la abre. Todo depende de la manera como se determine la mediación de la que aquí se trata. Si se hace de ella una mediación en sentido hegeliano, apaciguamiento, reconciliación, totalidad, etcétera, se alcanza tan solo la extinción del otro en la mediación a través de la mediación. Se puede, no obstante, pensar una otra experiencia de la mediación, a manera de una relación dislocada que comprende al otro como otro en una cierta relación de incompreensión. Esto no es ignorancia, ni oscurecimiento o la renuncia a todo deseo de comprensibilidad. Es necesario, sin embargo, que en un momento dado el otro siga siendo otro y cuando él es el otro es entonces otro. En tal momento es el respecto como tal al otro un respecto de interrupción. Esta es también la condición del deseo (Derrida & Labarrière, 1986, pp. 81-82).

Buen ejemplo de esta relación posible por la interrupción es el de la amistad con Gadamer, amistad que Derrida caracterizó, en la conferencia que dio en Heidelberg en febrero de 2003 (el día en que el maestro alemán hubiera cumplido 103 años), como *diálogo interrumpido*. Un diálogo tal solo fue posible en la medida en que se despejó para él un espacio distinto del discurso *incapaz de acoger*, en su cerradez unitaria, el advenimiento del otro y de lo otro en tanto que otros, un espacio de suspensión de toda mediación en el que se interrumpe la afirmación de sentido y en el que la finitud interruptora libera el movimiento de un diálogo interior sin fin. Espacio no habitual semejante fue el del *texto*, nombre derridiano para lo otro, para lo que desborda a toda experiencia, que bien le hace justicia a la noción gadameriana de *texto eminente*, de «texto en un grado especial» (Gadamer, 1992, pp. 339 y ss.).

Eminente porque, a diferencia de todo texto referido a una unidad de sentido, despliega una negatividad total que le impide entrar en proyecto alguno de sentido y suspende toda mediación interpretativa.

Esta mediación paradójica, que es relación con lo que hace imposible una relación, según una imposibilidad de la que puede haber una experiencia ética, llevó a Derrida a interpretar el fenómeno de la violencia de manera diferente a Levinas. Este contrapone la relación ética, pura y absolutamente no violenta, al dominio absolutamente violento de las negaciones de la alteridad que abarca al conocimiento, al discurso tematizador y a la historia como totalidad. Derrida rechaza tal contraposición ya que, para él, no hay escogencia entre violencia pura y no violencia absoluta. Entre las dos discurre el ámbito de la existencia humana, condición de posibilidad de la peor violencia real, pero también de toda resistencia a la violencia y, ante todo, de toda interrupción de esta. En ese ámbito, discurre la historia, escenario en el que nuestras existencias entran en relación recíproca, al margen de toda condición absoluta, en una especie de conflicto jamás resuelto entre la violencia dominante y el reconocimiento de la diferencia y la otredad. Aquí discurre igualmente el discurso, forma siempre impura en la que se entremezclan la violencia y la oposición a ella, en el que se articulan la mediación y la relación que hace posible la ética y prohíbe afirmar una otredad absoluta y trascendente.

De estas dos maneras de pensar la otredad se siguen, también, implicaciones políticas contrapuestas. La política comienza, para Levinas, allí donde termina la ética, es decir, el acogimiento de la otredad absoluta. De ahí que la política sea el espacio de la dominación y de la violencia que tiene que ser controlado y criticado desde la ética. Para Derrida, por el contrario, en torno a la otredad absoluta se imponen el quietismo y el conservadurismo totales que, al excluir toda posibilidad de cambio y toda mediación relacional, procuran al final la extinción en rigidez de la otredad misma (1989, p. 31). De ahí que tengamos que liberarnos del corsé de identidades absolutas y abrirnos a la transformación, abrirnos a la negociación, que es el nuevo nombre de la mediación, y asumir el riesgo de articular diferencias y superar identidades.

De manera que no estamos condenados a escoger entre un discurso siempre absolutamente violento y una acogida del otro siempre absolutamente silente. Entre estos dos extremos, hablamos todo el tiempo, hablamos unos con otros, compartimos oraciones y un lenguaje sin oraciones, privado de toda predicación por haberse privado de la circulación del verbo *ser* como concepto de conceptos de lo mismo, un lenguaje, pues, que no dice nada. Lo cual «sería completamente coherente si el rostro no fuese más que mirada; pero es también palabra; y en la palabra es la oración la que ayuda al grito de la necesidad a convertirse en expresión del deseo» (p. 201). Es justamente en la oración, es decir, en la articulación, la mediación y la relación, en las que encuentra

Derrida la posibilidad de una ética que prohíbe afirmar una otredad absoluta y trascendente: en la existencia hay también la escucha, el prestar atención, la entrega y el cuidado, el dar y el recibir. ¿Será entonces que la interrupción de toda relación termine mostrándose como artificio superfluo?

3. EL OTRO DE NOSOTROS MISMOS

Quiero, finalmente, presentar una lectura diferente de la otredad que resulta de la filosofía hermenéutica de Gadamer. La hermenéutica, como es sabido, discurre en la contratensionalidad de familiaridad y extrañeza. «En este espacio intermedio está el sitio verdadero de la hermenéutica» (1977, p. 365). En lo que a la comprensibilidad de lo otro se refiere, la hermenéutica no parte de la sospecha, sino de la apertura y sabe, no obstante, de sus límites: hay en la experiencia dialogal «un potencial de alteridad» que ninguna participación comprensiva llega a agotar (1992, p. 324). La disposición a comprender se ve limitada en su pretensión por la indisoluble alteridad de lo otro. Aquí entra en juego el saber que «al fin de cuentas, la humanidad de nuestra existencia depende de cuán lejos aprendamos a ver las fronteras de nuestro ser de las de los otros seres» (1990, p. 145).

3.1. El otro que es el otro de nosotros mismos

La noción gadameriana de otro es de paradójica raigambre hegeliana: el otro es el otro de nosotros mismos. Y puesto que el otro es el otro de nosotros mismos, es posible —según Hegel— conocerse a sí mismo en el otro. Tal claridad anima también a la idea de *formación* que aquilató el humanismo alemán. *Formación* como la tarea humana básica de irnos empujando hacia una mayor generalidad del propio punto de vista; de elevarnos a un saber que, por incluir cada vez más puntos de vista ajenos y de posibles otros, vive rebasando tanto la particularidad propia como la del otro; ascenso que es, así, ampliación del propio horizonte a raíz del encuentro (de lo otro y de los otros) que irrita nuestros prejuicios y permite que nos reconozcamos a nosotros mismos en lo ajeno y extraño que se torna familiar. Frente a esta incesante actividad ampliativa y retroreferente, se hace patente la inadecuación tanto del mero contemplarse a uno mismo en el otro, incapaz de captar la otredad de este, como de la mediación total del otro con uno mismo. El movimiento fundamental del espíritu, como pertenencia en la que se participa, es el de conocer lo propio en lo ajeno y, desde lo ajeno, volver cada vez en sí mismo.

La dialéctica que se da al situar a la hermenéutica entre familiaridad y extrañeza se despliega también en el concepto del otro. El otro, como simple y totalmente incomprensible otro, es desde el punto de vista hermenéutico una abstracción.

El otro como otro y, al mismo tiempo, como otro de uno mismo es, más bien, objeto del esfuerzo, siempre abierto, por comprender. A propósito de «La diversidad de Europa», Gadamer recomienda un proceso de aprendizaje, a fin de no someter este comprender del otro a designios de dominio, como se suele hacer en nombre del método científico.

Quizás no sea, pues, demasiado atrevido decir, como última consecuencia política de nuestras reflexiones, que tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no solo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos ante el otro y su diferencia, [...] y a conocer a lo otro y los otros como a los otros de nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca (1990, p. 39).

3.2. El espejo que es el amigo

Para fundamentar este llamado, podríamos volver sobre la interpretación de la idea de amistad en Aristóteles que hizo Gadamer al inicio de su carrera académica y que presentó como lección inaugural. Sabía el Estagirita que a la plenitud del ser humano le falta algo esencial si este se basta por completo a sí mismo, marginándose de la ganancia que representa la amistad. De ahí que invoque también el argumento, anti-cartesiano podríamos decir, de que lo esencial del amigo consiste en que uno más fácilmente puede conocer a otro que conocerse a sí mismo. Bien sabemos cuán fácilmente nos engañamos sobre nosotros mismos y cuán inacabable resulta la tarea de autoconocernos.

Conocerse a sí mismo en el espejo que es el amigo apunta a lo común entre el uno y el otro hacia lo bueno. No es la particularidad del propio ser lo que cada uno ve en semejante espejo, sino lo que vale aprobatoria o reprobatoriamente para uno mismo y para el otro. Lo que, en el espejo, uno conoce es aquello que, de otra manera, no puede ver correctamente en sí mismo y en las propias debilidades. El encuentro en el espejo del amigo no se experimenta, además, como exigencia, sino como realización. Allí no nos sale al encuentro algo así como el deber kantiano, sino más bien un *vis-à-vis* de carne y hueso. Y puesto que este no es la imagen propia reflejada, sino el amigo, entran entonces en juego todas las fuerzas de creciente familiaridad y de la entrega al mejor sí mismo que el otro es para uno —lo cual es siempre mucho más que la interioridad de buenos propósitos o de impulsos escrupulosos—. Todas estas fuerzas crecen hasta convertirse en la corriente poderosa de comunidades y afinidades que se van formando y en las que cada uno comienza a sentirse y a conocerse a sí mismo. Lo que así se participa es un real imbricarse en el entramado de los seres humanos, en su vivir unos con otros de siempre (1991, p. 405).

3.3. El diálogo que somos

Distanciándose de Heidegger y de la notable falta heideggeriana de interés por el otro, Gadamer emprendió su propio camino, consciente de la necesidad de pasar de la analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surge la hermenéutica. En una de sus últimas entrevistas, Gadamer declaró que lo que quiso

mostrar a Heidegger fue que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ser arrojados al mundo, se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace clara toda nuestra incapacidad de adecuarnos a las exigencias de ellos, de comprenderlas. El modo de no sucumbir a esta finitud y de vivirla justamente es el de abrirnos al otro en situación de diálogo, el de *escuchar* al otro, al tú que está ahí al frente (2000, p. 13).

¿En qué consiste para Gadamer el carácter dialogal del lenguaje?

Somos un diálogo, como bien lo entrevió Hölderlin, «[p]ero este ser-en-diálogo significa estar más allá de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como sobre otro» (Gadamer, 1992, p. 356). De ahí que, a todos y en todo momento, nos compete la tarea gigantesca de mantener bajo control nuestros prejuicios y la plétora de nuestros deseos, impulsos, intereses y viejas opiniones, hasta el punto de que el otro no se torne invisible o deje de serlo. No es fácil, desde luego, comprender que se pueda dar razón al otro, que uno mismo y los propios intereses puedan no tener razón. Tenemos pues «que aprender a respetar al otro y a lo otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego —quien no lo aprende temprano no podrá cumplir las grandes tareas de la vida ulterior» (1990, p. 37).

Por eso, frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso, representa la Hermenéutica la cultura del disenso: de lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la alteridad del otro, debemos resistirnos a la doble tentación de asimilar superficialmente lo otro a lo mismo y de rechazar como insignificante o nociva a la alteridad. Lyotard se remite a la afirmación de Hannah Arendt de que «parece que un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido precisamente las calidades que le permiten a los otros tratarle como a su semejante», para recordarnos que un hombre solo es más que un hombre si es también los otros hombres. Lo que hace a los hombres semejantes es que, como lo entrevió Schleiermacher, cada uno lleva en sí mismo la figura de los otros². Su semejanza proviene de su disimilitud.

² Jean-François Lyotard, 1994. «Los derechos del otro». Manuscrito de la conferencia en la Universidad Nacional de Colombia. Traducción de Diana Muñoz, p. 2.

3.4. Somos cada vez más lo que somos porque somos cada vez más los otros

No podemos, claro está, soslayar la paradoja abisal que se le planteó a Levinas al entrever que, a la metafísica totalizante que elimina a toda alteridad, solo se la puede enfrentar absolutizando al otro, que, desde la altura de su inefabilidad, nos impone la obligación infinita de acogerlo y asistirlo. Admitimos que la filosofía ha sido la alquimia que transmuta la alteridad en mismidad por obra de la piedra filosofal del yo trascendental y que la filosofía, al cabo de tantos abusos, tenga que darse hoy en la resistencia de lo otro a lo mismo, resistencia de carácter fundamentalmente ético en forma de apertura asimétrica a lo otro. Empero, si la relación original cara a cara con el otro es siempre *lenguájica*, no se ve por qué esa relación esté más allá de toda comprensión, a menos que se asimile la comprensión a conocimiento objetivo. Como el interlocutor que es de toda comprensión y la fuente inagotable que es del asombro en sorpresa que mueve a la experiencia, encontraremos siempre al otro tanto del lado de la familiaridad como del lado de la extrañeza. Mal que bien, sabemos del otro que siempre se encargará de sorprendernos, pues no es mucho, a la hora de la verdad, lo que podamos llegar a saber de él. Reconocer este quiebre de nuestra arrogancia epistemológica puede significar, también, el comienzo de la confianza y el alivio de viejas tensiones. Es, sin embargo, tanto lo que comparto con el otro, que no es propio en común (legados y tradiciones, lenguas, oficios, esperanzas y hasta secretos compartidos) y tanto lo que me vincula a él que es legítimo hablar de co-participar con él de ser y comprender, lo cual redundante, a su vez, en atenuación o depotenciación tanto de su alteridad como de mi subjetividad.

Hay, sin duda, que parar la desbordada asimilación del otro y de lo otro a lo propio dentro de la homogenización universal desbordada que vivimos. Habrá siempre que estar en guardia frente al riesgo de estereotipias simplificadoras de todos los pelambres. Pero no podemos prescindir de la fuerza que resulta de co-pertenecernos unos a otros. Con todos los otros. Ni de la experiencia gratificante y maravillosa de saberse uno a sí mismo uno con otra o con otro —¡la otredad tiene además géneros!— por limitada y fugaz que la vivamos. Lo poquito que sabemos del otro contrabandea mucha luz en nuestra vida. Por el lado de la extrañeza, están las voces y miradas de los otros que nos interpelan, sin cesar, con preguntas y exigencias, a menudo desconcertantes, que nos mantienen vivos en el fluir interpretativo del sentido de vivir. Esas voces y miradas son aire fresco en la cárcel de lo propio y de lo mismo a la que nos condenamos nosotros mismos, aire fresco que nos libera por momentos de la alta predeterminación de lo que somos y lo que comprendemos. Por el lado de la familiaridad, está el otro en todo el vasto ámbito familiar y social en el que discurre la existencia humana, sin olvidar que, por el amor y el cuidado, hacemos posible

lo mejor de los otros y de nosotros mismos. A veces, creemos ir ganando familiaridad con el otro; pronto, sin embargo, la realidad de lo ajeno se vuelve a imponer por sí misma. Es gracias a los otros, de todas maneras, que vivimos cambiando, es decir, volviéndonos otros. Aprendiendo así, somos cada vez más lo que somos porque somos cada vez más los otros. La noción de lo propio solo tiene sentido en relación contrastiva con los otros y con el devenir otro. Y este proceso nunca termina. Los otros nos revelan lo propio y nos revelan que no llegamos a nosotros mismos cuando solo nos encaminamos hacia nosotros: el camino hacia la propia identidad pasa por entre los otros, es el de la alteridad acogida, es decir, el de la escucha.

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques & Pierre-Jean Labarrière (1986). *Altérités*. Con estudios de Francis Guibal y Stanislas Breton. París: Osiris.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1990). *La herencia de Europa*. Barcelona: Península.
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *Gesammelte Werke. Band 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Verdad y método II*. Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2000). *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*. Entrevista realizada por Riccardo Dottori. Milán: Reset.
- Gutiérrez, Carlos B. (2001). Del solipsismo al descentramiento prodigante. El desbordamiento dialógico de la subjetividad en el humanismo hebreo del siglo XX. *Palimpsestus*, 1, 24-37.
- Gutiérrez, Miguel (2008). ¿Qué un otro otro? *Ideas y Valores*, 57(136), 101-110.
- Levinas, Emmanuel (1992). *Die Spur des Anderen*. Friburgo: Alber.
- Levinas, Emmanuel (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

EL EROS DEL PREGUNTAR

Federico Camino, Pontificia Universidad Católica del Perú

Las siguientes reflexiones surgen de la proximidad entre las palabras ἔρως (*éros*) y ἐρωτάω (*erotáo*, yo pregunto). Si bien es cierto que esa proximidad en un primer momento es solo fonética¹, se pueden establecer legítimas vinculaciones entre la una y la otra en relación con lo que originariamente significa la filosofía.

En el diálogo *Menón*, Platón señala el carácter anfibológico del preguntar.

Menón —¿Y cómo buscarás (ζητήσεις) —Sócrates— lo que ignoras totalmente (μὴ οἶσθα)? ¿Cuál de las cosas que ignoras te propondrás buscar? Porque si die-ras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás que es la que buscas, si no la conocías (οὐκ ᾔδησθα)?

Sócrates —Comprendo lo que quieres decir, Menón, [...] que nadie puede buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe (οὔτε ὁ οἶδεν οὔτε ὁ μὴ οἶδεν). Pues no bus-cará lo que sabe, ya que lo sabe [...], ni tampoco lo que no sabe, ya que entonces no sabrá qué buscar (80d5-e5).

La respuesta de Platón a la paradoja de la pregunta está en la doctrina de las Ideas y en la reminiscencia como el poder de evocarlas, solucionando así el argumento erístico de Menón.

Lo que nos interesa es constatar que la pregunta es una realidad intermedia entre saber e ignorar, un *ignorar* lo que se sabe y un *saber* lo que se ignora. Es decir, para poder preguntar algo, debo saber qué y cómo preguntar. Ese saber inicial que se ignora determinará la dirección de la búsqueda y se manifestará o no en la respuesta si esta es o no adecuada. Esta peculiar presencia de lo que se ignora, como el agua presente en la sed, y su ulterior realización en la respuesta es lo que caracteriza a la pregunta.

¹ Ni Hjalmar Frisk (1973, tomo 1, pp. 547, 574) ni Pierre Chantraine (1999, pp. 363-364, 370) consideran que entre esas dos palabras exista una vinculación etimológica o semántica (véase, igualmente, Menge-Güthling, 1987, p. 289).

Pero, ¿de dónde recibe la pregunta su impulso, su fuerza para afirmarse en su búsqueda?

La palabra ἐρωτάω (*erotáo*, yo pregunto) nos lleva a la palabra ἔρως (*éros*) por lo que implica el preguntar para la determinación inicial de la filosofía en tanto φιλοσοφία.

Platón en *El banquete* nos relata el nacimiento de Ἔρως (*Éros*). Se trata de un mito platónico, ya que no hay registro de él en la literatura griega. No se encuentra ni en Homero ni en Hesíodo y tampoco lo consigna Apolodoro en su *Biblioteca*².

Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, le revela a Sócrates la verdadera naturaleza de Eros. Eros es hijo de Πόρος (*Póros*, el recurso, literalmente, la salida) y Πενία (*Penía*, la pobreza, la menesterosidad, la penuria). Por haber nacido Eros el día de las celebraciones por el nacimiento de Afrodita, es su acompañante y servidor.

Escribe Platón:

Por ser hijo de Póros y Penía, Eros ha quedado en las siguientes condiciones. En primer lugar, es siempre pobre (πένης) y dista mucho de ser delicado y bello, como cree la mayoría, sino duro y flaco, descalzo y sin hogar, duerme siempre en el suelo y sin mantas, acostado al raso en puertas y caminos, compañero inseparable de la indigencia, por tener la naturaleza de la madre. Pero por otro lado, de acuerdo con la índole de su padre, está al acecho de los bellos y los buenos, y es valeroso, intrépido e impetuoso, cazador formidable, que está siempre urdiendo alguna trama, ávido de conocimientos (φρονήσεως ἐπιθυμητής) y fértil en recursos (πόριμος), amante de la sabiduría (φιλοσοφῶν) a lo largo de toda su vida, formidable mago, hechicero y sofista (σοφιστής) (*El banquete*, 203c5-d8).

Eros no es ni mortal ni inmortal y está permanentemente entre la ignorancia y la sabiduría, la carencia y la plenitud, oscilando de un extremo al otro, perdiendo lo que gana y ganando lo que pierde. No es un dios, sino un δαίμων (*daímon*), una realidad intermedia (μεταξύ) cuya función es la de ser mediador, síntesis, entre dos planos de realidad separados y distintos. No es un dios, pues ninguno de los dioses³ ama la sabiduría, pues ya es sabio, pero tampoco es ignorante, pues estos ni aman la sabiduría ni quieren ser sabios: «[...] quien no cree estar necesitado de una cosa, no desea (ἐπιθυμῆ) lo que no cree necesitar» (*El banquete*, 204a6-7).

² Véase la excelente edición de James George Frazer (1921) en dos volúmenes de la Loeb Classical Library. Las extensas notas a su traducción vinculan el relato de Apolodoro con el corpus de la mitología griega.

³ En el *Lisis* (218a-b) y en el *Fedro* (278d) se encuentra una apreciación semejante referida a los dioses, y en el *Cratilo* (397c-398c) Platón describe lo que caracteriza a un Daimon.

Así Eros es un Daimon, una realidad entre los dioses y los mortales, entre el cielo y la tierra. La verdadera naturaleza de Eros es ser filósofo, amante de la sabiduría, por estar entre la ignorancia y el saber. Vemos que lo que se puede denominar la estructura del preguntar (ἔρωμαι) de la pregunta (ἔρώτημα, ἐρώτησις) es semejante a la de Eros. Se trata de dos realidades intermedias, en la medida en que no poseen aquello que, sin embargo, las determina y que se pone en evidencia en su realización en tanto aspiración, búsqueda y solución o ausencia de ella.

Platón en el *Teeteto* vincula a la filosofía con Ἴρις (Iris), al hablar del asombro como origen de la filosofía. Dice:

[...] pues experimentar eso que llamamos asombro (θαυμάζειν) es característico del filósofo. Este y no otro es el origen (ἀρχή) de la filosofía. El que dijo que Iris (Ἴρις) era hija de Taumante (Θαύμαντος) parece que no trazó erróneamente su genealogía (*Teeteto*, 155d3-5)⁴.

Esta vinculación esencial —Iris sería otro nombre para la filosofía— se explica no solo por su común origen, sino, como lo indica en el *Cratilo* (408b), por ser Iris mensajera, ya que su nombre deriva de εἶρεν (hablar). En ese pasaje, Platón establece la esencial relación εἶρεν-λέγειν (hablar) y διαλέγεσθαι (dialogar) (*Cratilo*, 398b) con el λόγος (*lógos*) de la filosofía, tal como él la entiende.

Iris es hija de Taumante y Electra y es representada por el Arco Iris. Es esposa de Céfito y, lo que es de particular interés para nosotros, es presentada en algunas versiones (véase Bury, 1909, p. 22) como madre de Eros. Como Hermes, es Iris la encargada de transmitir los mensajes de los dioses a los hombres. Simboliza, como ya se dijo, la unión del cielo y la tierra, de los dioses y los hombres. El semicírculo del Arco Iris es su representación visible⁵.

La primera aparición del sustantivo *filosofía* es tardía, pues aparece recién con Platón hacia el final del *Fedro* (278d; véase Camino, 1999). La palabra *filosofía*, transcripción literal del término griego, se traduce como «amor a la sabiduría», pues la palabra amistad (φιλία) implica amor. De otra manera no se explicaría su múltiple

⁴ En la *Teogonía* (verso 266), Hesíodo habla de la veloz Iris (ὠκεῖαν Ἴρις).

⁵ También en el *Cratilo* Platón reflexiona sobre la figura del héroe y dice lo siguiente: «Considera este nombre héroe [ἦρωας] a la luz de la antigua lengua ática [Platón alude a que entre la ε y la η fonéticamente no había diferencia]. Te pondrá de manifiesto que, en lo que toca al nombre, está muy poco desviado del nombre Eros (ἔρωτος), del cual nacieron los héroes. Esto es lo que define a los héroes o bien que eran sabios y hábiles oradores y dialécticos capaces de preguntar (ἔρωτᾶν), pues hablar (εἶρεν) es sinónimo de decir (λέγειν)» (398d2-8). Aquí Platón sigue a Hesíodo (*Los trabajos y los días*, versos 159-160), para quien los héroes eran semidioses (véase *Cratilo*, 398d) nacidos del amor de un mortal con una diosa o de un dios con una mortal. Hegel llamaba a los filósofos «héroes de la razón pensante». Consideraba que la historia de la filosofía es: «[...] die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft (la galería de los héroes de la razón pensante)» (1966, p. 21).

significado en los compuestos, en los que puede ser «amor», «amistad», «afición», «tendencia», «deseo». Literalmente «amor a la sabiduría» sería ἐρωτοσοφία (*erotosofía*). Sucede que los compuestos con ἔρωζ (*éros*) son, en griego, raros⁶; en cambio los del radical de primer grado φιλο- (*philo-*) son muy frecuentes⁷.

Lo que hay que tener en cuenta es la relación de la fuerza que impulsa a filosofar, el Eros, con la manifestación de esa fuerza en la pregunta filosófica. Se trata de ver cómo el Eros del filosofar, en las preguntas que lo expresan, quiere instaurar la unidad que implica el saber, el remitir lo desconocido a lo conocido en la totalidad realizada del conocimiento. Ese Eros es la fuerza mediadora que apunta a la sabiduría (σοφία) a la que aspira llegar, orientada⁸ por las preguntas que nacen del asombro radical. Como lo dice Heidegger: «La aspiración de la filosofía está determinada por el Eros» (1966, p. 14).

En su escrito de 1801 sobre la diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling y en polémica con Reinhold, Hegel escribe lo siguiente:

La necesidad de la filosofía (*das Bedürfnis der Philosophie*) surge cuando el poder de unificación (*Macht der Vereinigung*) desaparece de la vida de los hombres y los opuestos pierden su viva relación (*lebendige Beziehung*) e interacción y cobran autonomía (1962, p. 14).

Reflexionando libremente sobre lo que afirma Hegel, se puede considerar que esa fuerza unificadora es el Eros, que una vez perdido (por ejemplo, cuando el mito pierde vigencia como explicación del mundo)⁹ tiende a recuperar la ahora «desgarrada armonía (*zerrissene Harmonie*)» (Hegel, 1962, p. 12) que se ha instalado en la «escisión (*Entzweiung*)» (p. 12).

La filosofía es entonces aspiración por hacer inteligible, comprensible, el mundo en la totalidad que es el conocimiento y que se puede entender como lo sabio (τὸ σοφόν) de Heráclito, es decir, el ἐν πάντα (uno-todo) (fragmento 22 B 50). Esta totalidad tiene la forma del símbolo (σύμβολον¹⁰) como ajuste o ensamblaje de dos partes que se corresponden mutuamente. Esa unidad, o su aspiración a ella, es posible por lo que implica el Eros y su expresión interrogante.

⁶ ἐρωτομανία: delirio de amor; ἐρωτοδιδάσκαλος: maestro en el arte de amar; ἐρωτοπλανός: amor engañoso. El radical en estos y otros casos semejantes es ἐρωτο- (véase LSJ, p. 696).

⁷ φιλοποιητής: amigo de los poetas; φιλοτιμία: amor a la honra; φιλόνικος: aficionado a las disputas; φιλόκαλος: amante de lo bello, etcétera. Los ejemplos abundan (véase LSJ, pp. 1935-1942).

⁸ La filosofía es una *directio magnetica* (brújula), véase Beaufret (1959-1960, p. 4) y Konersmann (2008, pp. 244, 304). La brújula indica la dirección en tanto el camino correcto (ὁρθὴ ὁδός).

⁹ Aristóteles dice que «el amante del mito (φιλόμυθος) es a su modo (πῶς) amante de la sabiduría (φιλοσοφός)» (*Metafísica A, II, 982b*).

¹⁰ Συμβολή: encuentro, reunión, articulación, coyuntura y συμβάλλω: reunir, juntar; ponerse de acuerdo con, convenir en; evaluar, interpretar, explicar, conjeturar.

Es en la filosofía que adquiere el preguntar su máxima intensidad en extensión, originariedad y profundidad (véase Heidegger, 1953, pp. 2-3). En ella llegan hasta sus últimas consecuencias las posibilidades del preguntar. El Eros (Ἔρως) y el preguntar (ἔρωτημα) tienen entonces una relación esencial que va más allá de su exterior parentesco fonético y que no es otra que la vinculación entre las búsquedas expresadas en las grandes preguntas y los esfuerzos por responderlas.

BIBLIOGRAFÍA

- Apolodoro (1921). *The Library*. 2 volúmenes. Traducción de James George Frazer. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Beaufret, Jean (1959-1960). *Evidence et vérité (Descartes et Leibniz). Notes prises au cours de M. Jean Beaufret. Khâgne Condorcet*. París: Vezin.
- Bury, R. G. (1909). *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- Camino, Federico (1999). Nota sobre la tradición doxográfica de los términos «filósofo» y «filosofía». *Areté*, 11(1-2), 13-30.
- Chantraine, Pierre (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. París: Klincksieck.
- Frisk, Hjalmar (1973). *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1962). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Edición de Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Felix Meiner.
- Heidegger, Martin (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1966). *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen: Günther Neske.
- Konersmann, Ralf (ed.) (2008). *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LSJ-Henry George Lidell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- Menge-Güthling, Hermann (1987). *Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch-Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie*. Berlín: Langenscheidt.

SOBRE EL DIÁLOGO Y LA ESCUCHA. EN TORNO A LA LECTURA GADAMERIANA DE PLATÓN

Cecilia Monteagudo, Pontificia Universidad Católica del Perú

En el marco de lo que el propio Gadamer reconoció como la grecomanía del filosofar alemán y su propio interés por la filosofía griega en general, se destaca su aproximación al pensamiento de Platón. Se trata de un autor al que Gadamer estudió profusamente desde el inicio de su filosofar y de cuyo interés dan cuenta numerosos ensayos dedicados a su obra. De otro lado, su estudio de la filosofía platónica es considerado también por él como sustantivo para la propia comprensión de su propuesta hermenéutica, pues, en dicho estudio, el método historiográfico abandona la mera reconstrucción histórica de enfoque objetivista en favor de un método dialéctico y dialógico que le otorga a la interpretación historiográfica misma el carácter de «acontecimiento de sentido».

Así pues, la intención de Gadamer será hacer de Platón un compañero de conversación frente a los problemas teóricos del siglo XX, marcados por la historicidad y la finitud de nuestra «vida en el lenguaje». En esta perspectiva, Gadamer nos propone una interpretación no dualista y dialógica de la filosofía platónica que permitirá reconocer en el filósofo griego a uno de los antecedentes más importantes de su propuesta hermenéutica, entendida como el *arte del diálogo*, del *saber escuchar* y del *reconocimiento del otro en su alteridad*.

Por otro lado, también hay que señalar que, en el marco de la lucha gadameriana contra los reduccionismos del pensamiento metodológico moderno, caracterizado por el «olvido del mundo de la vida» y un objetivismo carente de conciencia histórica, el diálogo con los antiguos se presenta con una ventaja excepcional, pues, para Gadamer, el pensamiento griego representa un modelo de filosofía que no está determinado por las aporías de la autoconciencia moderna y aún mantiene su arraigo en la facticidad de la existencia. Así, en un texto autobiográfico de 1985, bajo el título «Entre la fenomenología y la dialéctica. Intento de una autocrítica», encontramos la siguiente afirmación referida a Platón: «Lo que aprendí del gran conversador Platón, o más exactamente del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura

monologal de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos» (Gadamer, 1992b, p. 20).

Dicha enseñanza resulta, de acuerdo a Gadamer, también compatible con el «giro lingüístico» que domina a la reflexión contemporánea y, como se sabe, de manera decisiva a su propia reflexión. En este sentido, para él, lo que distingue a la filosofía griega es que en ella las palabras mantienen todavía un camino abierto y no constreñido entre la lengua viva y su uso filosófico (Gadamer, 2002a, p. 129).

En esta perspectiva, Platón aparece como uno de los interlocutores más constantes de Gadamer. Adicionalmente, este le dedicó a aquel tanto su tesis de doctorado bajo la dirección de Paul Natorp (1922) como la de habilitación bajo la dirección de Martin Heidegger (1928)¹. En el primer caso, abordó el tema del placer en los diálogos platónicos y, como producto de la segunda tesis, fue publicada en 1931 la obra *La ética dialéctica de Platón: interpretaciones fenomenológicas del Filebo*. Si bien este interés por Platón surge en los inicios de su formación intelectual, es mantenido por Gadamer a lo largo de toda su vida, al punto de presentarse en sus textos autobiográficos como «un discípulo permanente de Platón» (1992a, p. 400).

En este sentido, del vasto campo de ensayos gadamerianos sobre Platón que encontramos en los tomos cinco, seis y siete de las obras reunidas en alemán (1999b), nos ocuparemos en esta exposición preferentemente del hermeneuta que reactualiza temas platónicos para iluminar sus propios planteamientos.

En esta línea de interpretación, Gadamer sostiene, en su ensayo «Historicidad y verdad», de 1991, que él siempre tuvo la convicción de que el problema planteado por el historicismo en los siglos XIX y XX (de cómo sea posible la verdad para el pensamiento, si este es al mismo tiempo consciente de su condicionamiento histórico), en realidad, es un problema que domina a la tradición filosófica desde los tiempos de Platón. Más aún, Gadamer considera que podríamos encontrar ayuda en él frente a la «indigencia conceptual» del pensamiento metodológico dominante (1998a, p. 198). Incluso, de manera más explícita, llega a afirmar en este mismo escrito lo siguiente:

Son dos los problemas que en este sentido motivan que se busque ayuda en el pensamiento de Platón: el problema del relativismo histórico, por un lado, por otro, lo cuestionable que resulta todo discurso sobre Dios y acerca de Dios, como si fuera un objeto que se opusiera a nuestro conocimiento. En ambos problemas se parte de la misma condición motivada por una crítica insuficiente al concepto de ciencia de la modernidad y por una aplicación errónea del mismo. Que un sujeto anónimo convierta a Dios en un objeto, el cual se aprende a dominar por medio

¹ Cabe señalar que en ambas tesis Gadamer vincula el pensamiento de Platón con el de Aristóteles, como se verá más adelante.

del conocimiento, yerra el sentido que tiene la pregunta por Dios. Esto es lo que quería dejar claro con el discurso sobre lo divino que Platón realiza con anterioridad a toda metafísica. En Platón se muestra cómo la pregunta por lo divino permanece en la experiencia del ser humano y en su finitud (p. 209).

Ahora bien, en esta perspectiva de renovación conceptual, resulta también fundamental en el planteamiento de Gadamer, sin duda, junto a Platón, la reactualización de la filosofía práctica de Aristóteles. A lo que hay que agregar que, en la interpretación que ofrece de ambos filósofos, no solo abre más líneas de continuidad de las comúnmente aceptadas, sino que, a su vez, reactualiza en estos autores tópicos de «inspiración socrática» (la «docta ignorancia», la dialéctica, la concepción de la filosofía como *ars vivendi* y el pensamiento práctico moral) que se articulan claramente con el enfoque de su hermenéutica filosófica. Asimismo, Gadamer sostiene que la continuidad entre ambos autores es también la que existe respecto de la *phronesis* en el diálogo platónico y la moral aristotélica y entre la dialéctica y el saber práctico. O, como lo plantea el interesante estudio de Cristina García, Gadamer nos invita a centrarnos en la comunidad «no dicha» de la polémica entre Platón y Aristóteles y en el desplazamiento hacia la unidad indisoluble de raíz ética entre ambos autores (2005, p. 292).

Dicha aproximación resulta, sin duda, singular y no es nuestra intención abordarla en esta ocasión. Sin embargo, cabe señalar que la interpretación de Gadamer sobre la filosofía griega, como ya se ha dicho, se encuentra profundamente enraizada en la tradición filológica y filosófica alemana. Ahora bien, dentro de esta, el interés por Aristóteles resulta la nota común. Por ello, Gadamer tendrá que abrirse paso a través de un antiplatonismo dominante para plantear su tesis de que en Platón están los gérmenes de la conciencia de la historicidad de toda empresa humana. Todo lo cual no excluye algunas posiciones críticas que Gadamer también desarrolla respecto de Platón en *Verdad y método*, relacionadas con «el olvido del lenguaje» en la tradición filosófica y que encontrarían un testimonio ilustrativo en el diálogo platónico *Cratilo* (1977, pp. 487-502). A pesar de ello, como se verá más adelante, Gadamer articula una visión oral de la filosofía platónica que recoge las propias críticas que Platón hace a la escritura, relativizándose con ello los cuestionamientos que aparecen en su obra principal.

Bajo esta consideración, presentaremos en primer lugar la interpretación que Gadamer nos propone de la filosofía platónica y que lo lleva a afirmar en la *Autopresentación* de su filosofía que «Platón no fue platónico» (1992a, p. 402). Y, para finalizar, comentaremos, brevemente, en qué medida para Gadamer el pensamiento de Platón puede esclarecer la disposición de apertura que debe guiar a todo proceso interpretativo.

1. PLATÓN NO FUE PLATÓNICO

Así pues, la intención de hacer de Platón un compañero de conversación frente a los problemas teóricos del siglo XX obliga a Gadamer a rehabilitar la figura de Platón, particularmente frente al antiplatonismo de Nietzsche y de Heidegger. Para tal efecto, Gadamer buscará, en palabras de uno de sus intérpretes, una *resocratización del pensamiento de Platón*², opuesta al prejuicio de platonismo dogmático que le atribuyen los filósofos mencionados. Los cuales también afirman que hay en Platón una separación de los dos mundos y que este defiende la radical trascendencia de las ideas. Por cierto, este proyecto de rehabilitación no dejará de tener un carácter altamente polémico, el cual suscitará tanto las aclaraciones del propio Gadamer en múltiples escritos y entrevistas³ como el esfuerzo de sus intérpretes por lograr una visión de conjunto de su interpretación de la filosofía platónica.

Así, por ejemplo, desde la perspectiva de Jean Grondin (véase, entre otros, 2003, pp. 201-204, 229-236), es claro que el «motivo socrático del no saber» no solo se presenta en la lectura gadameriana como constitutivo de la filosofía de Platón, sino que también lo es de los empeños de la hermenéutica filosófica que Gadamer desarrolla (1977, p. 439)⁴. Para este intérprete, Gadamer, además de proponer una interpretación socrática del pensamiento de Platón, busca dicho motivo socrático permanentemente en la praxis dialéctica ejercida por Platón y no tanto en la «doctrina de las ideas». Así, no duda en destacar el título de la última obra gadameriana publicada en 1991 sobre este filósofo griego, *Platon im Dialog*⁵, como representativa del interés que Gadamer mantuvo a lo largo de toda su vida por la dialéctica platónica, entendida como forma ejemplar de filosofía y «arte de llevar una conversación», tal como la define en *Verdad y método* (p. 446). En este sentido, Grondin considera que la obra mencionada constituye, junto con la estética y la poética, el segundo gran propósito que Gadamer llevó adelante después de terminar su obra capital en 1960 (2001, p. 16).

² La expresión procede del título del libro de François Renaud (1999).

³ Al respecto, resultan interesantes las anotaciones de Renaud sobre la recepción de la hermenéutica platónica de Gadamer (Renaud, 1999, pp. 18-21). Él señala que mientras los filósofos lo recibieron con mucha simpatía, los filólogos lo hicieron con reservas. Así, la más severa crítica provino de la filología y se acusó a Gadamer del «*redivivus Argument*». Desde el punto de vista de estas críticas, él estaría proyectando su propio planteamiento en Platón con la finalidad de autolegitimarse. Al mismo tiempo, Renaud da cuenta de recensiones muy positivas que destacaron más bien la ruptura con Heidegger que la divergente interpretación gadameriana sobre Platón podría representar.

⁴ Ver la relación entre lo característico de la experiencia hermenéutica y la «docta ignorancia socrática».

⁵ Este texto se publicó como un libro independiente y también se encuentra en el tomo 7 de las obras reunidas en alemán (1999).

Por su parte, Renaud nos ofrece, en su libro *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, una visión de conjunto de la interpretación gadameriana de Platón⁶. De manera especial, este texto brinda los elementos para entender en qué sentido, para Gadamer, en Platón ya está presente una conciencia de la historicidad que se halla vinculada precisamente con la concepción dialéctica del lenguaje y del quehacer filosófico. Así como también se nos muestra de qué modo Gadamer configura una visión no metafísica de Platón que contrastará con la que su maestro Heidegger había consagrado.

En esta misma perspectiva, un estudioso de la obra platónica como Giovanni Reale sostiene que es posible encontrar, particularmente en el diálogo platónico *Fedro*, anticipaciones proféticas de algunos conceptos de la hermenéutica. Reale no solo identifica en Platón el alcance hermenéutico del diálogo platónico con la estructura dialéctica de pregunta y respuesta, sino que también encuentra en este autor la formulación embrionaria del «círculo hermenéutico» y de su dinámica. Todo ello vinculado a la importancia de la «doctrina no escrita» de Platón, donde parece hallarse una sabiduría secreta, que no sería otra cosa que su carácter de pensamiento abierto de clara raigambre hermenéutica (2001, pp. 349-371).

Siguiendo esta línea de interpretación, también podemos destacar el interesante libro editado por Giuseppe Girgenti, *La nuova intrpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi* (1998). En él, Gadamer aparece claramente como parte de lo que puede llamarse la nueva interpretación de Platón, ligada a la rehabilitación de «la doctrina no escrita» de inspiración socrática y a una visión del filósofo griego como un autor con un pensamiento unitario y poliédrico.

Por todo lo dicho en párrafos anteriores, Gadamer, pues, nos exige distinguir entre Platón y el platonismo, al mismo tiempo que nos sugiere redescubrir los cuestionamientos más radicales que dicho pensamiento ofrece a un presente ajeno a la metafísica.

De otro lado, su propia interpretación de Platón será afectada por el desarrollo mismo de su planteamiento hermenéutico. Así, en la medida en que en dicha teoría es destacada la dimensión dialógica de toda experiencia hermenéutica, emergerá más nítidamente el Platón socrático, así como la valoración del aspecto artístico

⁶ Dicho texto repasa los diversos tópicos platónicos destacados por los escritos y tomas de posición de Gadamer a lo largo de su itinerario intelectual. En los dos primeros capítulos se aborda la perspectiva de Gadamer sobre Platón en el contexto de la tradición alemana. En los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto se desarrolla una presentación sistemática de las tesis principales de la interpretación «no dualista y dialógica de Platón» que Gadamer expresa en diversos escritos. El libro concluye con unas consideraciones críticas y un resumen general de todo lo expuesto (1999).

y retórico de su obra. Del mismo modo, para Gadamer será cada vez más claro que en Platón ya aparece una conciencia de nuestra finitud y de la imposibilidad de exceder el horizonte de nuestra perspectiva.

En esta línea de interpretación, Renaud, por ejemplo, destaca las afinidades hermenéuticas con la teoría platónica de la *anamnesis*. Es decir, en la interpretación de Gadamer, esta sería una teoría que habla de la experiencia de sacar del interior lo que uno sabe sin saberlo o poner ante la conciencia algo ya sabido. Pero también estaría vinculada con la construcción de una oculta conceptualidad capaz de descubrir nuevamente la experiencia pre-reflexiva o experiencia de la facticidad. Es decir, para Gadamer, el gran significado de la filosofía griega radicaría en el lenguaje y su conexión con el «mundo de la vida». Por ello, se identifica la tarea del filósofo con el esfuerzo fenomenológico de explicitar o develar lo sedimentado.

De este modo, la *anamnesis* platónica nos confrontaría con la tendencia dogmática y fijadora del lenguaje que se produce cuando los pensamientos, al integrarse al habla, se transforman en sentidos comunes encubriendo cualquier novedad. Por ello, para Gadamer, la filosofía platónica aparece como una forma radical de cuestionamiento a lo sobreentendido o de explicitación de lo conocido (Renaud, 1999, pp. 22-42).

Otro tema destacado por la mayoría de intérpretes es la reivindicación del *diálogo socrático* por parte de Gadamer. Dicha reivindicación no debe confundirse con la pretensión de reconstruir al Sócrates histórico, sino que más bien tiene que ver con la rehabilitación del Sócrates platónico y de la forma dialogal como modelo filosófico paradigmático. Desde la perspectiva gadameriana, el diálogo encarna la dialéctica misma del pensamiento y, por ello, los diálogos no aspiran a una comprobación científica y apodíctica, sino a una enseñanza pedagógica que se sirve de técnicas persuasivas. De esta manera, todos los diálogos son socráticos para él, incluyendo a los tardíos que deben ser interpretados también desde un espíritu socrático.

Asimismo, para Gadamer, la preeminencia del acontecimiento del diálogo evita la orientación dogmática de la enseñanza platónica y muestra, más bien, la preeminencia de la pregunta sobre la respuesta. De este modo, la forma literaria del diálogo coloca al lenguaje y al concepto en una orientación originaria hacia la conversación y la palabra es defendida frente a todo uso dogmático. También es en esta perspectiva, según Gadamer, desde donde debe entenderse la crítica platónica al lenguaje escrito y la defensa de la oralidad filosófica (1977, p. 446)⁷.

⁷ En este punto hay una coincidencia con las posiciones de la Escuela de Tubinga y de Milán (véase al respecto Reale, 2001).

Por todo lo anterior, es claro que Gadamer lee a Platón desde el *Fedro* y la *Carta séptima*, pues en estos textos halla el sustento para la defensa de la oralidad de la filosofía platónica, en contraposición al *Cratilo*, donde es afirmada la fuerza del discurso escrito. En realidad, para él, la crítica a la escritura de la *Carta séptima* permanece válida para todo el pensamiento platónico e incluso, en un sentido radical, representa un testimonio contra toda pretensión metafísica de abarcamiento conceptual. Cito a Gadamer:

El llamado excurso epistemológico de la séptima carta está más bien orientado en el sentido de destacar este arte peculiar de la dialéctica en su carácter único, frente a todo lo que se puede enseñar y aprender. El arte de la dialéctica no es el arte de ganar a todo el mundo en la argumentación [...] La dialéctica como arte del preguntar solo se manifiesta en que aquel que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando y esto significa que es el arte del pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación (p. 444).

Así pues, en opinión de Gadamer, Platón demuestra en la *Carta séptima* la esencial oralidad de la filosofía, aunque lo hablado tenga también sus límites. En ese sentido, Platón, según Gadamer, no se opondría a la escritura como tal, sino a su mal uso. Y la finalidad del diálogo tampoco radicaría en demostrar, sino en mostrar el todavía largo camino interno que el alma debe recorrer. En suma, el pensamiento de Platón es hermenéutico en la medida en que reconoce la relatividad o finitud de toda interpretación (1999a).

Ahora bien, volviendo a la temática de *las ideas*, Gadamer parte del *Fedón* y no de los últimos diálogos y ve en esta obra la vuelta hacia el lenguaje que se produce en el filosofar platónico. Las notas autobiográficas que la obra ofrece le permiten a Gadamer identificar el momento en el que se produce el abandono del interés científico natural y surge la nueva atención por el saber de las cosas de las que hablamos, es decir, por el lenguaje donde se muestra la esencia de las cosas. Esto es, esta vuelta hacia el lenguaje en el que hablamos de las cosas es también el giro a la dialéctica que aparece en ese mismo lenguaje. Y el gran significado que tiene esto para Gadamer radica en el carácter preconceptual del diálogo vital o, en otras palabras, en el carácter originario dialogal del mundo de la vida humano. En su concepto, la filosofía es en los griegos todavía ese pensar desde la vida y para la vida, donde se mantiene una inmediatez con la experiencia vital a partir de la cual los conceptos se construyen (1992c, pp. 71-80).

Por otro lado, esta huida hacia los *logoi* o lenguaje, como también hace notar Renaud (1999, pp. 59-68), también le permite a Gadamer, respecto de *las ideas*,

rechazar toda división o dualismo ontológico. Influido en parte por Natorp y contra Heidegger, la hipótesis de las ideas para él no tiene un significado ontológico, sino lógico. En realidad, se trataría de una distinción eidética que produce la razón en su afán de buscar la verdad. Las ideas, en esta perspectiva, aparecen como condiciones o presupuestos apriorísticos de todo conocimiento y no se presentan como meta, sino como punto de partida. Como hipótesis, ellas no se prueban por la experiencia, sino por la coherencia de su contenido. Por esto, la tarea de la filosofía no consistiría en demostrar la existencia de las ideas, sino más bien en aclarar su rol como presupuestos lingüísticos y dialécticos.

Lo anterior, no cabe duda, se conecta con la interpretación gadameriana de la ya mencionada «doctrina no escrita» de Platón. Dicha doctrina, convencionalmente avalada por el testimonio aristotélico, es interpretada por muchos como un testimonio tardío y ligado a una visión evolutiva del pensamiento de Platón. Sin embargo, en contraposición con esta interpretación se encuentran la «Escuela de Tubinga», la «Escuela de Milán» y la interpretación del propio Gadamer, quienes sostienen más bien la idea de una temprana teoría no escrita. Desde este punto de vista, la verdadera filosofía de Platón nunca fue escrita, sino solo insinuada en los diálogos, los que cumplirían una función propedéutica y preparatoria para iniciarse en la «doctrina oral» de Platón.

Pese más allá de esta coincidencia entre Gadamer y las escuelas mencionadas, las cuales defienden la oralidad de la filosofía platónica en el marco de una visión unitaria, existe, sin embargo, una discrepancia fundamental, la cual a su vez aleja a Gadamer de estas escuelas. Y es que Gadamer postula una perspectiva unitaria y a la vez no sistemática del pensamiento de Platón.

En este sentido, para Gadamer, si bien en los propios diálogos y en su carácter dramático pueden encontrarse indicaciones sobre la doctrina no escrita, ello, empero, no conlleva una aprehensión sistemática, porque, en realidad, antes que de una doctrina, se trata de *una dialéctica no escrita*. Por esto, Gadamer considera que la presuposición de una dialéctica plena no es ni platónica ni filosófica. Por tanto, la interpretación sistemática de los testimonios es rechazada y, por el contrario, se afirma una aporética dialéctica.

Desde esta perspectiva, la teoría de las ideas se interpreta como una teoría de relaciones que no da término a la dialéctica. Asimismo, la importancia de *la idea* como unidad del comprender y de la comunicación supone la imposibilidad de una verdad definitiva⁸. Más aún, no solo el lenguaje, sino la propia vida humana es dialéctica,

⁸ Merece destacarse la impronta fenomenológica que se expresa en la interpretación gadameriana de *las ideas* como presupuestos trascendentales de la teoría y la dialéctica. El aporte de Husserl en la historia efectual del pensamiento gadameriano también se deja sentir en esta interpretación de Platón.

una mezcla de ser y llegar a ser, de permanencia y contingencia. De este modo, la interpretación de la teoría de las ideas en el marco de la doctrina no escrita de Platón representa, para Gadamer, un reconocimiento de la historicidad del comprender. Algo, que, sin duda, coloca a Platón en la perspectiva de los antecedentes griegos de la filosofía hermenéutica.

2. EL ARTE DE REFORZAR EL DISCURSO DEL OTRO

Para concluir, quisiera referirme brevemente a la articulación entre esta interpretación no dualista y dialógica de la filosofía platónica y la hermenéutica filosófica de Gadamer, entendida como el *arte del diálogo*, del *saber escuchar* y del *reconocimiento del otro en su alteridad*. Dicha articulación aparece ya explícita en el capítulo 11 de *Verdad y método* y reaparece en la mención que hace Gadamer del componente de «buena voluntad» que es esperable en dos interlocutores que desean sinceramente entenderse y llegar a un consenso (1992d, p. 331). Dicha mención aparece en una conferencia dada por Gadamer en París en 1981 bajo el título «Texto e interpretación» y que dio inicio a la polémica con Derrida. No nos ocuparemos de dicha polémica, pero creemos que las precisiones que Gadamer hace sobre esta noción, a su juicio malentendida por Derrida, ayudan a aclarar la incidencia que dicho principio tiene en la apertura a la alteridad del *interpretandum* y, una vez más, el auxilio que le presta Platón para aclarar su propia propuesta.

Pues bien, a la conferencia de Gadamer le siguió un comentario de Derrida, bajo el título «Las buenas voluntades del poder», en donde el filósofo francés reprocha a Gadamer, entre otras cosas, manejar un concepto de «buena voluntad» de resonancias kantianas y metafísicas, inadmisibles después de la crítica heideggeriana a la metafísica de la voluntad (Derrida, 1998). Gadamer recusará tal cuestionamiento y, en su réplica, será enfático en señalar que el término «buena voluntad» mienta, para él, lo que Platón llama *eumeneis elenchoi*. Es decir, la «disposición a no tener la razón a toda costa» y a, antes de rastrear los puntos débiles del otro, más bien hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir sea revelador. Es decir, la «buena voluntad», desde el punto de vista de los *eumeneis elenchoi*, sería algo que nos es requerido a todos, incluso a los inmorales cuando se esfuerzan por comprenderse mutuamente. Por ello, según Gadamer, dicha disposición, lejos de referir a la acepción kantiana del término, tendría más bien que ver con la diferencia entre dialéctica y sofística (1998c, pp. 45-47). Dicha diferencia es también abordada en el capítulo 11 de *Verdad y método*, cuando Gadamer busca rehabilitar el modelo de la dialéctica platónica y la presenta como el «arte de preguntar capaz de reforzar lo dicho desde la “cosa misma”» (1977, p. 445).

En esta línea de interpretación, habría que entender también las afirmaciones de Gadamer en el sentido de que la comprensión, lejos de ser una comunicación misteriosa de almas, es la participación en un sentido comunitario (p. 362). Por ello, los compañeros de un diálogo van entrando, a medida que se logra la conversación bajo la verdad de la «cosa misma» que los reúne, en una nueva comunidad (p. 458).

Es decir, desde esta perspectiva de inspiración platónica, para Gadamer, cuando el entendimiento parece imposible, porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún, sino que precisamente se plantea como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero este lenguaje común no debe entenderse como algo dado, sino como el lenguaje que juega entre los hablantes y que pueda dar lugar al inicio de un entendimiento (1992a, p. 392).

Así también, cuando Gadamer nos pide presuponer una unidad de sentido al iniciar todo proceso interpretativo, de ningún modo puede entenderse esto como un presupuesto meramente formal que funciona como condición lógica de toda comprensión, sino que la «anticipación de la perfección» fundamentalmente implica una disposición singular a dejarnos decir algo por el otro, incluso contra nuestras propias pre-comprensiones. Es decir, una disposición a la transformación de nuestro propio horizonte hermenéutico en aras de que se destaque la alteridad del *interpretandum*, así como a una «cura de humildad» frente *al afán de imposición de todo impulso intelectual* que también nos caracteriza (1990, p. 146).

Del mismo modo, consideramos que, en el planteamiento de Gadamer, esta insistencia en la finitud de todo proceso interpretativo desemboca también en la conclusión de que (aun cuando el cuestionamiento se muestre como la estructura lógica de la apertura y el modelo de la conversación, fundamentalmente de inspiración platónica, como el paradigma de toda auténtica conciencia hermenéutica), no buscamos el diálogo solamente para entender mejor al otro. Más bien, dice Gadamer, somos nosotros mismos los que estamos amenazados por el anquilosamiento de nuestros conceptos cuando queremos decir algo esperando que el otro nos reciba. Por ello, lo decisivo no es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Estamos, pues, afectados por una forma de «narcisismo» que debemos aprender a vencer, pues en la dialéctica del reconocimiento llevamos a cabo la experiencia hermenéutica de que debemos romper una resistencia dentro de nosotros, si queremos respetar y escuchar al otro como otro (2002b, pp. 367-368). En este sentido, la interpretación gadameriana de Platón como una filosofía de la finitud y de la apertura es actualizada precisamente por su potencial terapéutico de cara a la incapacidad para el diálogo que parece caracterizar a la experiencia vital contemporánea.

Asimismo, creemos que esta actualización de Platón se entronca con una comprensión de la «praxis hermenéutica» en términos de una filosofía del oír. Es decir, una filosofía que responde a una conciencia de los límites del querer saber y del tener razón y que, en última instancia, apunta a un aprender a escuchar para que, en sus términos, no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece saberse (2002c, p. 75).

De este modo, en comunión con la cita sobre la *Carta séptima* y en el marco de su reflexión sobre los límites del lenguaje, para Gadamer, todo lo que se forma en un contexto de ideas dentro de nosotros introduce, en el fondo, un proceso infinito. Aun cuando en la conversación aspiremos a un acuerdo, el acuerdo total entre los hombres contradice la esencia de la individualidad (1998b, p. 145). Esto quiere decir, entonces, que, desde un punto de vista hermenéutico, no hay finalmente ninguna conversación que concluya realmente. Pues las limitaciones de nuestra temporalidad, de nuestra finitud y de nuestros prejuicios lo impiden. Por tanto, no debiera sorprender cuando este *discípulo permanente de Platón* parece concluir, en sus escritos tardíos, que quizás la «vida del lenguaje» se caracterice más por el insatisfecho deseo de la palabra pertinente (pp. 144-149).

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques (1998). Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer). En Antonio Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (pp. 43-44). Madrid: Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (1922). *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*. Tesis doctoral. Universidad de Marburgo.
- Gadamer, Hans-Georg (1931[1928]). *Platons dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum «Philebos»*. Leipzig: Felix Meiner.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1990[1986]). Sobre los que enseñan y los que aprenden. En *La herencia de Europa*. Traducción de Pilar Giralte Gorina. Barcelona: Península.
- Gadamer, Hans-Georg (1992a[1977]). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer. En *Verdad y método II* (pp. 375-402). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1992b[1985]). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En *Verdad y método II* (pp. 11-29). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1992c[1960]). La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas. En *Verdad y método II* (pp. 71-80). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.

- Gadamer, Hans-Georg (1992d[1984]). Texto e interpretación. En *Verdad y método II* (pp. 319-348). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1998a[1991]). Historicidad y verdad. En *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, Hans-Georg (1998b[1985]). Los límites del lenguaje. En *Arte y verdad de la palabra*. Traducción de José Francisco Zúñiga García (capítulos 1-5 y 7-8) y Faustino Oncina (capítulo 6). Barcelona: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (1998c). Pese a todo, el poder de la buena voluntad. En Antonio Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (pp. 45-48). Madrid: Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (1999a[1964]). Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief. En *Gesammelte Werke VI*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1999b). *Gesammelte Werke I-X*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (2002a). *Acotaciones hermenéuticas*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Madrid: Trotta.
- Gadamer, Hans-Georg (2002b[1989]). Hermenéutica y diferencia ontológica. En *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.
- Gadamer, Hans-Georg (2002c[1998]). Sobre el oír. En *Acotaciones hermenéuticas*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Madrid: Trotta.
- García, Cristina (2005). Dialéctica platónica y formas del saber en H-G. Gadamer. En Cristina García y otros (eds.), *Hans Georg Gadamer. Ontología, estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson.
- Girgenti, Giuseppe (1998). *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*. Milán: Rusconi Libri.
- Grondin, Jean (2001). Prefacio del editor. En Hans-Georg Gadamer, *Antología*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido (prefacio y capítulos 5-8, 10-16) y Manuel Olasagasti (capítulos 1-4, 9). Salamanca: Sígueme.
- Grondin, Jean (2003). *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder.
- Reale, Giovanni (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducción de Roberto Herald Bernet. Barcelona: Herder.
- Renaud, François (1999). *Die Resokratisierung Platons. Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer. International Plato Studies 10*. Sankt Agustin: Academia.

LA HOSPITALIDAD: ¿ES POSIBLE O IMPOSIBLE?

Richard Kearney, Boston College

En el presente ensayo, me ocuparé del dilema entre la hospitalidad y la hostilidad. Cuando nos encontramos con el extraño, ¿abrimos la puerta o la cerramos? ¿Buscamos un arma o le extendemos la mano? Este es uno de los dramas inaugurales de la civilización humana. A continuación, discutiré brevemente el modo en el que dos narrativas fundacionales (la indoeuropea y la abrahámica) han configurado originariamente la comprensión occidental de este dilema social y ético. Sugeriré que acoger al extraño no es simplemente una virtud abstracta, sino más bien una viva lucha existencial con implicaciones contemporáneas cruciales. El *ethos* de la hospitalidad no está nunca garantizado. Se encuentra siempre a la sombra de su gemela: la hostilidad. En este sentido, acoger a otros —foráneos y extranjeros, inmigrantes y refugiados— es una tarea siempre en curso; nunca un *fait accompli*.

1.

Permítaseme empezar aludiendo a un debate filosófico actual acerca de dos modos diferentes de aproximarse a la hospitalidad. El primero es el enfoque «deconstructivo», el segundo es el «hermenéutico».

La deconstrucción considera a la verdadera hospitalidad como incondicional. Si uno verdaderamente le da la bienvenida a un extraño, no le pregunta de dónde viene ni con qué propósito. No le pide el documento de identidad ni el pasaporte. La hospitalidad pura, de acuerdo con este argumento, no tiene que ver con un contrato ni con una conversación; tiene que ver con la receptividad y con la exposición radical al otro. Dar la bienvenida sin un porqué. Cuando alguien toca a la puerta, uno no sabe si se trata de un monstruo o de un mesías. Ese es el nivel de riesgo que la absoluta hospitalidad exige. Tan pronto como se la traslada al ámbito de las leyes, las reglas, las normas y los pactos, se elimina el desafío original, despojándola de la osadía y la aventura que le son propias. Esto es lo que dice Derrida al respecto en su libro *La hospitalidad: (De l'hospitalité)* «Digámosle sí a quien sea o lo que sea que aparezca, antes de toda determinación

o anticipación, ya sea que se trate o no de un extranjero, un inmigrante, un huésped no invitado, una visita inesperada, ya sea que se trate o no de la llegada de un ciudadano de otro país, de un humano, de un animal o de una criatura divina, de una cosa viva o muerta, macho o hembra» (2000, p. 77). En breve, la hospitalidad absoluta equivale a un «sí» al extraño que va más allá de los límites de las convenciones legales que exigen controles y medidas con respecto a quién incluir y a quién excluir. Desafía a los controles fronterizos. Al plantear el asunto de modo tan hiperbólico, Derrida nos impele a dar un salto de fe hacia el extraño como «tout autre». Un extraño siempre incognoscible e impredecible. Un extraño de radical alteridad.

Derrida reconoce que dicha hospitalidad —profundamente inspirada por la ética de la hospitalidad mesiánica discutida por Levinas— es imposible. Todo acto empírico de hospitalidad es, *en la práctica*, condicional. La bienvenida que de hecho le ofrecemos a los extranjeros, restringida por la ley y la finitud, es siempre limitada. La hospitalidad pura e ilimitada —abierta a todo el que llega, quienquiera que sea— debe someterse a las exigencias de «las leyes (en plural), aquellos derechos y deberes que están siempre condicionados y son condicionales» (p. 77). La ley —*nomos* y *le nom*, norma y nombre— sitúa y designa al extraño bajo la categoría de «extranjero», definida por convenciones nacionales e internacionales; mientras que, contrariamente, el extraño *qua* «Otro» absoluto trasciende verticalmente el ámbito de la ley. Por tanto, el tipo de «hospitalidad pura» descrito más arriba no puede nunca ser realmente alcanzado. Si existiese, transgrediría los límites de toda política práctica. Sería ciega, sagrada, demente, un sueño.

Pero, si bien la hospitalidad pura es de hecho «imposible», Derrida parece sugerir en ocasiones que podría servir como un ideal regulativo, inalcanzable, pero deseable (p. 159). Se puede percibir un tácito «debería» susurrando detrás del deconstructivo «es». Es difícil mantener lo ético en su cauce, pese a las objeciones y los reparos de Derrida. Sin embargo, si bien encontramos aquí una persuasión ética, también encontramos cautela. Pues, si la hospitalidad pura es realmente imposible, ¿no se vería severamente comprometida la propia capacidad de acción cotidiana —restringida por las leyes de la relatividad—? Y, más aún, si uno intenta llevar la hospitalidad pura hasta su hiperbólico e «imposible» límite, ¿cómo podría uno evitar los peligros del extremismo? El mismo Derrida parece aludir a dichos peligros al concluir *La hospitalidad*, cuando cita la historia de Lot y los extraños en Sodoma, en la que el anfitrión ofrece a sus hijas como concubinas para evitar traicionar a sus invitados (p. 151).

En suma, la deconstrucción nos plantea el enigma de la relación aporética entre el «extranjero» y el radicalmente «Otro» (*Tout Autre*) —es decir, entre (1) *l'étranger* en tanto identificado por las reglas condicionales de hospitalidad y (2) *l'étranger* en tanto transgresor de todas las reglas de este tipo—. Así, los siguientes problemáticos interrogantes quedan abiertos: si la deconstrucción es buena para el pensamiento,

¿es buena para la vida? ¿Cuál es la capacidad de acción del anfitrión y cuál la del invitado? ¿Qué se debe hacer?

Una segunda filosofía contemporánea de la hospitalidad se caracteriza por lo que he llamado el enfoque «hermenéutico». Este parte de la propuesta de Paul Ricœur, quien defiende la posibilidad de una interpretación (*hermeneuin*) prudente entre distintos tipos de extraños. Se trata aquí de una hospitalidad condicional y no de una incondicional, del discernir entre lo posible y lo imposible. Ricœur basa su enfoque hermenéutico en el modelo de la «hospitalidad lingüística» que uno pone en práctica, por ejemplo, cuando traduce de un lenguaje hospedado a un lenguaje anfitrión. El lenguaje anfitrión le da la bienvenida al hospedado y, por supuesto, es transfigurado por el lenguaje huésped en el acto de traducción y viceversa. En este sentido, Antoine Berman se refiere a la traducción como *l'épreuve de l'étranger* (1984) —la prueba del extranjero—, pues nunca podemos lograr una traducción perfecta que asimile o reciba totalmente el lenguaje del extraño. En la traducción se transforman tanto el anfitrión como el huésped y pueden, de hecho, intercambiar roles. Es decir, puesto que una traducción total o absoluta es imposible, hay siempre un remanente, un núcleo intraducible, que interminablemente buscamos reproducir de otros o mejores modos. (De ahí el carácter inagotable de los clásicos. Piénsese en las múltiples traducciones a lenguajes vernáculos de la Biblia, desde la Septuaginta hasta la del Rey Jacobo, Lutero, Rosenzweig, Chouraqui y otros. Volveré sobre este punto.) La diferencia inerradicable entre los lenguajes exige, a su vez, una constante colisión creativa de ideas, sentimientos, convicciones y visiones de la vida. Y, con frecuencia, es esta misma tensión dialógica entre lo traducible y lo intraducible aquello que constituye lo mejor de nuestras historias culturales.

La tarea de traducción viene siempre acompañada de una tarea de discernimiento. Necesitamos, nos recuerda Ricœur, una capacidad para el juicio práctico —*phronesis*— para evitar la hipérbole que pasa por alto o suspende las diferencias entre otros hostiles u hospitalarios (1992, p. 339). Una ética de la existencia cotidiana requiere mediaciones hermenéuticas entre el sí mismo y el extraño; en este contexto, los riesgos de la traducción constituyen un dilema de «hospitalidad lingüística» (2006, pp. 10, 29, 23-24). El *mi-lieu* de la traducción se sitúa entre el lugar del sí mismo (*lieu*) y el no-lugar del otro (*non-lieu*) (Ricœur, 1992, p. 338). Esta tarea de traducir al extraño es, efectivamente, una «épreuve», entendida como «experiencia», «puesta a prueba», «prueba», «ordalía». Pero se trata, insiste Ricœur, de una *épreuve difficile*, mas no *impossible* (2006, p. 3). Ricœur difiere marcadamente aquí tanto de Derrida como de Levinas, para quienes el acto de traducir a o mediar con el extraño parece implicar un acto de traición hermenéutica (Derrida, 2000, p. 15)¹. Lejos de permanecer como

¹ Para la crítica de Ricœur a Levinas, ver el décimo estudio del primero (1992, pp. 336-340).

un lector atrapado en un laberinto de signos, el/la traductor(a) verdaderamente hospitalario u hospitalaria se ocupa de personas y mundos más allá del texto —y responde a sus invocaciones—. La hospitalidad lingüística denota una capacidad humana básica para la comunicación entre distintos seres humanos —ya sea de un lenguaje a otro o dentro del propio lenguaje (Ricoeur, 2006, p. XXII)—. Es tanto interlingüística como intralingüística. El extrañamiento tiene lugar no solo al viajar, sino también en los lugares más familiares. Incluso al interior del propio lenguaje puede uno volverse «un extranjero en el propio lenguaje materno» (2006, p. 9). Así como la niña se ve arrojada del vientre materno, la hablante de un lenguaje se ve con frecuencia extrañada respecto de su *langue maternelle* (lapsus, pérdida de palabras, invención lingüística). En última instancia, afirma Ricoeur, «hay algo extranjero en todo otro» (p. 25). Incluso en el amor y la amistad con aquellos que nos son más cercanos, traducimos a los otros a la vez que observamos su intraducible «secreto» (pp. 28-29). Nos encontramos con la doble invocación del otro: tradúceme, no me traduzcas. Mucho antes de encontrarnos con inmigrantes, refugiados o aquellos que están más allá de nuestras fronteras, ya somos extraños para nosotros mismo y para los otros en casa.

La hospitalidad lingüística, sea entre lenguajes o entre seres humanos dentro del mismo lenguaje «nativo», recompensa los esfuerzos del traductor. Además de la dificultad y el desafío que supone, la traducción puede brindar también placer y felicidad incluso cuando el traductor lamenta lo que se pierde en la traducción (p. 10). El relato de Babel, antes que retratar la trágica historia de una caída, debería ser recordado como una oportunidad feliz², indicativa de una apertura a la pluralidad de lenguas extranjeras (pp. 13, 18). Como observa Ricoeur, en nuestro mundo político e histórico concreto, no encontramos un ideal platónico de un solo *Lenguaje*, sino la feliz multiplicidad de *lenguajes*.

En suma, la hospitalidad lingüística implica que la traducción supone transiciones multilaterales entre lenguajes anfitriones y lenguajes huéspedes. Se trata de un modo de acoger al hablante de una lengua extranjera permaneciendo fiel, primero, a la posibilidad de recibir al extranjero en la propia casa y, segundo, a la imposibilidad de lograrlo completamente alguna vez. Así, respetamos el «núcleo intraducible» que se resiste a la seducción de la «traducción perfecta», a la tentación de una reproducción definitiva, al espejismo de un lenguaje total (previo a la caída o utópico). Caer en dicha tentación es correr el riesgo de obligar a la otredad a suprimirse al convertirse en lo mismo (1992, p. 356). La hospitalidad no es fusión, sino transfusión.

El paradigma hermenéutico de la traducción sirve, entonces, como puente entre la identidad y la extrañeza. Haciendo eco de la frase de Mallarmé, «Hypocrite lecteur,

² Derrida también se expresa positivamente acerca de Babel en su texto «Des Tours de Babel» (2002).

mon semblable, mon frère» (la cual también sirve de epígrafe a la obra de Kristeva, *Strangers to Ourselves*), Ricœur se refiere a «le semblable» como la paradoja del Extraño: aquel que es lo suficientemente reconocible como para aparecer, pero que pese a ello conserva cierta distancia. La similitud permite una «equivalencia» tentativa y aproximada entre la lengua anfitriona y la lengua huésped. Pero dicha equivalencia provisional no se consuma jamás en la exacta o adecuada correspondencia: «la misma cosa puede decirse siempre de otras maneras» (2006, p. 25). Y estas maneras son invariablemente extrañas, sin importar cuán *semblable*. En una buena traducción, la diferencia nunca anula la similitud, así como tampoco la similitud anula la diferencia. *Traduttore, traditore*, sí; pero aun reconociendo el elemento de pérdida en cada traducción, debemos entender esto como una pérdida lamentada por el traductor que, lejos de ser un traidor lingüístico, está al servicio de las diferencias entre lenguajes y las sufre. En suma, el buen traductor está comprometido con el Otro que se representa a sí mismo en ausencia. Como Antígona en la lectura que hace Heidegger de *Der Ister*, lo hogareño alberga en sí mismo a lo no-hogareño; el extraño que se traiciona a sí mismo entregándose a mí, se retrae a su extrañeza (1996). El huésped nunca se asimila totalmente a nuestro hogar, pues permanece siempre, en el fondo, alternativo a nuestra lengua materna. La traducción permanece como una tarea inagotable.

2.

Volvamos ahora brevemente a la traducción de la Biblia hebrea al griego. Este evento clásico supuso un intercambio productivo entre dos nociones muy diferentes del ser. En la Septuaginta, la noción específicamente hebrea del ser como devenir —como puede apreciarse, por ejemplo, en la frase «Yo soy el que será» (*Éxodo*, 3, 14)— pone en cuestión la noción griega del ser como autoidentidad. El lenguaje anfitrión, el griego, tiene que abrir sus nociones de *ontos on* o *einai* para recibir al lenguaje huésped, el hebreo, con su idea del ser divino como revelación personal, promesa o epifanía. Del mismo modo, el huésped hebreo debe recibir al anfitrión griego. Así, en cierto sentido, el lenguaje bíblico actúa como un caballo de Troya, perturba y sabotea la noción metafísica griega del ser; mientras que, en otro sentido, se reconcilia creativamente con una cultura extraña —el mundo helénico de la mitología y la ontología—. En el encuentro traumático de traducción mutua, el anfitrión y el huésped participan de un evento de hospitalidad interlingüística.

Sin embargo, la hospitalidad de la traducción no es incondicional ni arbitraria. Si el extranjero toca a tu puerta, tienes derecho a decir lo siguiente: «Si te invito a mi lenguaje anfitrión, ¿vamos a beneficiarnos ambos o me vas a destruir?». (O, para usar una analogía más dramática, si uno se encuentra en el Gueto de Varsovia protegiendo

a su familia judía y las SS tocan la puerta y preguntan «¿puedo pasar?», uno tiene derecho a tapiar la puerta.) Las condiciones éticas de la hospitalidad requieren que, a veces, se deba decir que «no». Con frecuencia nos vemos obligados a discernir y discriminar y, al hacerlo, solemos invocar, por lo general, ciertos criterios para determinar si es que la persona que llega a nuestro hogar nos va a destruir a nosotros y a nuestros seres queridos o si va a ingresar de un modo que, de ser posible, sea mutuamente beneficioso. Uno nunca sabe con certeza, claro, cuál será el desenlace. Siempre hay un riesgo. Para citar una vez más a Derrida, el extraño que llega a tu hogar puede ser un asesino o un mesías. O, a veces, ¡un poco de ambos!

La hospitalidad lingüística, entonces, no es indiscriminada. Tiene derecho a preservar una cierta diferencia fundamental entre lenguajes, resistiendo con ello la tentación de reducir al anfitrión y al invitado a una sola identidad de significado. La buena traducción busca evitar la fusión o la confusión —el error de reducir al otro a lo mismo, de reducir al extraño a lo familiar—. La genuina hospitalidad solo puede ocurrir cuando se respeta la singularidad única de cada extraño y cada anfitrión, de cada autor y de cada lector.

3.

Teniendo en cuenta estos dos modelos de hospitalidad, incondicional y condicional, quisiera ofrecer un breve recuento de dos tradiciones en la cultura occidental que han configurado nuestra comprensión contemporánea de la hospitalidad. La primera es la indoeuropea, la segunda, la abrahámica.

La tradición indoeuropea ha sido bien analizada por Emile Benveniste en su obra clásica *Indo-European Language and Society* (1973). Benveniste analiza el doble significado de la raíz de hospitalidad —*hostis*, término que significa tanto huésped como enemigo—. Originalmente, *hostis* tenía el significado de huésped y solo gradualmente adquirió el significado de enemigo. Benveniste sugiere que, originalmente, la noción de *hostis* suponía que alguien exigiese, dentro de una relación de igualdad recíproca, confianza; suponía dejar de lado las armas, convertir la hostilidad en hospitalidad. Fue solo después, cuando las relaciones interpersonales o intercomunales de confianza fueron reemplazadas por relaciones abstractas entre Estados impersonales, que *hostis* asumió la connotación de enemigo. Desde entonces, la hospitalidad ha estado intrínsecamente ligada a la posibilidad de hostilidad y se convirtió, de ese modo, en un drama de elecciones y decisiones. Benveniste afirma lo siguiente acerca de la transición del significado de *hostis*: «La noción primitiva evocada por *hostis* es la de la igualdad de compensación. Así, como su contraparte gótica *gast*, el término latino *hostis* denotaba al huésped. El significado clásico de “enemigo” debe haberse

desarrollado cuando las relaciones recíprocas entre los clanes fueron reemplazadas por relaciones exclusivas de *civitas a civitas*» (1973, p. 71). En otras palabras, una vez que las comunidades se transformaron en amplios Estados soberanos, las relaciones íntimas entre las personas, las cuales eran la base del *hostis* entendido como *huésped*, fueron transformadas en una sospecha del *hostis* como una amenaza potencial. ¿Por qué? Porque en esta fase, la abstracción de la soberanía estatal había ya prescindido de las relaciones interpersonales como base de la vida comunitaria temprana³.

El otro término central que conforma la raíz del término hospitalidad es *hospes*. También aquí nota Benveniste una ambivalencia básica. Él sostiene que los términos *hospes* y *hospites* contienen la palabra raíz *pet*, *potestas* —poder—. Así, el anfitrión fungía de una suerte de señor de los huéspedes, quien tenía la capacidad y la autoridad para dar la bienvenida a los extranjeros a su hogar o rechazarlos. En otras palabras, el señor de los huéspedes tenía el poder de incluir o excluir a quien desease.

De esta manera observamos, dentro de la evolución de las sociedades indoeuropeas, la noción tanto de un extraño favorable que se va convirtiendo en un huésped, como de un extraño hostil que se convierte en el enemigo. El dilema de la hospitalidad se vuelve, entonces, el dilema de la *hostipitalidad* (término acuñado por Derrida). No es posible hablar de hospitalidad sin la posibilidad de la hostilidad y viceversa. En suma, huésped es un término doble a la raíz tanto de hospitalidad como de hostilidad. Uno puede convertirse en el otro, y al revés. La hospitalidad no es nunca algo dado; es siempre un desafío y una elección.

4.

La distinción entre interior y exterior puede verse en el desarrollo de las nociones modernas de identidad soberana, aunque se remonta a oposiciones mucho más antiguas entre griegos y bárbaros, romanos y etruscos o, para dar otro ejemplo, se expresa también en la polarización colonial entre ingleses e irlandeses. Uno de los primeros usos del término político *gens* —derivado de *genus* o *genitus*— para connotar una «nación» surgió en el contexto de los Estatutos de Kilkenny. El *gens* designaba a aquellos al interior de la ley, mientras que el *de-gens* se refería a aquellos al exterior de la ley.

³ Benveniste muestra cómo el sentido positivo de anfitrión se relaciona con aquel que recibe al huésped como otro (extraño o extranjero) en un gesto recíproco. Pero este sentido positivo es gradualmente superado en el desarrollo de Estados y regímenes anónimos. Históricamente, como señala Benveniste, la costumbre habría perdido su fuerza en el mundo romano, puesto que presupone un tipo de relación íntima que ya no era compatible con el régimen establecido. Cuando una comunidad antigua se convierte en un Estado nación, «las relaciones entre los hombres o entre los clanes se ven abolidas». Lo único que persiste es la distinción entre lo que está al interior de y lo que está al exterior de la *civitas*. La palabra «hostis» asume, así, un matiz hostil y es, por tanto, aplicada solo al enemigo (1973, p. 77).

Este significado se materializó en la división espacial entre aquellos que residían dentro y fuera del *pale* (una palizada de madera que rodeaba la ciudad de Dublín). Casarse fuera del *pale*, fuera de la propia clase colonial y eventualmente fuera de la propia religión, equivalía a volverse «degenerado». Aquellos al interior eran la alta burguesía (*gentry*), los caballeros (*gentlemen*), aquellos que obedecían las convenciones del refinamiento (*gentility*). Aquellos «fuera del *pale*» (*beyond the pale*) eran los nativos in-civiles e in-cultos. De este modo, los dos términos originales para nación (*natio* y *gens*) surgieron de la posición según la cual ser ciudadano de una nación soberana equivalía a ser definido por encima de y en oposición a aquellos que no poseían el derecho natural de nacimiento (*natus/genitus*) del Estado legítimo. Es posible encontrar ejemplos más atroces de esta estrategia política de inclusión/exclusión en formas contemporáneas de divisiones exclusivistas entre arios y no arios, serbios o bosnios, judíos o palestinos, etcétera.

Con el surgimiento de la noción de soberanía absoluta, la cual es, según Rousseau «una e indivisible», existe ya un peligro. ¿Qué ocurre con aquellos que no son parte del Estado «uno e indivisible» —el foráneo, el que viene de fuera, el emigrante, el no residente, el no conformista—? ¿Qué pasa con aquellos que representan a una minoría —religiosa, étnica, lingüística, cultural—? ¿Debe el Estado aislarlos o enviarlos a casa? Si están dentro de la nación, ¿existen si no son parte de la nación? Para el nazismo, las comunidades judías, gitanas y otras comunidades no arias no pertenecían y, por ello, perdieron el derecho a «existir».

Este es el peligro de que los otros sean demonizados como «foráneos», de que los extraños se vuelvan «chivos expiatorios». Pero también existen importantes contraejemplos frente a tal exclusivismo binario. Encontramos algunos de ellos ya en el código griego homérico de la *philoxenai*, el cual se encuentra epitomizado en el hecho de que Zeus fuese el protector de los extraños. Esta ética de la hospitalidad sagrada perduró en la filosofía de Platón, dentro de la cual Sócrates es celebrado como un extraño decidor de la verdad que, a su vez, da la bienvenida al Extranjero de Elea en el *Parménides*, uno de los textos fundacionales de la cultura occidental. Y, sin embargo, en las sociedades greco-romanas —al igual que en nuestras sociedades modernas— existieron muchas narraciones de extraños, huéspedes y enemigos que llegan al hogar y lo destruyen. Una de las instancias más antiguas de hospitalidad que se torna hostil es la historia del caballo de Troya, en la cual los troyanos abren las puertas de su ciudad al presente de sus adversarios, solo para descubrir que su hospitalidad ha sido traicionada. Esto da lugar, nuevamente, a la pregunta central acerca de la bienvenida condicional o incondicional al extraño: ¿hicieron los troyanos lo correcto al actuar basados en la confianza sin saber si es que el asunto resultaría bien o mal, o debieron haber sido más suspicaces frente a los griegos? Una ética de la hospitalidad absoluta

nos exigiría tomar el riesgo sin pedir documentos de identidad ni garantías de buen comportamiento. Toda persona que se encuentra con un extraño a su puerta, se encuentra con este antiquísimo dilema de la bienvenida condicional o incondicional.

5.

Permítaseme pasar ahora a la segunda tradición de hospitalidad, la abrahámica. En la primera narración bíblica en torno a la hospitalidad, encontramos a Abraham y Sara dándole la bienvenida a tres extraños en el desierto. Los extraños aparecen de la nada y los anfitriones los aceptan sin preguntar si son amigos o enemigos.

La historia es la siguiente: es un día caluroso en el desierto y Abraham está sentado bajo la sombra de un roble en Mambré. Su esposa Sara está dentro de la tienda familiar protegiéndose del sol de mediodía. Ella no está contenta, tiene más de 100 años y es estéril. Su sirvienta Agar es más joven y más atractiva que ella y más fértil. Abraham está reflexionando acerca de su infeliz esposa y acerca del futuro de Israel cuando, súbitamente, una sombra atraviesa fugazmente el suelo iluminado por el sol ante él. Levanta la mirada y se encuentra con tres extranjeros de pie frente a él y el miedo lo sobrecoge. ¿Por qué han venido?, se pregunta. ¿Para matarlo a él y a su familia? Son, después de todo, tres y él tiene a dos mujeres que proteger, su esposa y su sirvienta. ¿Debe pelear con los extraños? Pero, en lugar de ir por un arma o cerrar su tienda, Abraham corre hacia los visitantes. Los saluda, hace una venia inclinándose hasta el suelo y los invita a comer. Le pide a Sara que amase tres medidas de la mejor harina para pan, mientras él captura un becerro y lo prepara con crema y leche. Luego Abraham se para bajo el roble y observa a sus huéspedes comer. Al terminar, los extraños anuncian que a su retorno, en un año, Sara estará embarazada. La estéril Sara, parada en la entrada a la tienda, se ríe al oír esto, pues es imposible que ella quede embarazada.

Pero los visitantes repiten la promesa —nada es imposible para Dios—. El niño será llamado Isaac, que en hebreo significa «risa», pues es absurdamente imposible que Sara conciba a un niño. Se revela entonces que los extraños son divinos. Así como Zeus se le aparece a Filemón bajo la forma de un extraño, Yahveh se le aparece a Abraham bajo la forma de tres extraños que invitan a Abraham y a Sara a practicar un ética de la hospitalidad absoluta.

Al conservar esta tradición del extraño nómada sagrado, Abraham es reconocido como el errante por excelencia, el que mora en una tienda, celebrado en el Salmo 119: «Yo soy un extraño en esta tierra, yo soy un arameo errante»⁴. Hasta el día de hoy, la festividad judía del Sucot es un tiempo en el que los judíos erigen una tienda para recordar que descienden de un nómade que mostró hospitalidad a los extraños.

⁴ Hegel se refiere a Abraham como «un extraño para la tierra, el suelo y los hombres por igual».

Pero esto no significa que la hospitalidad se imponga siempre victoriosa. La sombra de la hostilidad no está nunca demasiado lejos. En la narración del *Génesis* acerca del acoger extraños, el hospitalario Abraham, habiéndole dado la bienvenida a los visitantes y recibido el presente de Isaac, se convierte, en un capítulo siguiente, en un déspota inmoral. Destierra a Agar junto a su hijo Ismael al desierto, lugar en el que hubiesen muerto de no ser por la intervención de Yahveh. Así, el gran anfitrión fundacional, capaz del más grande acto de hospitalidad, es también capaz de la más grande crueldad cuando se trata de la exclusión de su segunda mujer «esclava» y el hijo de ambos.

Lo mismo vale para Abraham en el monte Moriah con su hijo Isaac. Oye dos voces. Una le dice «mata a tu hijo», en conformidad con las antiguas prácticas rituales de sacrificios humanos. Pero otra voz le dice «no mates a tu hijo, dale la bienvenida como un presente de Dios, no como una mera posesión con la que puedes hacer lo que te plazca. Recibe a Isaac de regreso como un extraño, como un presente». Esta escena es maravillosamente dramatizada por Søren Kierkegaard en su libro *Temor y temblor*. La decisión entre la hostilidad y la hospitalidad es siempre una decisión tomada con temor y temblor porque «todo ángel es terrible», como afirma Rilke en las *Elegías de Duino*; y no sabemos si el terror que nos hace retroceder es una conmoción que puede destruirnos o una que puede transfigurarnos. Hay siempre un dilema difícil e inescapable en el vértice entre la bienvenida y el rechazo. (Y resulta revelador que el Dios que le ordena a Abraham matar a su hijo tenga un nombre distinto [Elohim] del Dios que lo exhorta a re-concebir a su hijo en el amor [Yahveh], lo cual sugiere una alteración narrativa en la comprensión bíblica del Otro divino.)

6.

Podría decirse que toda la Biblia consiste en luchas entre dos modos diferentes de responder a lo foráneo. Permítaseme citar algunos ejemplos más. Saúl se propone destruir a los amalecitas, pero en la batalla contra los extranjeros decide abandonar la sed de sangre y se compromete más bien con la misericordia. Jacob lucha contra un oscuro y anónimo «alguien» (*eesh*) durante toda la noche, enfrentándose a lo que percibe como un adversario amenazante, hasta que finalmente se abre al Otro (*Génesis*, 32, 25). Al recibir una marca divina sobre la cadera —y el nuevo nombre de Israel—, Jacob opta por la paz, reconociendo, finalmente, «el rostro de Dios» en la faz de su enemigo mortal. De hecho, resulta significativo el que, en el día posterior a la lucha contra el Extraño nocturno, Jacob pueda finalmente abrazar a su hermano y rival, Esaú, de quien se había distanciado. El mensaje parece ser el siguiente: el extraño divino está en cada humano otro con el que nos encontramos, indefenso y vulnerable, que nos pide ser recibido entre nosotros. El rostro que sirve como huella

de una divinidad trascendente es también un portal a la humanidad en su inmanencia de carne y hueso. O, como lo pone Levinas, «la epifanía del rostro *qua* rostro abre la humanidad. El rostro en su desnudez como rostro me presenta la destitución del pobre y del extraño» (1981, p. 213)⁵.

Mi relación hospitalaria con el extraño, en suma, le da significado a mis relaciones con todos los otros, próximos o distantes, humanos o divinos. En ese sentido, es optar por la justicia antes que por el homicidio, como lo recuerda la famosa plegaria de Pascua: «No has de oprimir al extraño, pues conoces el corazón del extraño, habiendo sido ustedes también extraños en la tierra de Egipto» (*Éxodo*, 23, 9)⁶. En apoyo de esta lectura podemos también recordar cómo tres de los libros más tempranos de la Biblia tienen como tema el acoger a extraños —*Job*, *Ruth* y el *Cantar de los Cantares*—. *Job* reta a Yahveh antes de finalmente aceptar sus misteriosas maneras de obrar. *Ruth* es una foránea moabita que es recibida por Boas en su hogar, iniciando así una larga línea de descendientes híbridos que incluye a David y Jesús. El último de estos libros, el *Cantar de los Cantares*, puede ser citado como un testimonio paradigmático de la reunión de Israel y su rival egipcio: el Rey Salomón acoge a la mujer extranjera «sulamita», desafiando la tradición para tomar a esta «negra y bella» extraña como su esposa. De hecho, es significativo que el *Cantar* mismo celebre una historia de amor judía acerca de un amor humano-divino en la forma adaptada de un poema matrimonial o epitalamio babilonio egipcio. Acoger a tu Otro es más divino que proteger a los propios. Es por ello, probablemente, que la Biblia hebrea contiene 36 exhortaciones a «amar al extraño» (*Deuteronomio*, 27, 19; 10, 18; 24, 17; 16, 11, etcétera) y solo dos a «amar al prójimo»⁷.

El *Deuteronomio* es uno de los libros más ricos en referencias al extraño. Permítaseme citar algunos pasajes característicos: «Él muestra su amor por el extraño, dándole comida y vestimenta» (10, 18)⁸; «maldito sea el que distorsiona la justicia debida a un extraño, a un huérfano o a una viuda» (27, 19)⁹; «no has de pervertir la justicia debida a un extraño o a un huérfano, ni has de tomar las prendas de una viuda

⁵ Véase también mi análisis del rostro del otro en «Towards a Phenomenology of the Person» (Kearney, 2001, pp. 9-20). Para discusiones críticas más elaboradas acerca de la dialéctica de la hospitalidad/hostilidad hacia el extraño, véase Kearney (2003, 2010; Kearney & Taylor, 2011 y Kearney & Semonovitch, 2011).

⁶ Otro texto pascual, *Sefer Ha-Hinukh*, 431, explica este pasaje del *Éxodo* como un recordatorio de que «nosotros hemos experimentado el gran sufrimiento que uno siente en una tierra extranjera. Al recordar el dolor que nosotros mismos hemos sufrido, del cual Dios, en su misericordia, nos ha liberado, se despertará nuestra compasión hacia cada persona en esta aflicción».

⁷ Véase el tratamiento del tema que ofrece Jonathan Sachs (2002). Agradezco a mi hermano, Tim Kearney, por señalarme esto.

⁸ El término *ger* aquí presente es traducido al griego como *xenos* y al latín como *peregrinus*.

⁹ El término *ger* aquí presente es traducido al latín como *advena* y al inglés de diversas maneras para significar «foráneo».

como garantía» (24, 17). O, una vez más, «habéis de regocijaros ante el Señor vuestro Dios [...] y ante el extraño y el huérfano y la viuda que están entre ustedes en el lugar en el que el Señor vuestro Dios decida establecer Su nombre» (16, 11).

Hay varios aspectos reveladores en estas referencias al extraño entre nosotros. En primer lugar, el extraño está asociado con el nombre de Dios. En segundo lugar, el extraño aparece invariablemente junto a alusiones a los huérfanos y las viudas —seres vulnerables e indefensos sin una familia o garante—. En tercer lugar, el advenimiento del extraño exige una «justicia» que parece ir más allá de las convenciones normales de la seguridad nacional, las cuales tienden a excluir a extraños, huérfanos y viudas. El hecho mismo de que el Señor deba repetidamente exigir la hospitalidad para prevenir la hostilidad frente a la figura del extranjero es, en sí mismo, un reconocimiento de que las respuestas iniciales a los foráneos tienden a estar dominadas por el miedo más que por el amor. Tan es así que, si bien el *Deuteronomio* recuerda que «nuestro padre fue un arameo errante» (26, 5), el mismo texto incurre también en las más atroces expresiones de exclusión contra los errantes fuera de la tribu (a saber, las numerosas exhortaciones a azotar al enemigo en el *milchemeth mitzvah*). Finalmente, las traducciones latinas del término hebreo *ger* como *advena* y *peregrinus* resultan particularmente sugerentes al connotar (a) alguien que viene desde fuera, desde lejos, desde el futuro (*advena*) y, (b) alguien que migra a través de las fronteras de la nación, la tribu o el hogar (*peregrinus*, como en el término español «peregrinación») (Kearney, 2010, nn. 30-31).

El extraño es, en suma, aquel no invitado que no tiene donde reposar su cabeza a menos que actuemos como «anfitriones» y le proveamos una morada. Hay una suerte de sorpresa radical en torno a la llegada de aquel enajenado y enajenante que viene de fuera —una suerte de incognoscibilidad que nos invita al riesgo y la aventura—. La hospitalidad hacia el Otro irreducible no surge *naturalmente*. Requiere de imaginación y confianza. Así, mientras la *Torá* reconoce el impulso predecible a perseguir a los intrusos, nos exhorta a superar nuestros impulsos homicidas y a darle la bienvenida a quien adviene. «No le hagas a otro lo que te resulte odioso. Esta es toda la *Torá*; todo el resto es comentario» (*Hillel, Talmud, Shabbat*, 31a)¹⁰.

El hecho de que el extraño sea con frecuencia tratado como una imagen humana de lo divino merece ser resaltado. De hecho, lo que se presenta como un extraño demasiado humano, que surge de la noche para luchar con nosotros, solo es subsecuentemente reconocido como divino. La traducción de los términos hebreos *eeshliysh* al latín como *vir* y al griego como *anthropos* conserva este sentido a través de las múltiples lenguas. Aunque algunas versiones inglesas hablan aquí de «ángeles»,

¹⁰ Le agradezco a mi asistente en el Boston College, Sarit Larry, por la investigación de estas etimologías y por llamar mi atención sobre varios de estos pasajes.

la mayoría permanece fiel al sentido bíblico original de lo divino revelándose a sí mismo en y a través de lo humano: «Jacob se quedó solo, y un hombre luchó con el hasta el amanecer» (*Génesis*, 32, 24). Y, recordemos una vez más, es solo luego de una larga lucha con el extraño en la oscuridad que Jacob se da cuenta de que ha sido marcado y bendecido por el «rostro de Dios». Dios se revela *après coup*, una vez terminado el encuentro, en la huella de su pasar. Y este episodio demuestra que si la divinidad se mueve hacia nosotros catafáticamente en el rostro del extraño, ella también escapa apofáticamente a la captación inmediata de la cognición. Una vez que Dios se revela como habiendo estado presente, Dios ya se ha ido. Es por eso que Dios permanece como un extraño incluso en el más íntimo de los encuentros: «pues mis pensamientos no son tus pensamientos y mis maneras no son tus maneras» (*Isaías*, 55, 8). El Otro permanece extranjero en su forma más familiar. Lo divino y lo humano no son ni separables ni iguales, ni divorciables ni idénticos.

7.

Las grandes historias de la tradición bíblica que caracterizan a las tres religiones abrahámicas —la judía, la cristiana y la islámica— son, a mi parecer, testamentos de los orígenes paradójicos de la religión tanto en el conflicto violento como en el abrazo pacífico. Esto, en efecto, hace que todo encuentro dramático entre lo humano y lo divino sea un dilema hermenéutico radical entre compasión y rechazo. O bien le das la bienvenida al extraño o lo rechazas. El monoteísmo es la historia de este dilema.

El hecho de que el legado abrahámico haya sido testigo de ambas tradiciones de acción e interpretación habla por sí mismo. Por un lado, hay abundante evidencia disponible para aquellos críticos que ven al monoteísmo como una fuente irremediable de intolerancia y guerra (desde los ateos de la Ilustración hasta personajes como Richard Dawkins y Christopher Hitchens). Por otro lado, el legado abrahámico proporciona múltiples testimonios de prácticas de hospitalidad recurrente —prácticas que proveen poderosos recursos para aquellos que desean extraer ana-teísticamente de la Biblia un mensaje liberador, uno que promueva la consideración radical para con el extraño como un portal a lo sagrado—. En suma, el legado abrahámico, junto con su contraparte griega indoeuropea, configura de modo profundo nuestras nociones heredadas de hospitalidad y hostilidad. Y aún hoy en día actúa dicho legado en los teatros de la guerra y la paz en todo el mundo.

No hay manera de escapar del drama de la decisión entre darle la bienvenida o repudiar al extraño en nuestras fronteras o entre nosotros. Irlanda, por mencionar mi tierra natal, es un país que ha conocido siglos de amargo conflicto entre pueblos y religiones opuestos, nacionalistas y unionistas, católicos y protestantes. Si bien el Acuerdo de Belfast de 1998 ofreció un ejemplo de la mano tendida de la reconciliación

—permitiendo que los ciudadanos de Irlanda del Norte sean «británicos, irlandeses o ambos»—, hay una larga historia en sentido contrario; el puño del rechazo. Desafío similares pueden ser observados en otros dramas de violencia y reconciliación en la historia internacional reciente —desde Ruanda y Sudáfrica hasta Latinoamérica y el Oriente Medio—. El difícil dilema de la hospitalidad está vivo hoy en día para cada ciudadano en las zonas de conflicto a lo largo de nuestro atribulado mundo¹¹.

Traducción del inglés de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas

BIBLIOGRAFÍA

- Berman, Antoine (1984). *L'épreuve de l'étranger*. París: Gallimard.
- Benveniste, Émile (1973). *Indo-European Language and Society*. Coral Gables: Universidad de Miami.
- Derrida, Jacques (2000). *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*. Traducción de Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (2002). Des Tours de Babel. En *Acts of Religion*. Edición de Gil Anidjar. Nueva York: Routledge.
- Heidegger, Martin (1996). *Hölderlin's Hymn «The Ister»*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kearney, Richard (2001). *The God who May be*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kearney, Richard (2003). *Strangers, Gods and Monsters*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Kearney, Richard (2010). *Anatheism: Returning to God after God*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kearney, Richard & Kascha Semonovitch (2011). *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*. Nueva York: Fordham University Press.
- Kearney, Richard & James Taylor (2011). *Hosting the Stranger: Between Religions*. Nueva York: Continuum.
- Levinas, Emmanuel (1981). *Totality and Infinity; an Essay on Exteriority*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ricoeur, Paul (1992). *Oneself as Another*. Traducción de Kathleen Blamey. Chicago: Universidad de Chicago.
- Ricoeur, Paul (2006). *On Translation*. Traducción de Eileen Brennan. Londres: Routledge.
- Sachs, Jonathan (2002). *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Nueva York: Continuum.

¹¹ Véase nuestro «Guestbook Project», el cual busca reunir a gente joven en comunidades divididas a través de un proceso de hospitalidad narrativa, en particular el reciente proyecto «Exchange Stories, Change History». guestbookproject.com

FENOMENOLOGÍA DE LA RESPONSABILIDAD

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, Pontificia Universidad Católica del Perú

*Una «ética universal de la humanidad» involucra la praxis
y la responsabilidad*

Edmund Husserl

1. EL PARADIGMA DE LA RESPONSABILIDAD

Fue Hans Jonas quien, a raíz de la publicación de *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización técnica* (1979a)¹, introdujo el «paradigma de la responsabilidad» en las discusiones éticas en la segunda mitad del siglo XX. Jonas no es el único ni el primer filósofo que ha reflexionado sobre el papel de dicho concepto en la ética. Se trata, incluso, de una noción de raíces religiosas atávicas del judaísmo. Sobre el tema de la responsabilidad, gira, asimismo, la obra más conocida de Emmanuel Levinas. Esta puede ser considerada —como la de Jonas, y en oposición a las éticas del discurso— una ética asimétrica en la que se halla ausente el concepto de reciprocidad de derechos y deberes, y según la cual el rostro del otro nos impone un imperativo ante el cual somos responsables, que nos obliga y respecto del cual no podemos simplemente desembarazarnos diciendo que «eso no nos concierne». Actualmente también asistimos al desarrollo de formas alternativas de «éticas de la responsabilidad», algunas con características muy disímiles, como éticas del discurso y de la corresponsabilidad —como el caso de Karl-Otto-Apel (1998), y otros filósofos contemporáneos, entre los cuales también se cuenta a Paul Ricoeur (véase 1985, pp. 252-283; 1990, p. 342)—.

¹ Jonas publicó, ese mismo año, ampliada y corregida, la versión inglesa con el título *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age* (1979b). La versión alemana actualizada fue publicada por Suhrkamp (Jonas, 1984) y existe además una traducción al español (1995). Véase también Giusti y Tubino (2007).

No se conoce, sin embargo, mucho respecto del aporte a este concepto ético central de parte de Edmund Husserl, fundador de la tradición fenomenológica y uno de los impulsores de la llamada «filosofía continental europea» del siglo XX. El propio Jonas asistió a las lecciones de Husserl sobre ética en la Universidad de Friburgo, en el semestre de verano de 1924, junto con Ludwig Landgrebe². No tengo noticia de que Levinas haya conocido las lecciones éticas de Husserl; pero su investigación temprana de la obra de Husserl en sus tesis (de licenciatura en 1927 y doctoral en 1929), y su contacto personal con el fundador de la fenomenología, en Friburgo, París y Estrasburgo desde 1928 y 1929, lo familiarizaron con lo esencial de su pensamiento, siendo el principal responsable de la introducción de la fenomenología en Francia³.

En esta ocasión, he decidido abordar la «responsabilidad» desde un punto de vista fenomenológico, acudiendo para ello tanto al método como a algunas reflexiones introducidas precisamente por Edmund Husserl que iluminan este concepto desde un ángulo singular.

2. DEL TESTIMONIO AL CONCEPTO

El contexto que preside este aporte es mi interés por comprender ciertos elementos estructurales y/o motivaciones detrás de las decisiones que fueron determinando el curso de la vida de una persona como Salomón Lerner Febres —mi esposo, compañero y amigo, a quien dedicamos este libro—, y que yo asocio inmediata y casi «instintivamente» al concepto de *responsabilidad*. Su caso concreto me motiva a indagar por la génesis fenomenológica y el contexto en el que aparece este elemento que caracteriza, desde una mirada ética, un componente esencial de las experiencias humanas. Tengo, pues, un interés y una motivación personales en esta reflexión, de los que doy primero testimonio.

² Estas lecciones fueron una repetición de las lecciones de ética de 1920, en las que Husserl —proponiendo la idea de una vida personal guiada de modo enteramente racional y bajo la influencia del deber-ser absoluto fichteano— replantea sus concepciones más tempranas de la ética desarrolladas bajo la égida de su maestro Brentano. A las lecciones de 1920 en Friburgo, asistieron alrededor de 300 estudiantes, en una universidad que por dicha época contaba con 4000 alumnos, entre ellos Oskar Becker, Karl Löwith, Herbert Marcuse, Friedrich Neumann, Ernst Stern, entre otros (véase Husserl, 2004). (Las obras de Husserl de la *Husserliana* se citarán con la sigla *Hua* seguida por el volumen en números romanos y el número de página. En el caso de las series complementarias, *Husserliana Dokumente* o *Husserliana Materialien*, usaremos las siglas *Hua Dok* y *Hua Mat*, respectivamente. En los casos en los que exista una traducción al español, se indicará la página correspondiente entre corchetes luego de la referencia original.) Véase también *Information Philosophie* (2006, p. 91).

³ Emmanuel Levinas fue un filósofo de origen lituano que —después de Husserl— no solo imprimió más decisivamente que cualquier otro el «giro ético» de la fenomenología, sino que introdujo la fenomenología en Francia, con la cotraducción con Gabrielle Pfeiffer de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl al francés, en 1931 (véase Rizo-Patrón de Lerner, 2012, capítulo 11, pp. 371 y ss.).

Desde muy temprano, Salomón manifestó una vocación académica clara por la filosofía y la enseñanza —un tipo de vida que desde antaño se ha asociado generalmente a la *vita contemplativa* (en palabras de Hannah Arendt [1958]⁴)—. A pesar de ello, para satisfacer los deseos de su madre, completó la carrera de Derecho en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y obtuvo un grado académico en esa disciplina; también culminó (y abandonó solo al final) la carrera diplomática. Asimismo (esta vez sospecho que tratando de complacer a *mi* madre), ya años más tarde en la Universidad de Lovaina, siguió exitosamente durante un año —y con el entusiasmo de sus profesores— cursos en vistas a obtener la licenciatura en Derecho Europeo, que decidió abandonar para culminar su tesis doctoral en filosofía. Es decir, en un inicio —a pesar de las incursiones mencionadas en el campo del derecho y la diplomacia— no parecía llamado por los avatares de la *vita activa* en general —ni por la *praxis* jurídica privada o pública—. No se sentía atraído por el activismo político común, ni mucho menos por aquellas inclinaciones hedonistas que frecuentemente se asocian al camino del poder.

Lo que yo vi desde un inicio en Salomón fue que su vocación (reflexiva, filosófica y pedagógica) tenía un decidido componente ético fundado en principios. Esto se evidenció desde que colaboró con el padre Mac Gregor como su asistente en el curso de Ética, desde la década de 1960, y por su temprano interés —entre otros autores— por el pensamiento de Max Scheler y su «ética material de los valores», que pudo utilizar como contrapunto frente al del neo-kantiano «formalista» Gustav Radbruch en su tesis de bachillerato en Derecho (Lerner Febres, 1968), antes de viajar a Lovaina para sus estudios de posgrado. No fue sino a su regreso, después de haber obtenido su maestría y doctorado en el pensamiento de Martin Heidegger —sobre el cual escribió, siguiendo ese mismo interés, mucho más tarde «Una ética para el tiempo de penuria» (1990)⁵—, que empezó a mostrar una pasión por la gestión universitaria, motivado siempre por claros ideales culturales y pedagógicos en vistas a contribuir a la excelencia académica de su *alma mater*. Conforme a ello, asumió, primero, el decanato de Estudios Generales Letras, desde donde promovió una reforma curricular y reordenamiento administrativo profundos. Después —luego de un corto posgrado en Alemania— detentó durante un período importante la jefatura del Departamento de Humanidades. Como consta en las Memorias, durante su gestión

⁴ Hannah Arendt distingue la *vita contemplativa* de tres formas distintas que adquiere la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. Solo en esta última modalidad (donde impera la inter-acción entre iguales y diferentes —es decir, la pluralidad o la alteridad— y la inter-locución o el diálogo) se halla propiamente la *praxis* ética y política, correctamente entendidas.

⁵ Durante sus primeras décadas en la docencia universitaria, regresaba Salomón frecuentemente al pensamiento de Emmanuel Levinas, a quien dedicó varios cursos.

de más de ocho años, aprovechando su derecho de iniciativa, no solo impulsó, desde allí, una importante reforma del plan de estudios de la especialidad de Filosofía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas —coordinando con los decanos de la época— sino también la creación de nuevas especialidades como Arqueología, Geografía y Bibliotecología, y de las primeras maestrías en humanidades. En épocas en que la PUCP no contaba con mayor presupuesto para construcciones, con el aporte de la *Japan Foundation*, consiguió los primeros fondos para la construcción de la primera ala del Departamento de Humanidades y su auditorio. Simultáneamente a su ejercicio de esos cargos, fue fortaleciendo paulatinamente la presencia y la voz de las humanidades en la PUCP, que había decaído algo luego de períodos de mayor protagonismo de las ciencias sociales en los últimos años del rectorado del padre Felipe Mac Gregor, y de las ciencias e ingeniería durante el rectorado del doctor José Tola. Luego de un breve paso por la Dirección de Investigación de la PUCP, ya habiéndose posicionado nuevamente la voz de las humanidades en la Universidad, fue convocado al vicerrectorado del rector ingeniero Hugo Saravia y, finalmente, en 1994, elegido rector. Sus dos gestiones duraron hasta el año 2004. Este recorrido, que colocó a la PUCP en un claro liderazgo cultural y académico en el país, pero caracterizado sobre todo por una firme y valiente línea ética manifiesta en los pronunciamientos públicos de la universidad durante el régimen político de Fujimori en asuntos de relevancia nacional, finalmente culminó con su asunción, en el año 2001, del encargo más difícil que jamás se le haya presentado, y que provino del gobierno de transición de Valentín Paniagua: la presidencia de la Comisión de la Verdad.

Ahora bien, desde un inicio (pues me casé con él en 1969, antes de que obtuviera su bachillerato en Derecho y antes de sus estudios de posgrado), yo entendí que su involucramiento en la gestión de la universidad y su intención y trabajo intenso por llevarla paulatinamente a la meta de la excelencia —primero en el campo de la filosofía y de las humanidades, para luego extenderla a toda la universidad, regularizando y formalizando los registros legales de la institución, abriendo una serie de nuevas especialidades, posgrados e institutos, modernizándola e impulsando su creciente internacionalización— respondían a su fuerte convicción de que él tenía la *responsabilidad ética* de devolver a la universidad lo que había recibido de ella, en tanto estudiante becado, desde su ingreso a ella con el primer puesto a los 15 años. Y luego, como él mismo me confesó a la salida de la Nunciatura Apostólica de Lima, el día de San Pedro y San Pablo —el 30 de junio de 2001, cuando le ofrecieron la presidencia de la Comisión de la Verdad—, si finalmente decidió aceptar dicho encargo fue, asimismo, por un sentido ético de *responsabilidad* —esta vez hacia su país—. Recuerdo sus deliberaciones previas a tomar dicha decisión, comentando que nuestras vidas nunca más serían las mismas, anticipando las innumerables incomprendiones e incluso

riesgos a los que estaba exponiéndose y a su familia, pero con la firme convicción de que se trataba de un deber moral ineludible en ese momento de su vida.

Vale decir que, y este testimonio viene de quien ha estado a su lado durante 45 años en el momento de escribir estas palabras, su «incursión» en lo que Hannah Arendt llamó la *vita activa* —primero como gestor universitario, y luego en la dimensión pública de lo que el gobierno de Alejandro Toledo rebautizó como Comisión de la Verdad y Reconciliación— siempre se caracterizó por lo que para él fue vivido como un *llamado ético responsable*.

Esto me ha animado, pues, a proponer esta reflexión *filosófica*, y específicamente *fenomenológica*, sobre el tema de la *responsabilidad* y su dimensión ética, no solo como un elemento propio de la *vita activa*, en el sentido de la *praxis* ética y/o política, sino como un elemento medular de toda la vida humana adulta en general y, por ende, como un elemento que también debe caracterizar lo que Arendt, sin embargo, parece colocar en un compartimento distinto, el de la *vita contemplativa*. La tendencia que puede venir, a mi entender, de una cierta manera errada de leer a Aristóteles, separando en compartimentos estancos la vida y/o ciencias teóricas de la vida y/o ciencias prácticas —separación que, en cambio, no puede hacerse tan fácilmente desde la lectura de Platón—, conlleva el riesgo de inclinarse a pensar que puede haber ejercicios teóricos o científicos «axiológicamente neutros» o éticamente indiferentes —lugar «moral» en el que pueden escudarse ciertos teóricos científicos, o criminales disfrazados de «investigadores» (como el oficial de las SS y médico nazi de Auschwitz, Josef Mengele)—. En el pensamiento de Kant, igualmente, a veces algunos constatan —por lo menos en obras como la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*— una suerte de hiato o abismo infranqueable entre la «forma y principios» de la «razón pura especulativa» y aquellos de la «razón pura práctica». Abordar la vida racional del sujeto maduro y responsable, como lo hizo en cambio el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, como el «entretejimiento de todas las especies de razón», la «teórica, la axiológica y la práctica» (*Husserliana* III/1, § 139), necesariamente obliga a entender *toda* actividad cognitiva (incluso la teórica del más alto nivel de abstracción) como una *praxis* cognitiva donde están igualmente involucradas *decisiones* voluntarias (prácticas *sensu stricto*) y *motivaciones* axiológicas (valoraciones que emanan de la esfera de los sentimientos y emociones).

En consecuencia, las reflexiones que siguen están guiadas por un *interés* que permanece en su trasfondo motivacional y desde el contexto muy concreto y cercano de mi *experiencia* de vida con Salomón.

Abordar la «responsabilidad» desde un punto de vista fenomenológico significa llevar a cabo un examen descriptivo del *experimentar* o *vivir* responsable, de donde emerge el *concepto* respectivo. Con el método fenomenológico no se pretende,

pues, responder a la pregunta de *qué es* algo, argumentando desde distintas perspectivas posibles qué definición o teoría determina mejor el concepto, sino describir *cómo se lo vive* o experimenta y *qué sentido* va adquiriendo para nosotros *a partir* de dichas vivencias o experiencias. Dicho sentido puede estar inicialmente vagamente determinado, a partir de experiencias de carácter primario —perceptivas, emotivas, desiderativas—. Pero puede ir determinándose racionalmente de modo más preciso con experiencias intelectivas, judicativas, hasta constituirse propiamente en un «concepto». Dicho examen involucra, por ende, una reflexión sobre la *correlación intencional* entre nuestras *experiencias* del mundo circundante (incluyendo nuestras experiencias de otros sujetos, así como de nosotros mismos) y los «sentidos» (luego «conceptos») que dicho mundo y sus contenidos van adquiriendo para nosotros, y que luego fijamos mediante el *lenguaje*, constituyendo, de ese modo, finalmente el acervo de nuestras distintas culturas y —a la larga— el de las llamadas «ciencias objetivas».

La descripción de dicha *génesis*, por cierto, no solo involucra poner en claro la *correlación intencional* mencionada (que en la presentación clásica de la fenomenología trascendental se conoce como la correlación «noético-noemática») (*Hua*, III/1, §§ 84, 93, 97 y ss.), sino su carácter *temporal* (véase *Hua*, III/1, §§ 81-82; *Hua*, X; *Hua*, XXXIII; *Hua Mat*, VIII). En efecto, el fenomenólogo enfatiza la relevancia que tiene el *curso temporal sintético* de nuestras experiencias en la adquisición de las evidencias y valideces que atribuimos a los sentidos (o perspectivas) y conceptos de los fenómenos que experimentamos, pues estos no aparecen «de golpe». Toda experiencia de fenómenos, desde la más simple y sensible como la percepción, se extiende en un curso temporal. Los sentidos y conceptos correlativos que adquirimos del mundo circundante se van así *constituyendo* en el curso del tiempo de nuestras experiencias, tanto conscientes como inconscientes. Esto, por cierto, afecta su menor o mayor *validez*. Así, la «evidencia» de las perspectivas o conceptos que nos forjamos se ve fortalecida si la *síntesis* de las respectivas experiencias sucesivas de un fenómeno cualquiera se da de modo concordante *en el curso del tiempo*; y debilitada o desechada si experiencias posteriores contradicen a las adquiridas previamente (como en la experiencia de espejismos, por ejemplo). Y si nuestras experiencias sintéticas concordantes en el curso del tiempo se sintetizan a su vez de modo concordante con las experiencias y perspectivas de *otros* sujetos, en distintos tiempos y lugares, se suele sostener su «validez objetiva» en un sentido fuerte. Este proceso, en fenomenología, es lo que Husserl denominó «constitución de sentido y validez», al que también se refirió con el título de «problemas funcionales» (*Hua*, III/1, § 86).

El punto de vista fenomenológico, así, privilegia el *quod* sobre el *quid*, echando precisamente luces sobre la *génesis* de aquello que, en conceptos, definiciones, teorías

o perspectivas, la humanidad recoge como el «*quid*» del mundo que nos rodea, con diversos grados de «objetividad», según el tipo de «evidencias» que sus respectivas experiencias constitutivas pueden exhibir. La perspectiva fenomenológica, en consecuencia, revaloriza el papel de la *subjetividad* en la constitución de un mundo circundante inteligible.

3. DEL INSTINTO A LA RAZÓN

Quizás lo primero que deba destacar sea el lugar que ocupa la *responsabilidad* en la fenomenología trascendental husserliana. Inspirado tanto en Fichte (véanse sus conferencias sobre «El ideal de la humanidad en Fichte» de 1917, en *Hua*, XXV, pp. 267-292) como en Platón al referirse a la «forma filosófica de la vida» (*Hua*, XXXV, p. 314, *pássim*), Husserl concibe que una filosofía «de fundamentos últimos» es una filosofía «de *autorresponsabilidad* última». Un filósofo auténtico debe estar, pues, dispuesto una vez en la vida a justificar de modo radical, y mediante una meditación radical, el sentido y legitimidad de *cada* uno de sus actos de conocimiento, decisión o valoración. En eso consiste el «radicalismo auténtico» de la filosofía (*Hua*, VII, pp. 159-160 [p. 277]), a la vez que su radical *finitud*, pues su legitimidad no descansa en otra instancia, superior o anterior, por ejemplo, *sub specie aeternitatis*, sino que solo es «realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito» (*Hua*, V, p. 139 [p. 466]).

Husserl señala, así, como fundamento *último* de la filosofía en general a una virtud *práctica* por excelencia: la «responsabilidad». Ciertamente que señala que la «responsabilidad más alta» es el «conocimiento *racional*», específicamente la «responsabilidad cognoscitiva» (*Hua*, VIII, p. 25), pero no se trata de un supuesto prejuicio «intelectualista». Como hemos indicado, el concepto de *razón* que propone, y que sustenta su «idea de la filosofía», «no permite una diferenciación en “teórica”, “práctica”, “estética”, u otra» (*Hua*, XXVII, p. 9 [pp. 7-8]); *Hua*, VI, p. 275 [p. 308]; *Hua*, III/1, § 139), pues sus diferentes especies están esencialmente *entrelazadas* en la «unidad de la razón» (*Hua*, VIII, p. 5). De ese modo, «[t]odo conocer científico es [...] un “hacer”, una “conducta”, y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una “conducta ético-cognoscitiva” —si es que es una conducta racional o legítima en sentido pleno» (*Hua*, XXVII, p. 40 [p. 42]). Así, aunque la cognición indica a la volición «las metas correctas y los caminos» del actuar, «el intelecto [...] incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva» (*Hua*, VIII, pp. 193-194, 23-25; las cursivas son nuestras), «es sirviente de la voluntad» y, «en última instancia», la última responsabilidad de sus funciones recae «en las funciones constitutivas volitivas y emocionales» (*Hua*, VIII, pp. 25, 194).

Lo novedoso de esta concepción no se limita a subrayar el entretrejimiento de las esferas de la razón, al que ya hemos aludido, sino que la esfera del *juicio* y la *racionalidad stricto sensu* se erigen sobre un *trasfondo* irracional en el cual hallan sus raíces y de dónde emergen (*Hua*, VIII, pp. 23, 193). Así, la cognición no solo está esencialmente interpenetrada por otro tipo de funciones egológicas «racionales» —tales como la valoración y la volición—, sino que cada una de ellas consta de sus respectivos trasfondos y fuentes irracionales tales como amar y odiar, sentirse atraído o repelido, desear, ansiar, anhelar, etcétera⁶. Este es uno de los motivos por los que la *razón* humana, en general, nunca debe ser asociada con verdades «en sí mismas», «definitivas» y «universales», pues —tanto en un sentido individual como comunal— ella se halla sujeta a un desarrollo teleológico en niveles de creciente toma de conciencia y autorresponsabilidad (*Hua*, VI, p. 272 [p. 305]). El *telos* de este proceso es la más perfecta realización de la razón innata que habilita a los individuos y las comunidades a configurar sus propias vidas en autonomía y autorresponsabilidad universales. Esta es la fuerza impulsiva vital que se dirige hacia el estadio más elevado de una humanidad que comprende «que ella es racional» precisamente «en el querer-ser-racional» (*Hua*, VI, p. 275 [p. 308]).

Por cierto, en el caso de la fenomenología trascendental, la realización de esta idea de la filosofía fundada en una «autorresponsabilidad última» exige un *método* específico que Husserl denominó «reducción fenomenológica trascendental». Las apresuradas malinterpretaciones de muchos de sus sucesores, tildándolo de método «solipsista», impidieron a estos ver la dimensión ética radical de dicha reducción. Se trata, básicamente, de un sistemático «preguntar retrospectivo por los últimos presupuestos concebibles del conocimiento» (*Hua*, V, p. 139 [*Ideas* I, p. 466])⁷, la voluntad y la valoración. Y consiste, concretamente, en que el filósofo toma la *decisión* necesaria y responsable de abandonar la ingenuidad por la cual cotidianamente se «pierde» «en el mundo» (*Hua*, VIII, pp. 18, 21). Dicha decisión y abandono consisten en una suerte de transformación existencial, comparable a la de las «conversiones religiosas» (*Hua*, VI, p. 140 [p. 179]). Su meta es por cierto la «[...] “subjetividad trascendental” (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser» (*Hua*, V, p. 139 [*Ideas* I, p. 466]) —por ende, como su última fuente *autorresponsable*—.

⁶ «Por otro lado [añade Husserl] todas esas funciones egológicas no yacen una al lado de la otra, sino que se interpenetran mutuamente» (*Hua*, VIII, pp. 23-24).

⁷ En la *Husserliana*, el epílogo a *Ideas* I está recogido como un anexo en *Hua* V (pp. 138-162), mientras que, en la traducción al español, aparece al final de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura* (2013). Por ello, al citar dicho epílogo se indica, luego de la paginación de *Hua* V, la paginación correspondiente de la edición en español de *Ideas* I.

Si dicha *subjetividad* (la vida de los sujetos) es caracterizada como «trascendental» y sus problemas como «problemas de la espiritualidad trascendental» (*Hua*, IX, p. 299 [pp. 79-80])⁸, no es porque dicha dimensión sea una suerte de instancia *supra* humana que «trasciende» las condiciones de nuestra encarnación y mortalidad. El espíritu pertenece a sujetos o *egos* concretos, individuales, psicofísicos, cuyas experiencias o vivencias intencionales, que desempeñan funciones «trascendentales», serían impensables sin sus cuerpos orgánicos y en contacto con el mundo físico circundante donde interactúan con otros seres humanos y animales (*Hua*, IV, §§ 19-47, 59-61; véase también *Hua*, I, §§ 30-32, *pássim*). Dichas vivencias son experiencias *activas*, en las cuales los *egos* imperan de modo *responsable sensu stricto* —y que caracterizan a la «razón en general»— (véase *Hua*, XXXV, pp. 92, 270, *pássim*). Están relacionadas a un «mundo circundante» y enlazadas inter-intencionalmente a las experiencias de otros *egos* (*Hua*, I, §§ 33, 55-56, 58; *Hua*, IV, §§ 50-51; *Hua*, VI, p. 270 [p. 303]) —tanto sincrónicamente en el presente, como diacrónica e históricamente a través de las generaciones, en un «ser-en-otro, ser-con-otro, ser-para-otro»⁹. Los sujetos individuales son así «mónadas con ventanas» (*Die Monaden haben Fenstern*, *Hua*, XIV, p. 258) y mancomunadamente constituyen los lenguajes y la idea de un mundo intersubjetivo circundante, habitado de personalidades de orden superior. La inter-intencionalidad clarifica asimismo la constitución histórica de comunidades culturalmente relativas, la idea de un mundo común y finalmente la de la humanidad en general (véase *Hua*, XXIX, textos número 1, 4, 5, 21, *pássim*). En otro nivel, también echa luz sobre las experiencias cognoscitivas superiores según las cuales las distintas comunidades científicas e históricas constituyen racionalmente los así llamados mundos *objetivos* en un sentido más fuerte (véase «El origen de la geometría», en *Hua*, VI, pp. 364-386; *Hua*, XXIX, texto número 6; *Hua*, I, §§ 56-58, *pássim*).

Ahora bien, el objeto de estudio de una «fenomenología estática» es la estructura universal de la «fuente absoluta» *autorresponsable* de todo concebible sentido y validez de ser, es decir «la estructura de validación [...] del mundo válido mismo» (*Hua*, XV, p. 615). Pero, desde el momento en que dicho estudio toma en cuenta el *eje temporal* de la síntesis de las experiencias, esta función *activa* de «constitución» se reconoce *eo ipso* como una función «genética» y «sintética» —como había ya observado Kant—.

⁸ Husserl también se refiere a la subjetividad trascendental y sus funciones con una expresión del *Fausto* de Goethe, parte II, línea 6216, como «las madres del conocimiento» (*Hua*, VI, p. 156 [p. 195]).

⁹ «Todas las almas configuran una unidad única, [...] unidad de la intencionalidad en implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares; lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional» (*Hua*, VI, p. 260 [p. 293]). «El yo entonces ya no es tampoco una cosa aislada al lado de otras cosas tales en un mundo pre-dado, deja de ser en general la severa exterioridad al lado de las personas egológicas en provecho de un íntimo ser-en-el-otro y ser-para-el-otro» (*Hua*, VI, p. 346).

Así, la vida «activa» —consciente y responsable— también puede abordarse genéticamente desde su «historia temporal».

Además de detentar funciones «activas» y conscientes *sensu stricto*, los *egos* también se ven *afectados pasiva y receptivamente* por una serie de eventos que no controlan y sobre los que no imperan (*Hua*, XV, p. 92). Les pertenecen una serie de vivencias en el sueño y en la vigilia, en la continuidad de su vida temporal, y desde el nacimiento hasta su muerte. A esta dimensión pertenecen el inconsciente, los instintos y los impulsos que empiezan su curso temporal desde el momento que despunta la vida. Por ende, la constatación de esta dimensión pasiva y receptiva, «inconsciente» e irracional, que precede al surgimiento de la conciencia, obliga a reconocer que la «fuente absoluta» de todo concebible sentido y validez de ser «no es en verdad lo último», sino que, a su vez, «es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar y que tiene su fuente primordial en un absoluto último y verdadero» (*Hua*, III/1, p. 182 [p. 271]). Así, la fenomenología genética requiere evolucionar hacia una interrogación retrospectiva más profunda que también incluya la dimensión pre-egológica de procesos vitales pasivos y asociativos, para luego poder reconstruir y describir el proceso teleológico que conduce desde esta dimensión pasiva, pre-egológica, pre-objetivante y asociativa hacia la plenitud de la vida racional activa y consciente. En contraste con los métodos fenomenológicos estático y genético que se limitan a describir la conciencia «activa» en vistas a esclarecer las condiciones de la constitución de las «evidencias» («fundación de validez») —basándose en las observaciones intuitivas de las propias experiencias del fenomenólogo—, la fenomenología genética indaga más profundamente, partiendo de las vivencias de la vida «activa» hacia la pasividad e inconsciente para reconstruir su «génesis en la mónada, en conformidad con el modo en el cual dichos fenómenos emergen» (*Hua*, XIV, p. 40).

En consecuencia, la fenomenología genética finalmente plantea un tipo diferente de fundamentación: la fundación genética (*Genesisfundierung*). Más tarde, una interrogación «generativa» abordará los mismos procesos genéticos pre-reflexivos en el contexto temporal de las generaciones históricas y la humanidad.

De este modo, la fenomenología trascendental amplía su espectro al remplazar el método «estático» por uno «genético». Al desarrollar este último, penetra desde la vida propiamente consciente hasta las profundidades inconscientes desde donde emerge su desarrollo teleológico. El campo fundamental de la *filosofía primera* se vuelve entonces *ilimitado*, y *eo ipso* el *método fenomenológico* encuentra sus *límites*. Una frase de Heráclito cobra aquí vigencia para Husserl: «Nunca encontrarás los límites del alma, por muchos caminos que andes; tan profundo es su fondo» (*Hua*, VI, p. 173 [p. 211]). En otras palabras, ni la fundamentación genética ni su respectiva

descripción pueden llevarse a cabo de modo *directo*, mediante una descripción «eidética» de sus tipos estructurales esenciales, puesto que se trata de dimensiones de la vida del sujeto que *preceden* el surgimiento de la «conciencia» *sensu stricto*. Por ello, Husserl propone una «de-construcción» (*Abbau*) de la vida trascendental del *ego* y sus experiencias intencionales, y una «reconstrucción» (*Aufbau*) indirecta de los procesos originales pre-reflexivos en los que tanto el *ego* trascendental como sus vivencias se auto-constituyen originalmente. En esta dimensión profunda se encuentra el flujo temporal de la vida y el «presente viviente» pasivo, auto-diferenciante y enigmático. Este, así como el *proto-yo* (*Ur-Ich*) activo, son esquivos a toda reflexión y objetivación.

Así, en el trasfondo del *ego* racional *responsable* de sus tomas de posición y validaciones teóricas y prácticas, es decir, de sus «actos específicamente personales» en los que actúa «libre y activamente desde sí mismo, *desde su centro*», en «actos yoicos», se halla el estrato pre-reflexivo de la vida, donde discurren los impulsos y tendencias pasivas, preconscientes —así como emotivas y desiderativas—, en un curso teleológico que conduce hacia la conciencia racional y responsable. La racionalidad, individual como mancomunada, emerge así —y nunca está totalmente divorciada— de un trasfondo irracional y «dóxico». Pero una vez que emerge, la razón, activa y responsable, tiene la «[...] capacidad de “frenar” [...] los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias) [...]». En tal decisión el sujeto es en sentido genuino sujeto de la voluntad; [...] toma *su* decisión desde sí, “libremente”. Por ende: «Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica» (*Hua*, XXVII, pp. 24-25 [p. 26]).

Un eco leibniziano se deja sentir en la descripción de este desarrollo teleológico desde los pre-*egos* pasivos hasta los proto-*egos* activos y reflexivos, según el cual, los primeros *tienden* ciegamente hacia los segundos, aspirando a autoconstituirse como personas racionales auténticas o «colectividades auténticamente humanas» (*Hua*, XXVII, p. 55 [p. 60]). La «vida personal» se conquista así en un «devenir» individual y mancomunado «a través de una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la persona misma», tanto las individuales como las colectivas. En consecuencia: «La vida humanamente personal transcurre por grados de auto-conciencia y de auto-responsabilidad» (*Hua*, VI, p. 272 [p. 305]; véase también *Hua*, VIII, p. 11).

4. UN IDEAL DE FILOSOFÍA QUE «YACE EN EL INFINITO»

El *método* fenomenológico trascendental se enfrenta a sus «límites» cuando profundiza la aproximación genética en dirección de la *vida pasiva*. Pero existen otros problemas, planteados esta vez desde la *vida activa* y racional, que también «superan o sobrepasan los límites de la descripción fenomenológica» (*Hua*, XLII, p. XIX) de las «daciones intuitivas» puestas al descubierto por la reducción trascendental.

Si los primeros son problemas «marginales» (*Randprobleme*) con los que se debe topar la filosofía si se construye «desde abajo» (nacimiento, muerte, generatividad, existencia animal, impulso, instinto, inconsciente, el trasfondo sedimentado de la conciencia, el dormir sin sueño, y el «después de la muerte»), los segundos son los problemas «más elevados y últimos» (*Höhenprobleme*) —éticos y metafísicos—, como los postulados kantianos sobre la inmortalidad del alma, la libertad y Dios, así como los *facta* de la historia, la intersubjetividad («teoría monadológica») y la teleología, que conducen a problemas filosófico-teológicos. Otros problemas, también en las «fronteras de la fenomenología», conciernen las preguntas ético-religiosas relativas al sentido de la existencia y el mundo, y sobre qué ocurriría si se disolviese la «constitución intencional del mundo» (verbigracia, la *Weltvernichtung*). La inclusión de estos últimos problemas es necesaria para «completar» y *cerrar* la idea sistemática de la filosofía, concebida no en el sentido tradicional de «sistema», sino como el esbozo de un «campo sistemático de trabajo» que debe construirse paso por paso en «abierta infinitud» («en un proceso histórico infinito»), «desde abajo hacia arriba», esto es, desde las experiencias intuitivas descritas por la fenomenología eidético-trascendental, hasta las «alturas abstractas» (*Hua*, XLII, p. XXI; véase también la carta de Husserl a Dorion Cairns de marzo de 1930, en *Hua Dok*, III, 4, p. 23).

Ambos tipos de problemas, en una y otra dirección, son problemas «fronterizos» de la fenomenología, cuyo carácter «marginal» no es ni trivial ni prescindible, y cuya vinculación —más allá de su oposición— debe verse a la luz de un despliegue *teleológico* entre la vida pasiva más ciega y la vida activa más elevada y racional en un sentido amplio. La justificación del «cordón umbilical» que necesariamente se establece entre una y otra dimensión son los problemas del nacimiento y la muerte, pues conciernen preguntas sobre *de dónde proviene* y *hacia dónde va* el mortal, abordados también desde la reconstrucción de la vida pasiva en sus orígenes, o la indagación del tema de la muerte a partir del análisis de las experiencias marginales del sueño (véase *Hua Mat*, VIII, texto número 90, citado en *Hua*, XLII, p. XXV). Sin embargo, solo si se resuelven los estadios previos «desde abajo», podrán desarrollarse los estadios ulteriores «más elevados y supremos». Estos últimos conducen, en última instancia, a Dios como principio creador y divino del universo, y su sentido en relación con la subjetividad e intersubjetividad trascendentales con su respectiva historicidad trascendental. En otras palabras, los problemas llevan a los últimos problemas ético-religiosos y teleológicos omniabarcantes.

Hemos ya dado indicios de los problemas que se plantean siguiendo la dirección de una interrogación retrospectiva y «deconstructiva» —desde la vida consciente, racional y responsable, hasta los «primeros comienzos» instintivos de la vida—. Dicha deconstrucción (*Abbau*) permite *acceder* a la génesis del «nacimiento trascendental»,

rastréandola hasta la vida pasiva y sensible de los no-natos y neo-natos. Desde allí, se emprende «desde abajo» una reconstrucción (*Aufbau*) y una descripción *indirectas* del modo *cómo* emerge y se constituye «teleológicamente» la vida racional responsable, es decir, de *cómo* se efectúa la «auto-constitución» de la identidad del yo personal y concreto en el curso temporal, sintético y *continuo* de sus experiencias, a lo largo de cada «historia personal». Aparte de los temas-límites que conciernen al nacimiento, el sueño y la muerte (*Hua*, XLII, parte 1: «Fenomenología del inconsciente, y los problemas limítrofes del nacimiento, el sueño y la muerte», pp. 1-81), esta indagación genética penetra en las profundidades de la vida pasiva para preguntarse por el problema del inconsciente, los instintos, las pulsiones y los afectos (originarios y adquiridos), y su relación teleológica con la vida consciente y racional (*Hua*, XLII, parte 2: «Fenomenología de los instintos», pp. 83-132). Estas indagaciones —que se asemejan a los de un arqueólogo (véase el borrador de una carta a Gerda Walther de 1920, en *Hua Dok*, III, 2, p. 260)— son una «reconstrucción de aquello que no es directamente experimentable», o bien de «lo que efectivamente se experimentó una vez, pero que ahora no es experimentable y ha sido totalmente olvidado» (*Hua*, XV, p. 480). Por ello, no pueden desarrollarse bajo la forma de una «auto-meditación» egológica del fenomenólogo adulto sobre su propia experiencia, sino que requieren combinarse con la observación del comportamiento de los animales y de los neo-natos, así como de los primeros signos de vida y movimientos de los no-natos en el vientre de la madre¹⁰. Ellas permiten concluir con evidencia que la vida «racional» de los sujetos adultos no corta jamás el cordón umbilical que la ata a la vida «instintiva» y «pulsional» de sus orígenes vitales.

En la dirección contraria, ante las preguntas «supremas y últimas» que se plantea la razón, el fenomenólogo realiza «construcciones metafísicas plausibles» (véase la carta a Paul Feldkeller, del 25 de mayo de 1925, en *Hua Dok*, III, 6, p. 98, citada en *Hua*, XLII, p. XXIX). Estas se apoyan en la base fenomenológica-trascendental rigurosa planteada en *Ideas I* de 1913 —que presupone la «reducción» trascendental y la descripción eidética—, para desde allí elevarse a las «alturas abstractas» de las cuestiones últimas (véase *Hua*, XLII, especialmente las partes III, «Metafísica: monadología, teleología y teología filosófica», y IV, «Reflexiones sobre la ética de los años en Friburgo», pp. 137-530). Es decir, una «metafísica futura científicamente

¹⁰ Múltiples trabajos actuales, con los medios que la técnica médica ofrece, han podido ampliar el espectro de lo «observable» en la vida de los no-natos. Estos están en asombrosa consonancia con las descripciones reconstructivas de Husserl en sus manuscritos inéditos (véase *Hua*, XV, pp. 604 y ss.: «Das Kind. Die erste Einföhlung»; Iribarne, 1988, pp. 377 y ss.: «El infante. La primera empatía»). En ese pasaje, Husserl señala que la primera empatía del neo-nato tiene su génesis en experiencias previas —pasivas e inconscientes, cinestésicas y sensibles— del no-nato en el seno de la madre.

fundada» deberá ser una «metafísica fundada trascendental-fenomenológicamente» (*Hua*, XLII, p. 160), y construida «desde abajo hacia arriba». De esta manera, y bajo la influencia de Leibniz, Husserl logra esbozar una idea de la filosofía que *unifica* los grandes problemas *teleológicos* del desarrollo del individuo, la humanidad y el mundo en totalidad, en tanto dirigidos —desde el nacimiento, la muerte, la inconciencia, el sueño, la tierna infancia, los impulsos e instintos— hacia los problemas ético-religiosos del sentido último de la existencia humana, individual y colectiva, y el mundo como totalidad (*Hua*, XLII, p. LXI).

Además de los problemas metafísicos, las cuestiones *éticas*¹¹ relativas a los fundamentos y motivaciones de los actos conducentes no solo a una vida buena, sino a la «mejor vida posible», también completan este «ideal de filosofía», por cuanto la subjetividad racional no solo conoce, sino quiere, se esfuerza por alcanzar metas, valora y actúa. Así, la relación entre la vida *activa*, racional y éticamente responsable (*Hua*, XXVII, p. 10 [pp. 8-9]), y la vida *pasiva* de los instintos e impulsos (donde la anterior yace como «razón innata») se plantea como un «combate moral» en vistas a un «ideal de perfección», no solo individual, sino «en orden a una humanidad mejor». Dicho ideal es una «exigencia ética absoluta» (*Hua*, VII, p. 207; *Hua*, XXVII, p. 4 [p. 2]) basada en las fuentes últimas de la *autorresponsabilidad*. Se trata del *telos* de un proceso abierto y esforzado de desarrollo (*Hua*, VIII, pp. 14, 199) que «yace en el infinito» (*Hua*, VIII, pp. 13-15, 18, 200; *Hua*, IX, pp. 299, 301 [pp. 79-80, 82]; *Hua*, XXVII, pp. 37-38 [p. 39]). Sin embargo, siendo a la vez contingente y finito, está en riesgo permanente de perder el camino recto de su realización y de desviarse de su meta vital última (*Hua*, VIII, pp. 12, 201-202; *Hua*, XXVII, p. 38 [p. 40], *pássim*), como se manifiesta en las diversas *crisis* de la cultura a lo largo de la historia de la humanidad.

5. DE LA RAZÓN AL AMOR¹²

Esta concepción principista y altruista de la ética se va elaborando de modo productivo en debate crítico con la tradición, y en contrapunto con el «principal enemigo» de «la verdadera ética» desde Sócrates hasta Kant —el *hedonismo*, en las diferentes formas que adopta a lo largo de la historia (*Hua*, XXXVII, pp. 238-239, *pássim*)—.

¹¹ Al igual que los problemas «metafísicos» que deben integrar el conjunto total de su «idea de la filosofía», Husserl se ocupa de temas éticos desde 1891, bajo la influencia de Brentano. Sus reflexiones pasan por diversas formulaciones que vuelca en sus lecciones entre 1908 y 1914 (*Hua*, XXVIII). Luego las reformula entre 1920-1924 (*Hua*, XXXVII) y finalmente les otorga una forma más integral en sus manuscritos de investigación desde la década de 1930 (*Hua*, XLII, pp. 265-527).

¹² Tomo prestado este título de Ullrich Melle («From Reason to Love», 2002).

El hedonismo, en general, propone el «placer» como el «bien más alto» hacia el cual tiende todo esfuerzo natural entendido como «deseo». Ya desde la Antigüedad griega, la fundamentación del hedonismo era defectuosa por cuanto no diferenciaba entre las «cuestiones de *hecho*» y las «razones de derecho», de modo tal que confundía la inclinación al placer o su deseo *fáctico* con su justificación racional de *principio*. En la Modernidad también se fundamentó la ética de modo unilateral y deficitario. Al igual que el hedonismo antiguo, el *empirismo* diferenciaba solo deficientemente las cuestiones de hecho y los principios de derecho; en cambio, el *racionalismo* fallaba porque su fundamentación «racional» se apoyaba de modo no demostrado en principios teológicos y metafísicos (*Hua*, XXXVII, capítulo II, pp. 33-47). En la Modernidad aparece claramente expuesto otro motivo del hedonismo: el egoísmo. Aunque Husserl ve con buenos ojos la concepción «constructivista» del Estado en Hobbes, le critica severamente el haber edificado toda su ética y teoría del Estado sobre una concepción del ser humano como esencialmente atómico, egoísta e impulsado por el solo principio de la auto-preservación (*Hua*, XXXVII, capítulo III, pp. 48-60). Otro defecto del hedonismo, en sus distintas formas, es su permanente confusión del valor (noéticamente entendido) como *vivencia* plena de deseo y el valor como el *correlato* intencional (noemáticamente entendido) de un esfuerzo subjetivo. Como resultado de lo anterior, el hedonismo tiende a caer en un subjetivismo ético (escéptico y relativo) que finalmente imposibilita la fundamentación auténtica de la ética. En suma, confunde el *valorar* (subjetivo) con el *valor* (objetivo). Para Husserl, la *vivencia* psíquica del deseo no es *ni* la meta, *ni* el *motivo determinante* de los actos de la voluntad. Las cuestiones éticas, para este autor —siguiendo a Kant—, son cuestiones de derecho, de principios, de *legitimidad racional*.

En consecuencia, en un inicio, Husserl concibe la *disciplina* ética, *sensu stricto*, por un lado, como una práctica, una suerte de *ars* o *techne* (*Kunstlehre*) que contiene un conjunto de *reglas* que sirven para alcanzar las metas supremas de la acción. Pero, por el otro lado, *fundamentando* a esta «tecnología» (en sentido lato), concibe a la ética como una «ciencia normativa» que se interesa por la *corrección* y la *legitimidad* de las metas de la voluntad y la acción. En suma, las «reglas prácticas» de la ética como *Kunstlehre* deben fundarse en los principios, *a priori*, racionales, de una ciencia *normativa* pura, de una «disciplina fundamental *a priori* de la razón en el valorar y en el querer en general» (*Hua*, XXXVII, p. 32). Así como la razón teórica está subordinada a las leyes y principios formales *a priori* de la lógica formal pura (que detenta las condiciones de posibilidad formal de todo conocimiento verdadero y de todo ser objetivo), de igual modo la razón valorativa y la razón práctica deben subordinarse a las leyes y principios formales *a priori* de la «ética pura», entendida como Axiología y Práctica formales, que detenta las condiciones de posibilidad de un valorar correcto,

de un actuar correcto, de un dirigirse a metas correctas, y de lo que vale como un «deber» u obligación «absolutos» (véase *Hua*, XLII, p. XCII; *Hua Mat*, IX, p. 155). Las leyes y principios formales de la práctica formal desembocan en un «imperativo categórico formal» que Husserl entiende como una «ley *a priori* de la motivación» y como «criterio para la cualidad ética de la voluntad»: «Haz lo mejor posible entre los bienes alcanzables al interior de tu respectiva esfera total» (*Hua*, XXVIII, p. 137). En cuanto a las leyes de la axiología formal, destaca la «ley de la absorción», según la cual «en cada elección lo mejor absorbe lo bueno, y lo máximo absorbe todo lo demás, y debe ser atesorado como un bien práctico» (*Hua*, XXVIII, p. 136). Pero estas leyes requieren de un complemento material para determinar en qué consiste «lo mejor posible» en situaciones concretas. Husserl no acude a una jerarquía «material» de valores (a una jerarquía según sus contenidos) que tenga validez *universal* en todo tiempo y lugar. Solo las *circunstancias* son las que determinan en *cada caso* qué clase de bienes han de valer como «lo mejor posible».

Esta concepción de la ética, en contraposición con el hedonismo, no resulta solo del debate de Husserl con la tradición, sino fundamentalmente de sus análisis intencionales fenomenológicos de la estructura de las experiencias (vivencias intencionales o actos) de la voluntad y del aspirar consciente. El tipo de «causalidad» que rige en la vida espiritual (no solo en los actos intencionales de la vida práctica y valorativa, sino también de la cognitiva) es lo que Husserl denomina *motivación* (*Hua*, IV, §§ 54-61). Dichos análisis descubren así, en general, dos tipos de motivaciones que se entrelazan en la vida espiritual, las *racionales*, por un lado, y las pre-racionales, *irracionales* o «pasivas» (*Hua*, XXXVII, pp. 107 y ss., 331 y ss.), por el otro. Unas corresponden a las esferas superiores y activas del espíritu, las otras a las esferas inferiores, pasivas o afectivas, de los instintos o impulsos (*Hua*, XLII, pp. 83 y ss.).

Las *motivaciones racionales*, que en general sustentan los actos de los que *nos hacemos responsables*, son las que podemos *justificar* o *legitimar racionalmente*; esto es, podemos señalar el *por qué*, la *razón* o el *fundamento* de nuestros pensamientos o acciones, y en qué sentido consideramos nuestras *metas* u objetivos *valiosos* (*Hua*, XXXVII, p. 108)¹³. Por cierto, las motivaciones racionales de actos conscientes se «sedimentan» en una pasividad «secundaria» que es sede de los hábitos, y terminan convirtiéndose en motivaciones pasivas e irracionales. Pero, además de las motivaciones que emanan de una pasividad «secundaria» —originalmente racionales—, hay motivaciones que emergen de una pasividad «primaria», propiamente *innata*.

¹³ Husserl aquí se decanta del «intelectualismo», por cuanto la motivación «racional» no es exclusivamente teórica o cognitiva. Si, en su opinión, el racionalismo moderno «cae en un equivocado intelectualismo», es porque «no distingue entre la razón judicial y la volitiva» (*Hua*, XXXVII, § 28, pp. 129 y ss.) o absorbe la segunda en la primera.

Las «asociaciones» son *motivaciones* anímicas de tipo inferior («irracionales») que rigen en la esfera pasiva, como cuando un nombre determinado nos «motiva» a recordar algo. Otras motivaciones pasivas y no intencionales, donde el «yo» ni participa ni impera, vinculadas a «las esferas del deseo y la voluntad», emergen de los instintos o impulsos (*Hua*, XXXVII, pp. 110 y ss.). Se trata de *motivaciones irracionales*, del dominio de los impulsos y sentimientos, donde no se plantea cuestión alguna respecto de su rectitud o no, de su verdad o falsedad, de su justicia o injusticia, o de su bondad o maldad. Los instintos pertenecientes a la *pasividad primaria* son *innatos*; y los pertenecientes a la *pasividad secundaria* son *adquiridos*. Los *innatos* o naturales (como el instinto de auto-preservación: el alimentarse, reproducirse, huir del peligro y otras «proto-necesidades» o «proto-intereses», véase *Hua*, XXXVII, pp. 69, 115, 124, pássim; *Hua*, XV, p. 593) se caracterizan, en general, por un oscuro aspirar hacia una meta, sin estar acompañados de representaciones claras ni conscientes, *descubriéndose* como instintos solo cuando se *satisfacen* sus esfuerzos al alcanzar sus metas¹⁴. El instinto de *auto-conservación* es el «instinto universal», «total», que funciona a través de todos los demás, como el «instinto para dormir», el «instinto maternal», los «impulsos o instintos cinestésicos» originarios (verbigracia, el movimiento instintivo de los neo-natos para lactar, o sus cinestesis de patear, véase *Hua*, XLII, p. LII). Los instintos o *necesidades adquiridos* generalmente sí permiten «representarnos» la meta de la aspiración —aunque solo de modo vacío o simbólico, como el impulso a tocar piano (*Hua*, XLII, p. 84)— y surgen del fondo de las habitualidades de un sujeto, como los intereses paternos, laborales, éticos, religiosos, vitales, etcétera.

Pero Husserl no permanece allí. La ética formal pura y su imperativo categórico —caracterizados por la construcción *a priori* de ideales éticos «objetivos» y fundados en *motivaciones puramente racionales*, «absolutamente justificadas»— pronto evolucionan hacia una ética concebida como la «forma de vida de una humanidad auténtica» (véase *supra* apartado 4), que toma en cuenta las decisiones que afectan el futuro de las personas individuales y colectivas y el de las naciones y culturas históricas. El imperativo categórico se formula ahora de modo distinto: «Sé un ser humano veraz; conduce una vida tal que tú puedas justificarla de modo prudente (*einsichtig*), una vida a partir de la razón práctica» (*Hua*, XXXVII, p. 36).

Pero todo racionalismo y sus justificaciones —así se les conciba de modo amplio y diversificado— se levantan sobre el oscuro trasfondo irracional de la historia y la naturaleza, de la muerte individual y de la humanidad, de la posibilidad misma de la destrucción del universo, revelándose así la futilidad de todo efectuar y obrar,

¹⁴ Husserl denomina «*Erfüllung-Enthüllung*» a esta combinación de «plenificación» y «descubrimiento» (véase *Hua*, XLII, pp. XLVI-XLVII).

y esfumándose la posibilidad misma de la «acumulación de valores racionales permanentes» por parte de la humanidad. Un desastre cósmico puede aniquilar de un golpe la vida y su sentido, la historia y el universo en general. Ante esto, se pregunta Husserl: ¿Qué haría una madre con su hijo ante la certeza de que el «fin del mundo» sobrevendrá al día siguiente? En esas últimas horas, ella no dejará de brindarle «cuidado y consuelo». Él se pregunta si *precisamente esta situación extrema* no caracteriza *todo lo ético* (*Hua Mat*, IX, pp. 169, 130, 126; *Hua*, XLII, p. CI). Desde esa reflexión, y en sus textos tardíos, Husserl considerará que la motivación ética de la acción correcta y valiosa, en *todos los casos* y en situaciones concretas, es el *amor en sus diversas formas*. Entre estos «deberes del amor» se hallan el amor de la madre y el amor al prójimo (*Hua*, XLII, p. CII). Desde este momento, Husserl somete a severa crítica su idea de una Práctica y una Axiología formales y su racionalismo ético previo. Por un lado, sostiene que ellas ya no son «ninguna ética» y, por el otro, reduce su aplicación solo a los «valores objetivos». «El problema del amor» plantea, pues, la posibilidad de «valores subjetivos» (individuales o personales) que *no son* mensurables ni jerarquizables como los «valores objetivos» (*Hua Mat*, IX, p. 146), sino que son preferibles y más significativos que estos últimos. El «imperativo categórico» nuevamente se reformula: este le prescribe al actor un «deber absoluto» impostergable *hic et nunc*.

En casos de conflicto, los valores subjetivos del amor son preferibles a los valores objetivos. Pero, en casos de conflicto *mutuo* entre valores subjetivos de amor, no hay «ley de absorción» formal alguna que resuelva el conflicto racionalmente, subordinando lo bueno bajo lo mejor. Puesto que ambos tienen la misma jerarquía, lo único que cabe entre los valores subjetivos es el «sacrificio» (*Opferung*) de uno de ellos —en el contexto del amor— en beneficio del otro (*Hua*, XLII, pp. CVI-CVII [p. 415]). Y a diferencia de los valores hedonistas del deseo y el placer, sobre los que rige la «ley de la absorción» (el valor más placentero absorbe al menos placentero, de modo que este pierde totalmente su valor), los valores subjetivos del amor no pierden su carácter de valores absolutos al sacrificarse por el ser amado (*Hua*, XLII, p. 346).

Los valores del amor, o bienes del amor, no solo son fuente de «deberes absolutos» o «imperativos categóricos» de una nueva índole en el dominio de lo personal, como el amor de la madre o el amor al prójimo. También hay «valores de amor» en «otros dominios», como el llamado o vocación para asumir una tarea de vida o profesión, que vincula a la conciencia de tal modo que se manifiesta como «no pudiendo hacer otra cosa». Así, «el *Daimon* que guía a la verdadera profesión, habla a través del amor» (*Hua Mat*, IX, p. 146, n. 1) y le corresponde un «interés» correlativo que determina la vida (como los intereses por la ciencia, la filosofía, la pintura, la música, la política, el deporte, etcétera).

Sea como fuere, los instintos, que están en el punto de partida pasivo e irracional de la vida, no pierden su significación para la ética como primera intencionalidad ciega dirigida a metas. La vida instintiva se eleva, así, teleológicamente y paulatinamente a la vida de la razón responsable. Finalmente, esta —impotente— desemboca en el *amor* que, gracias a una creencia de la razón práctica, brinda la esperanza en un fin de plenitud divina, desde donde todo lo mundano —incluso lo malo y el sin sentido— vuelve a cobrar sentido.

6. EPÍLOGO

Hay signos de que, en el transcurso de su vida, la vocación filosófica y pedagógica de Salomón ha ido configurándose como una «forma ética de vida» (*Hua*, XLII, pp. 28 y ss.). Primero, de un modo casi instintivo, va adquiriendo la «actitud de la seriedad ética». Luego, «la seriedad de la decisión por una existencia veraz y auténtica» (*Hua*, XLII, p. 455) lo conducen paulatinamente a convertir su vocación y profesión en un «absoluto deber». El «no poder hacer otra cosa», que lo impulsa a asumir responsabilidades mayores ante la comunidad universitaria y luego con el país, obedece a una toma de conciencia de que toda finalidad teórica se halla al servicio de una finalidad práctica, siendo esta última finalmente la *responsable* (*Hua*, XLII, p. 479, pássim). En este espíritu, se aboca a sus tareas de gestión en su universidad (institución que siempre ha concebido como debiendo constituirse en una «comunidad de amor»¹⁵), convencido asimismo de que es la función de las ciencias y la cultura, como «función ética», así como del fomento de la educación superior, no solo contribuir al desarrollo material del país, sino a la autonomía y el desarrollo espiritual y ético de sus hombres y mujeres. Este es el sentido que preside su gestión en el rectorado de la PUCP entre 1994 y 2004, y que se expresa en los siguientes extractos de algunos de sus discursos, que me tomo la libertad de transcribir:

En general, ninguna moda ideológica, ninguna visión estrecha y determinista del progreso, debe hacernos perder de vista la tarea ética irrenunciable de la Universidad, vale decir, su compromiso con la humanización de la persona, que solo podrá cumplirse en la vivencia de la solidaridad y del amor (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 16 de marzo de 1995).

En nuestros días somos testigos del cambio de paradigmas en todos los aspectos. Ya la idea de progreso social ha sido repensada ante la evidencia de que las sociedades no son manipulables como mecanismos de ingeniería. El concepto de Estado

¹⁵ La constitución de la intersubjetividad social, en las reflexiones tardías de Husserl, apunta, como meta ideal del desarrollo teleológico de toda la humanidad, a una «comunidad (ética) de amor» (*Liebesgemeinschaft*) (*Hua*, XIV, pp. 172-173, 175).

a su vez ha sufrido también notorias reestructuraciones para llevar a cabo importantes reformas económicas. No se trata, ciertamente, de cerrar los ojos ante los beneficios que nos pueda traer el desarrollo económico sobre la base de la libertad de los agentes productivos. Ocurre que todo ello parece traer a la par una fuerte sospecha hacia los valores que nos hacen humanos, es decir, seres mutuamente vinculados a través del amor, la solidaridad y el entendimiento (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 8 de abril de 1996).

Probablemente motivadas por buenas intenciones de promover un sector de la actividad social tradicionalmente relegado, han aparecido normas que establecen una ecuación en la que centro educativo es equiparado a empresa comercial, finalidad formativa, a ganancia de utilidades y vocación docente, a servicio laboral y percepción de un salario. La condición de alumno es vista como la situación de un cliente que acude para la prestación de un servicio más; la formación integral reducida a la instrucción especializada. Y se corre el riesgo de subordinar la investigación científica, de por sí desinteresada porque busca la verdad, en sucesión de contratos que no tienen otra finalidad que utilizar las conquistas de la ciencia en la consolidación de los negocios. En otro plano estas normas suponen la destrucción de la noción de comunidad universitaria, al erigir al dueño o a quien este designe en autoridad o jefe de la empresa educativa, sin que asista derecho alguno a profesores y estudiantes a participar en la configuración del destino de la vida institucional. [...] Renovemos, pues, nuestro optimismo en la marcha de la ciencia que busca la verdad. Respondamos con desprendimiento y con inteligencia a los jóvenes que, esperanzados, acuden a nuestros claustros. Sirvamos con denuedo a nuestro país para que él se desarrolle y pueda vivir en plenitud los valores de la paz, la solidaridad y la justicia. Dispongámonos a ser ejemplo en la búsqueda de respuestas a la sed de infinito por la que la realidad, a través del hombre, aspira a Dios (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 31 de marzo de 1997).

Creemos los miembros de este claustro en nuestra tarea formadora y que comprometida con el saber solo puede cumplirse en un ámbito de libertad, por ello no usurpamos el nombre noble de Universidad.

Creemos en nuestro carácter católico, asumido por convicción.

Creemos en la unidad de la Verdad, que es buena y bella, y por eso la buscamos libremente, en el diálogo, con la crítica honesta, a través del conocimiento, el cual es para nosotros un modo privilegiado de solicitar la Gracia.

Creemos en los principios evangélicos y rescatamos en nuestra vocación de verdad las virtudes superiores de la Fe, la Esperanza y el Amor.

Creemos, en fin, en la tradición que nos sostiene, en la solidez demostrada en todos y cada uno de los años de nuestra historia.

Creemos en la excelencia de nuestra vida presente y en las hermosas y fundadas esperanzas con las que nos abrimos al futuro (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 24 de marzo de 1999).

En efecto, la tentación del envilecimiento es una trampa en la que tanto el hombre de la calle como el hombre conspicuo pueden caer por desidia de ánimo y falta de amor; por el contrario, la búsqueda del bien es un esfuerzo constante que demanda viva energía y disposición hacia la caridad. Y para ello hemos de recordar que no es posible que de actos injustos nazca la justicia, como no es posible llegar a la verdad a través del sofisma, ni construir la paz socavando los fundamentos del consenso. [...] Esta preocupación sobre las condiciones de existencia de nuestra comunidad no se agota en una inquietud sobre lo que comúnmente llamamos política. Hemos heredado, lamentablemente, una visión algo estrecha de esa inmensa palabra. Ella, en realidad, abarca dimensiones esenciales de nuestro ser humano. Ni David Hume ni Immanuel Kant, por citar solo dos pilares del pensamiento moderno, se animaron a meditar sobre la política sin haber reflexionado larga y profundamente en torno a la esencia del hombre como ser intelectual y agente de moralidad; y al proceder de este modo, continuaban el mismo camino por el que anduvieran Sócrates, Platón y Aristóteles. Desde la atalaya que nos brindan esas cumbres del pensamiento, deberíamos ser capaces de ver ahora en qué medida la degradación del pacto social lastima nuestra existencia, que se define no solo por la satisfacción de las necesidades materiales, sino, sobre todo, por el desarrollo de nuestras posibilidades espirituales (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 6 de abril de 2000).

Ahora quisiera invitarlos a contemplar la historia como la expansión más amplia del universo moral. La historia es, en efecto, la obra del ser humano que manifiesta de modo íntegro las cualidades de su discernimiento, la profundidad de sus pasiones, así como sus derrotas causadas por la defección de su espíritu. En la historia se muestran los frutos de la inteligencia humana, las conquistas que han podido alcanzar el amor y la solidaridad, pero también las secuelas de su iniquidad, de su mezquindad o de su ignorancia (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 23 de marzo de 2001).

[...] son muy grandes las tareas que tenemos por delante y, por tanto, mal podríamos darnos por satisfechos con lo mucho que ya hemos avanzado. Permanecemos atentos e inquietos, porque en eso consiste estar despiertos al mundo y a la vida; pero en modo alguno nos sentimos abrumados por las responsabilidades que asumimos voluntaria y deliberadamente ante nosotros y ante el país. Somos optimistas, porque contamos con el respaldo de nuestra historia, una tradición que acaso pueda sintetizarse en la comprensión de nuestra actividad académica como una «mirada comprometida desde lo alto». Es, en efecto, una *mirada*, es decir, aquello que los griegos entendían por *theoria*: una contemplación no pasiva, sino creadora, abarcadora, inclinada a unir armónicamente lo que se presenta como diverso. Y esa, nuestra *mirada*, es necesariamente *comprometida*, esto es, una forma —la más elevada— de la *praxis* humana como quería Aristóteles. Nosotros, al reclamarnos seguidores del mensaje de Cristo, aportamos la caridad, el amor, la voluntad a esa mirada. No somos únicamente sujetos de conocimiento

que aspiran a la Verdad; al mismo tiempo somos seres afectivos y morales y ello nos impone el mandato de desplegar nuestra voluntad en un *mundo-con-los-otros*. Y, por último, esa mirada comprometida se realiza desde lo alto no por una ridícula presunción de superioridad, sino porque en eso, en mirar desde las cumbres, consiste el saber. Observando desde las alturas de una montaña es como el sabio integra lo aparentemente diverso, otorga a las cosas su lugar y su justo valor y mirándose en un severo ejercicio de reflexión delimita las provincias de su cuerpo, su espíritu y su entorno. Corresponde a nuestra Universidad, pues, mantener y aguzar esa mirada y, ciertamente, convertir sus hallazgos en frutos que alimenten a nuestra Nación y la ayuden a dejar atrás males antiguos y aflicciones nuevas. Al iniciar este nuevo período en nuestra vida institucional, afirmamos una vez más ese compromiso múltiple —académico, cívico y moral— del que deben estar imbuidos todos quienes forman parte de nuestra comunidad (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 26 de marzo de 2002).

[...] deseo mencionar el énfasis puesto en los años recientes en hacer más reconocible la voz cívica y moral de nuestra Universidad frente a los grandes desafíos que enfrenta el Perú. Sabedora de que su primacía le otorga al mismo tiempo responsabilidades, nuestra Casa ha hecho oír su palabra en la última década ante el maltrato de las instituciones democráticas, el atropello de los derechos humanos, la prepotencia cultivada por diversos sectores de la sociedad, deformaciones políticas, todas ellas, que solo pueden traer más infortunios para los peruanos. Nuestra Universidad ha sabido, pues, erigirse en un referente para el país, y ello, permítanme recalcarlo, no es prerrogativa sino *responsabilidad* que no cabe rehuir ni descuidar» (Mensaje de despedida ante la Asamblea Universitaria de la PUCP, 6 de julio de 2004).

Por último, el motivo que puede haber decidido a Salomón a asumir la presidencia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, en el año 2001, no es solo que quizás ya compartía la convicción de que la ética «abarca de modo indivisible la ética individual y la ética social» sino también un sentido del deber que nace del amor. «[...] la reflexión ética universal no solo me concierne a mí [...]. Mi autorresponsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica» (*Hua*, XLII, p. 476).

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Hans-Otto (1998). *Discussion et responsabilité. 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*. Traducción de Christian Bouchindhomme. París: Cerf.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Giusti, Miguel & Fidel Tubino (eds.) (2007). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Husserl, Edmund (2000[1936]). El origen de la geometría. Traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, corregida por Antonio Zirió Quijano. *Estudios de filosofía*, 4, 33-54.
- Husserl, Edmund (1950-). *Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke*. La Haya-Dordrecht-Nueva York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers-Springer.
- Husserliana*, I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edición de Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Traducción al español: *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos, 1986.
- Husserliana*, III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Reedición de Karl Schuhmann sobre la base de textos de la primera a tercera edición original. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de Antonio Zirió Quijano. México DF: FCE, 2013.
- Husserliana*, IV: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1952. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirió Quijano. México DF: UNAM, 1997.
- Husserliana*, V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1971. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Traducción de Luis E. González revisada por Antonio Zirió Quijano. México DF: UNAM, 2000.

- Husserliana*, VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Husserliana*, VII: *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1956. Traducción al español: *Filosofía primera*. Traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau. Barcelona-Buenos Aires-Caracas: Norma, 1998.
- Husserliana*, VIII: *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserliana*, IX: *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1968. Traducción al español: *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Traducción de Antonio Ziriñ Quijano. México DF: UNAM, 1990.
- Husserliana*, X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1969. Traducción al español: *La fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- Husserliana*, XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Edición de Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana*, XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Edición de Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana*, XXV: *Aufsätze und Vorträge 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. Edición de Thomas Nenon y Hans-Rainer Sepp. La Haya: Martinus Nijhoff, 1986.
- Husserliana*, XXVII: *Vorträge und Aufsätze 1922-1937*. Edición de Thomas Nenon & Hans-Rainer Sepp. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988. Traducción al español: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos [1922]*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona/Iztapalapa: Anthropos/UAM, 2002.
- Husserliana*, XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*. Edición de Ullrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana*, XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Edición de Reinhold N. Smid. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserliana*, XXXIII: *Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Edición de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana*, XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923*. Edición de Berndt Goosens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

- Husserliana*, XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24*. Edición de Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Husserliana*, XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Nueva York: Springer, 2014.
- Husserl, Edmund (1981-). *Husserliana: Edmund Husserl - Dokumente*. La Haya-Dordrecht-Nueva York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers-Springer.
- Husserliana Dokumente*, III: *Briefwechsel*. 10 tomos. Edición de Karl Schuhmann. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Husserl, Edmund (2001-). *Husserliana: Edmund Husserl - Materialien*. La Haya-Dordrecht-Nueva York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers-Springer.
- Husserliana Materialien*, VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Edición de Dieter Lohmar. Nueva York: Springer, 2006.
- Husserliana Materialien*, IX: *Einleitung in die Philosophie 1916-1920*. Edición de Hanne Jacobs. Dordrecht: Springer, 2012.
- Information Philosophie* (2006). Husserl. Einleitung in die Ethik. 1, 90-93.
- Iribarne, Julia (1988). *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Volumen II. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Jonas, Hans (1979a). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Fráncfort del Meno: Insel.
- Jonas, Hans (1979b). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Traducción de David Herr. Chicago: Chicago University Press.
- Jonas, Hans (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de Javier María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- Lerner Febres, Salomón (1968). *La idea del derecho en la filosofía jurídica de Gustavo Radbruch*. Tesis de bachillerato. Facultad de Derecho de la PUCP.
- Lerner Febres, Salomón (1990). Una ética para el tiempo de penuria. *Areté*, 2[número extraordinario], 167-196.
- Melle, Ullrich (2002). From Reason to Love. En John J. Drummond y Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook* (pp. 229-248). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ricoeur, Paul (1985). *Temps et récit*. III. *Le temps réconté*. París: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2012). *Husserl en diálogo, lecturas y debates*. Bogotá-Lima: Siglo del Hombre-Fondo Editorial PUCP.

AMOR Y DIÁLOGO O EL ÁMBITO DEL PENSAMIENTO. ASPECTOS DE LA DIALÉCTICA DE FORMA Y CONTENIDO EN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

João J. Vila-Chá, Pontificia Universidad Gregoriana

Mi intención, en este ensayo¹, es analizar la relevancia de la forma de expresión dialógica en el contexto de la tradición del pensamiento occidental. Como forma literaria, el *diálogo* tiene sus orígenes en Grecia durante el siglo V a. C., habiendo florecido de manera particular durante el siglo que vio la aparición de los escritos filosóficos de autores tales como Jenofonte, Platón e incluso Aristóteles. Etimológicamente, la palabra *dialogos* se refiere a una discusión investigativa, distinta de una simple conversación, o *logos*. En la Edad Media, sin embargo, popularmente se llegó a considerar el *diálogo* como limitado a solo dos personas. Aquí, dado que nos proponemos tomar en consideración varias instancias del pensamiento expresadas en forma dialógica, pretendemos evaluar la importancia de la correlación entre *forma* y *contenido* en la tradición europea. Nuestra principal referencia van a ser los *Dialoghi d'Amore* (*Diálogos de Amor*), uno de los más importantes trabajos filosóficos del Renacimiento europeo, elección que hacemos no solo porque el autor de esta obra particular, Judah Abravanel (León Hebreo), fue un judío portugués que muy probablemente escribió en un italiano incipiente, sino también porque le debemos a un nativo de la «gran Ciudad del Cuzco, cabeza de los Reinos y Provincias del Perú», una de las más importantes traducciones de la obra al español. La traducción apareció por primera vez en 1590 y se mantiene como una de las «obras maestras» de la literatura en español².

¹ Al dedicar este trabajo al doctor Salomón Lerner Febres, rector emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), queremos rendir homenaje a las grandes cualidades y los notables aportes de un gran ciudadano del Perú, un hombre de diálogo que ha dado un formidable testimonio del valor trascendental de la búsqueda de la justicia y la paz, metas que no pueden ser alcanzadas si se las separa de la búsqueda de la verdad y la comunión con los otros.

² La traducción apareció originalmente como *La traduzion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Provincias del Piru. Dirigidos a la Sacra Catolica Real Magestad del Rey don Felipe nuestro señor*. En Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1590. Citaremos la versión castellana del Inca Garcilaso (León Hebreo, 1996) como *Diálogos* y, a continuación y entre corchetes, indicaremos el año y la paginación correspondientes al texto italiano en la versión de Giacinto Manuppella (León Hebreo, 1983).

En lo que sigue, nos concentraremos principalmente en la noción de *diálogo* como una elevada y relevante forma expresiva del pensamiento y la filosofía.

Es bien conocido que los primeros diálogos de Jenofonte y Platón retratan las conversaciones inquisitivas de Sócrates. Los diálogos de Aristóteles, destinados a un público más amplio que sus tratados conocidos, sobreviven solo en fragmentos; el conocimiento que tenemos de ellos se deduce mayormente del método de su más cercano imitador, Cicerón. Típicamente, en la primera etapa del desarrollo del género, un tema es discutido en un escenario histórico, por lo general la Atenas de los días de Sócrates, y un solo interlocutor, usualmente alguien de talento lógico y retórico superiores, casi siempre Sócrates mismo, tiene el control de la discusión (véase Hirzel, 1895, pp. 68-83; asimismo, Gower & Stokes, 1992; Stokes, 1986; Waldenfels, 1961).

Platón no solo introdujo el diálogo filosófico a la historia de la literatura, sino que también condujo el género a su forma más lograda³. Ciertamente, él domina las dos mayores variantes que, como forma literaria, puede tomar el *diálogo*, a saber, la así llamada forma *directa* y la *indirecta*. En la forma *directa*, los participantes de la conversación se enfrentan discursivamente unos con otros por sí solos. La principal característica es la ausencia de casi cualquier *régie* por un narrador y, por consiguiente, la ausencia de comentarios. En la forma *indirecta*, por otro lado, lo que encontramos en el texto es más que nada un reporte de algún evento dialógico que se piensa ha tenido lugar en algún momento del pasado. En la forma *indirecta*, el autor se sitúa a sí mismo en una posición que le permite narrar aspectos relacionados a las circunstancias externas tales como el tiempo y el espacio en los que ocurre el diálogo «real».

En los diálogos platónicos, la forma *indirecta* toma mayormente la forma de un diálogo dentro del diálogo. En el *Protágoras*, por ejemplo, Sócrates se encuentra con un amigo que le pregunta dónde ha estado. La respuesta es simple y directa: con Protágoras. Esto es suficiente para motivar al amigo a rogarle a Sócrates que le cuente algo sobre ese encuentro. Sócrates acepta el desafío y ofrece un relato de ese encuentro. El *Fedón* es una obra construida sobre la base de una conversación entre Equócrates y Fedón. Equócrates le pregunta a Fedón por las últimas horas de Sócrates, justo antes de ser ejecutado, y Fedón procede a describir con todo detalle los eventos que sucedieron en esas fatídicas horas. La misma aproximación puede apreciarse en el *Banquete*, donde los diálogos mismos son narrados por Apolodoro, quien se dirige a un amigo suyo cuyo nombre no conocemos. Pero Platón usa también la forma del diálogo *directo*. El valor de esta aproximación se expresa en boca

³ Sobre el uso platónico del diálogo como método filosófico y literario, véase Arieti (1991), Eckstein (1968), Gadamer (1980), Vrettos (1985).

de Euclides en el diálogo *Teeteto* (143b-c). Pero incluso usando la forma *directa* del diálogo, Platón logra poner ante los ojos del lector las circunstancias más destacadas e importantes en las que sucede la conversación filosófica. Así ocurre, por ejemplo, en el *Critón*, donde Critón intenta convencer a Sócrates, justo antes de su ejecución, de escapar, o en el *Eutifrón*, diálogo construido como una conversación entre Sócrates y Eutifrón que se da después de un encuentro fortuito en la entrada de la corte de justicia. Sócrates dice que está ahí porque ha sido acusado por el crimen de corromper a la juventud de Atenas, mientras que Eutifrón dice que él está ahí para llevar a juicio a su padre por asesinato. Dado que es, por profesión, un intérprete de la religión, un «teólogo», Eutifrón asegura tener una intuición especial de lo que es bueno y malo, y cree saber que actúa de acuerdo con el espíritu de la verdadera piedad. Como es de esperar, este es el momento que Sócrates aprovecha para pedirle a su interlocutor que dé una definición de la «esencia» de la piedad.

En el *Fedro* —uno de los más grandiosos diálogos de Platón y del cual podemos decir que, junto con el *Banquete*, es crucial para la comprensión de la idea platónica del amor—, tenemos una conversación entre Sócrates y Fedro mientras caminan a lo largo del Iliso hasta que se sientan bajo la sombra de un plátano. Según el análisis de Reginald Hackforth (1976, p. 9), el propósito del diálogo es triple: (1) justificar la actividad filosófica, en el sentido dado a la palabra por Sócrates y Platón, como el verdadero cultivo del alma (*psyches therapeia*), en contraste con las falsas pretensiones de la retórica contemporánea de proveer dicho cultivo; (2) hacer propuestas para una reforma de la retórica, que debería servir a los fines de la filosofía y adoptar su método; y (3) anunciar un método especial de filosofía —el método «dialéctico» de *unión y separación*— y ejemplificar este método tanto de forma positiva (en los dos discursos de Sócrates) como negativa (en el discurso de Lisias).

Sin embargo, el verdadero y más prominente tema del *Fedro* es el *amor*. El *amor*, ciertamente, es el tema de los tres discursos: el discurso de Lisias, el primer discurso de Sócrates y su «palinodia» (Hackforth, 1976, p. 10). Incluso en la última parte del diálogo, donde el tema parece ser la inferioridad de los libros y la escritura en general frente al pensamiento puro, así como la inferioridad de la lectura frente al razonamiento, y de la retórica frente a la dialéctica, el amor permanece como la fuerza conductora. Con su exaltación de la palabra oral sobre la escrita (*Fedro*, 274c-278b), Platón subraya el hecho de que la búsqueda de la verdad debe ser el esfuerzo conjunto de dos mentes: la del maestro (o *guía*) y la del *discípulo*, donde el amor del uno hacia el otro está enraizado en el amor compartido por la verdad, la belleza y el bien, esto es, una búsqueda común de la *Filo-Sofía*. Esto ya había sido aclarado por medio del gran *mythykos hymnos* a Eros, donde Sócrates utiliza la asombrosa expresión *paiderastesantos meta philosophias* (249a), una frase cuyo completo significado

nos es dado a entender por medio de la imagen de un amante y su amado haciendo crecer juntos nuevamente las alas del alma que habían perdido tras la encarcelación en el cuerpo.

Para Platón, por tanto, la filosofía es *amor*, es decir, la apasionada entrega y devoción a una misión en la cual la necesidad más profunda del alma encuentra su realización «normal». El conocimiento del verdadero Ser, de todas las Ideas en las que la Idea suprema, la Idea del Bien, se manifiesta, es el objetivo de aquella parte del alma que Platón llama *nous* en el *Fedón* y que en los libros VI-VII de la *República* denomina *noesis*. En el *Fedón*, no obstante, el punto central es más bien que el *nous* no puede ser interpretado como mero *intelecto*, divorciado de la pasión y el deseo (como una lectura superficial podría llevarnos a suponer); por el contrario, él es la razón o el pensamiento movidos por el deseo, deseo del alma de aquello a lo cual es afín, es decir, el deseo de conocer y disfrutar del objeto que le es apropiado en una completa unión, la misma que todos los grandes místicos en todas las culturas siempre han buscado describir. Según Platón, sin embargo, tal deseo puede describirse mejor en términos de un imaginario sexual, tal como él hace precisamente no solo en el *Fedro*, sino también en otras obras donde el aspecto místico de la filosofía aparece como más prominente, a saber, en el *Banquete* y la *República* (Hackforth, 1976, pp. 10-11)⁴.

El *Fedro* tiene solo dos personajes: Sócrates y Fedro. Esto no es inusual porque, excepto en los casos del *Protágoras* y el *Banquete*, es una práctica común para Platón trabajar con máximo tres personajes en el cuerpo del diálogo (así, por ejemplo, Sócrates, Simias y Cebes en el *Fedón*; Sócrates, Glaucón y Adimanto en la *República*; Sócrates, Teodoro y Teeteto en el *Teeteto*), aunque haya con frecuencia algunos otros en las escenas introductorias o que ocasionalmente aparezcan luego (Hackforth, 1976, p. 12). En el *Fedro*, Fedro no es retratado en colores muy vívidos, debido, sin duda, a que es suficientemente familiar para los lectores de Platón por su aparición en el *Banquete*⁵. Sócrates, por su parte, aparece siempre en el retrato platónico con

⁴ Hackforth muestra que es precisamente debido a la ignorancia de esta verdad en la retórica que Platón está tan insatisfecho con ella. Aunque pretende ser un medio para la educación, la retórica no tiene un concepto coherente de lo que ella propiamente es. Tanto maestros como alumnos de retórica se alimentan de *trophe doxaste*, algo que Sócrates proclama, rechazando el inservible e inalcanzable conocimiento de los socráticos a favor de la opinión útil sobre asuntos públicos. En otras palabras, Platón claramente condena a la retórica tal como él la vio practicada. De hecho, dado que no conoce la dialéctica, que es el principal método de la filosofía, la retórica es incapaz de alcanzar el nivel de un verdadero *texto*, así como el de un *arte* verdadera. Aun así, debido a que se basa en el conocimiento de la psicología, la retórica puede ser para Platón una verdadera *techné*.

⁵ Léon Robin pinta la siguiente imagen de Fedro: «Preocupado por su salud, atento a su higiene, con plena confianza en los teóricos de la medicina así como de la retórica o la mitología, curioso por saber, pero desprovisto de juicio, superficial en su curiosidad e ingenuo en la expresión de sus sentimientos,

algunos rasgos familiares: «Es pobre, va descalzo, tiende a autodepreciarse y a mostrar un respeto burlón por las personas de prestigio, es cortés y animado, propenso a juegos de palabras (235e, 238c, 244c, 252b), está ávido de discusión, pero es consciente de su propia ignorancia, incluso en torno al tema del Amor (235c), tema sobre el que, en otro contexto (*Banquete*, 177d, 198d), se proclama un experto» (Hackforth, 1976, p. 13).

Volvamos ahora la mirada a los *Diálogos de Amor* de León Hebreo (Judah Abravanel), una obra que, como ya se ha dicho, es parte no solo del Renacimiento europeo, sino que sigue estando profundamente conectada con la historia literaria del Perú⁶. En términos de nuestra problemática, nos parece particularmente relevante admitir el hecho de que León Hebreo heredó la leyenda del poeta Estesícoro directamente del *Fedro* (véase Zimmels, 1886, p. 75). En los *Diálogos de Amor* hay un momento en el que la conversación entre la pareja (Filón y Sofía) sigue el intento de Filón de responder al pedido de Sofía: que le hable, específicamente como filósofo, sobre los *efectos del amor*. Sofía insiste en que lo que quiere de Filón es propiamente una *teoría del amor*, pues parece percibir que lo que su compañero busca de ella en la conversación es, más bien, la *práctica del amor*. De ahí, el siguiente comentario:

¿[N]o ves que lo que yo quiero de ti es la teórica del amor y lo que tú quieres de mí es la práctica de él? Y no puedes negar que siempre debe preceder el conocimiento de la teórica al uso de la práctica, porque en los hombres la razón es la que endereza la obra. Y habiéndome tú dado alguna noticia del amor, así de su esencia como de su comunidad, parecería que faltaba lo principal si faltase el conocimiento de su origen y efectos. Así que, sin poner dilación, debes dar perfección a lo que has comenzado y satisfacer a este residuo de mi deseo. Porque si, como dices, me amas rectamente, debes amar al ánimo más que al cuerpo. Por tanto, no me dejes irresoluta de tan alto y digno conocimiento, y si quieres decir verdad, concederás que en esto consiste tu obligación juntamente con la promesa. De manera que primero te toca a ti hacer la paga, y si la mía no sucediere, entonces te podrás quejar con mayor razón (1996, p. 267 [1983, pp. 172-173]).

Confrontado con esta enfática y demandante manifestación del propósito de Sofía, Filón admite su incapacidad para resistirse. Después de todo, él es el amante y ella la amada, y él reconoce que a ella le corresponde ordenar y a él simplemente obedecer. Él piensa que ya había aceptado dar tal «servicio» a Sofía, pero su problema

admirador ferviente de las personas catalogadas y consagradas como prestigiosas» (citado en Hackforth, 1976, p. 13).

⁶ Para un estudio completo de este autor, véase Vila-Chá (2006).

real es que no puede decidir si debe hablar del amor con alabanzas o con reproches, precisamente porque está experimentando en sí mismo tanto la grandeza del amor, que obviamente merece alabanza, como su cruel ferocidad, particularmente en su caso, lo cual, naturalmente, según el autor, merece reproche:

No te puedo resistir, ¡oh, Sofía! Cuando pienso haberte atajado todos los caminos de la huida, te me vas por nueva senda. Conviene, pues, hacer lo que te place; y la principal razón es que yo soy amante y tú amada: a ti toca darme la ley, y a mí guardarla con ejecución. Y ya querría yo servirte en esto y decirte, pues te agrada, alguna cosa del origen y efectos del amor; sino que no sé resolverme de qué manera haya de hablar de él, o loándole, o vituperándole. Del loor es digna tu grandeza, y del vituperio su feroz operación, mayormente contra mí (1996, p. 267 [1983, p. 173]).

Sofía responde luego con una sencillez tan encantadora como exigente: ¡«Di la verdad, sea en loor o en vituperio, que no puedes errar (*Di' pur il vero, sia in laude o in vituperio, ché non puoi errare*)!»). Para Filón, alabar al que causa un mal es ciertamente incorrecto, pero, por otro lado, también tiene miedo de «vituperar al poderoso». El hombre está verdaderamente perplejo y no sabe qué curso de acción debería tomar. Sofía lo anima a que sea fiel a la verdad («Menos mal es siempre lo verdadero que lo falso»), pero él prefiere una aproximación más «prudente»: «Menos malo es siempre lo seguro que lo peligroso». Sofía, sin embargo, lo presiona aún más cuando de plano le pregunta: «¿Eres filósofo y has miedo de decir la verdad?». Sin duda, presentarse como filósofo y tenerle miedo a la verdad no es algo que pueda lograr ganar la simpatía de la otra persona. Propiamente hablando, y como Filón mismo declara, su problema no es el miedo a decir la verdad, sino más bien el miedo a la herida que puede hacerse él mismo al decirla («No temo decir la verdad, sino el daño que por haberla dicho me pueda suceder»). Aunque ya está profundamente herido, como dice Sofía, por las lanzas del amor («Estando tú tan asaetado del amor como dices, ¿qué otro miedo le has? ¿Qué mal te puede hacer que ya no te haya hecho? ¿Y en qué puede ofenderte que ya no te haya ofendido?»). Filón le teme al castigo añadido que el dios del amor podría darle; como le dio a Homero, quien, por cantar en detrimento del amor, perdió la vista. Sofía intenta calmarlo diciendo que no tiene nada más a qué temerle porque el amor ya lo ha cegado («ya el amor, sin haber tú dicho mal de él, te la ha quitado [la vista]; que poco ha pasaste por aquí con los ojos abiertos y no me viste»), afirmación con la cual se refiere al hecho de que, al comienzo del tercer diálogo, Filón no la había reconocido. Más aún, ella llega al punto de decirle que, si hubiera necesidad de ello, en el caso de que él se diera cuenta de que la ira del dios se ha volcado hacia él, siempre podría retirar sus palabras y pedir perdón:

«y si vieres que se indigna contra ti, desdecirte has de lo que hubieres dicho y pedirle has perdón» (1996, pp. 268-269 [1983, pp. 173-174]). Y este es precisamente el momento en que Filón, en palabras que remiten claramente a Platón, le cuenta a Sofía la vieja historia de Estesícoro:

Cantó contra el amor de Paris y Helena, vituperándolo; y, habiendo recibido la misma pena de Homero, que perdió la vista, reconociendo la causa de su ceguera, la cual no conoció Homero, se rescató en continente haciendo versos contrarios a los primeros, en favor de Helena y de su amor, por lo cual súbitamente le restituyó el Amor la vista (1996, p. 269 [1983, p. 174]).

El pasaje correspondiente de Platón es el siguiente:

Privado [Estesícoro] de sus ojos, por su maledicencia contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que, a fuer de buen amigo de las Musas, la descubrió e inmediatamente compuso:

*No es cierto ese relato;
ni embarcaste en las naves de firme cubierta
ni llegaste a la fortaleza de Troya.*

Y nada más que acabó de componer la llamada «palinodia», recobró la vista (*Fedro*, 243a5-b3)⁷.

Lo que aquí nos interesa es, pues, advertir que los dos pasajes son esencialmente idénticos; la única diferencia es que la formulación de León Hebreo es más elaborada que la de Platón mismo. Tanto Sócrates como Filón expresan un deseo común: ser más inteligentes que Estesícoro y Homero para así evitar el terrible castigo de quedarse ciegos. Dice Sócrates: «Yo voy a intentar ser más sabio que ellos, al menos en esto» (*Fedro*, 243b3-4)⁸. Y Filón hace eco del mismo propósito casi palabra por palabra cuando dice: «en esto quiero ser más sabio que lo fueron ellos dos»⁹.

⁷ El pasaje citado de Estesícoro es el fragmento 32.

⁸ El pasaje continua de la siguiente forma: «Por tanto, antes de que me sobrevenga alguna desgracia por haber maldicho del Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza» (243b4-7).

⁹ El pasaje es el siguiente: «Sofía —Ya puedes decir lo que se te antojare, que, según veo, bien sabes el modo de rescatarte como Estesícoro. Filón —No quiero experimentarlo, porque sé que contra mí será el amor más riguroso que lo fue contra él; porque los yerros de los propios siervos acarrearán mayor furia y provocan a mayor crueldad a sus señores. Pero en esto quiero ser más sabio que lo fueron ellos dos. Al presente hablaremos con toda veneración de su origen y antigua genealogía; pero de sus efectos, buenos y malos, por ahora no te diré cosa alguna. De manera que ni tendré ocasión de loarle por miedo, ni de vituperarle con atrevimiento» (*Diálogos*, p. 269 [p. 174]).

Por tanto, estamos de acuerdo con Bernhard Zimmels en la afirmación de que León Hebreo debe haber tenido acceso al *Fedro* de Platón y debe haber hecho un uso directo del diálogo¹⁰.

Tanto el *Fedro* como los *Diálogos de Amor* defienden la idea de que los efectos positivos del amor tienen una ventaja que los distingue por sobre aquellos que pueden ser considerados negativos. En efecto, tanto Platón como León Hebreo parecen presentar los aspectos negativos y «peligrosos» del amor solo con la intención de subrayar la otra cara de la moneda. Si en el *Fedro* Platón interpreta sus propios discursos críticos sobre Eros como un «crimen» contra los dioses y, por tanto, como teniendo que ser necesariamente reemplazados por discursos elogiosos, así también León Hebreo proclama que «si la verdad antes que la pasión gobierna mi discurso, encontraré más efectos dignos de elogio que de vituperio; y no solo serán mayores en número, sino que su bondad excederá la maldad de los efectos nocivos» (1937, p. 237).

Antes de regresar a los *Diálogos de Amor* para una referencia final, hay que darle una rápida mirada a la transformación del *diálogo* como forma literaria de expresión durante la Edad Media. Se trata, naturalmente, solo de un comentario general, pero una de las primeras constataciones que debemos hacer es que casi mil años después de la condena de Agustín al diálogo ciceroniano, fue Petrarca quien, con su *Secretum*, hizo que regrese a circulación una vez más, si no su forma, al menos el espíritu del diálogo antiguo (Petrarca, 1978, 1989, 1993). El *Secretum* puede ser descrito como un intercambio, parecido al soliloquio, entre la personalidad literaria del autor y su conciencia agustiniana (Marsh, 1980, p. 4)¹¹. No obstante, la defensa de Petrarca de un retorno al ideal ciceroniano de una discusión libre está todavía atada a las formas medievales de pensamiento y expresión, y el «escenario atemporal» en el que transcurre el *Secretum* lo priva de las dimensiones sociales e históricas que habrían de ser tan esenciales para el diálogo humanístico (1980, p. 11). Paradójicamente, el título mismo de Petrarca, *Secretum*, es una poderosa indicación de que él entendía su propio trabajo como un soliloquio, que Agustín consideró de hecho como la más alta forma del diálogo. La primera escena del *Secretum* presenta el escenario atemporal de un debate interior como el de los *Soliloquios* de Agustín o el de la *Consolación*

¹⁰ «Auch den platonischen Dialog Phädrus, welcher c. 244 ff. von der Liebe handelt, benutzte Leo im Einzelnen. Er citirt [sic] aus demselben bei Gelegenheit die Erzählung (c. 243) von dem Dichter Stesichorus aus Himera auf Sicilien (gegen 612) und seiner PALINODIA, dem Widerruf seines Gesanges „Paris und Helena“» (Zimmels, 1886, p. 75). Véase, igualmente, Gelb (1983, pp. 74-75).

¹¹ Según Marsh (1980), el retorno al modelo clásico no pudo obviar la figura del Gran Padre de la Iglesia, esto es, el que antes había prohibido su camino hacia él. De hecho, Francesco Petrarca enfrenta abiertamente los obstáculos puestos por la figura de San Agustín. En realidad, fue de un modo similar que más adelante algunos humanistas del Renacimiento, hombres como Poggio y Valla, indirectamente habrían de conectarse con la figura de Agustín en las polémicas incluidas en los otros diálogos.

de la filosofía de Boecio. El *Secretum* presenta un intercambio dramático entre la personalidad literaria de Petrarca, «Franciscus», y su representación de Agustín, «Augustinus», en una simbólica confrontación entre, por así decirlo, el despertar de la modernidad del autor y la condena agustiniana a la forma clásica del diálogo. La obra consiste en tres libros de conversaciones sucesivas entre Franciscus y Augustinus con la Verdad de pie junto a ellos como un testigo silencioso. En el primer libro, Augustinus reprocha a Franciscus por no contemplar su mortalidad, ya que la meditación sobre la muerte es el mejor remedio para la angustia. En el segundo libro, Augustinus examina la conciencia de Franciscus de acuerdo con el esquema medieval de los siete pecados mortales. En el tercer libro, Franciscus se defiende de la acusación de Augustinus de que él está atado por las cadenas terrenales de su amor por Laura y su amor por la gloria. El diálogo termina sin lograr una reconciliación entre los dos interlocutores (p. 15).

El *Secretum* tiene una finalidad terapéutica: el diagnóstico y la cura de la enfermedad de Franciscus. La voz de Augustinus es la «voz humana» con la que la Verdad intenta comunicarse a Franciscus. En lugar de hacerle caso a la Verdad, como la voz magistral de la inamovible sabiduría divina, Franciscus conversa y discute con Augustinus, un interlocutor de comparable experiencia humana y, tal como la Verdad lo llama, «el mejor médico de las pasiones que él mismo ha conocido (*passionum expertarum curator optime*)». El *Secretum* está especialmente en deuda con las *Confesiones*, en tanto registro de la experiencia humana, incluso si Petrarca ve su diálogo no como una oración a Dios, sino como una «conversación con un amigo (*familiare colloquium*)» (pp. 17-18). A pesar de que el *Secretum* contiene muchos elementos medievales, como la figura de la Verdad, puede decirse que el diálogo ya es moderno en su tono, específicamente, si consideramos que a la dualidad agustiniana y escolástica entre autoridad y razón, Petrarca añade la *experiencia* como un tercer elemento con el que todos debemos lidiar (p. 19). La idea principal parece clara: el desencuentro entre *doctrina* y *experiencia* invalida cualquier sistema de enseñanza. Según Petrarca, la función del *diálogo* es inseparable del método basado en la confrontación de diversos puntos de vista para hacer posible la búsqueda de verdades más elevadas. Y si por un lado la figura del Augustinus que encontramos en el *Secretum* insiste siempre en la existencia de una eterna y unitaria *verdad*, por otro lado, parece que en realidad la especificidad de la Verdad como personaje en el diálogo es inseparable de su silenciosa presencia en el debate. Como ha demostrado Marsh, el *Secretum* de Petrarca anticipa el ideal de libertad en la discusión que llegará a ser dominante en los diálogos humanistas del *Quattrocento* (pp. 22-23; sobre el *Secretum* y sus significados, véase Baron, 1985; Caputo, 1987; Giuliani, 1977; Martinelli, 1982; Tateo, 1965).

En términos históricos, sin embargo, no fue sino hasta la aparición, en 1401, del primer volumen de los *Dialogi ad Petrum Histrum* de Bruni (1994), obra que claramente anuncia su deuda con las nociones ciceronianas de debate, que llega a emerger la forma dialógica que se convertiría realmente en típica del *Quattrocento*. Leonardo Bruni rompió con los modelos medievales del soliloquio agustiniano, la consolación boeciana y las disputas escolásticas y, por tanto, abrió el camino a la forma del diálogo típico del *Quattrocento* italiano con su notable difusión y diversidad (véase Fubini, 1992; Trovato, 1985). El modelo ciceroniano adoptado por Bruni fue luego retomado y elaborado por tres humanistas —Poggio, Valla, y Alberti— en la primera mitad del siglo XV¹². El hecho relevante es que todos estos autores llegaron a desarrollar y aprovechar al máximo el nuevo entusiasmo humanista por el debate en el examen de las cuestiones morales. Efectivamente, fueron ellos en su mayor parte los que establecieron el modelo ciceroniano adoptado por Bruni como la tradición dominante (Marsh, 1980, p. 5)¹³.

Pero otros humanistas —como fue manifiesto en el caso de las obra latinas de Alberti— tendieron a considerar a Luciano, el autor de diálogos satíricos y mitológicos, como un modelo para la imitación; otros no dejaron de ser seguidores de las diversas tradiciones griegas entonces accesibles tanto en el original como en su traducción al latín. Una verdadera síntesis de las tradiciones prominentes en la literatura del *Quattrocento*, cuya procedencia es tanto griega como latina, surge tardíamente en el siglo con algunas de las obras del humanista napolitano Giovanni Pontano, un autor que es muy relevante para la comprensión del contexto cultural en el que León Hebreo produciría su propia obra. En realidad, fue en el *Cinquecento* que el desarrollo del diálogo como forma literaria comenzó a imponerse mayormente al norte de los Alpes, particularmente con la aparición de los *Coloquios* de Erasmo de Róterdam (1997)¹⁴. Por otro lado, los diálogos vernáculos (*volgare*) del *Cinquecento* italiano, como el *Asolani* de Pietro Bembo (1505, 1954) y el *Courtier* de Baldassare Castiglione (1947, 1959), merecen ser recordados por el gran avance que representan en el proceso de llevar al centro de la conversación intelectual la influencia

¹² Poggio, Valla, y Alberti fueron servidores, como lo fue Bruni, en la Curia Romana. Con respecto al papel de la Curia Romana en el Renacimiento, véase D'Amico (1983), Grafton (1993), O'Malley (1981).

¹³ Según Marsh, en la segunda mitad del siglo XV, la tradición ciceroniana —representada mayormente por humanistas como Platina, Campano y Landino— no comparte el mismo espíritu de controversia y polémica característico de la primera fase. Podría decirse que esto explica, hasta cierto punto, por qué un pensador como Pico della Mirandola hizo tan poco uso de las ambivalencias de la forma dialógica.

¹⁴ Es importante notar aquí el hecho de que Erasmo fue también receptor de importantes influencias dentro del propio movimiento del Renacimiento italiano, en particular a través de las lecturas de Giovanni Pontano, el gran humanista napolitano. Sobre la relación entre Erasmo de Rotterdam y el Renacimiento italiano, véase D'Ascia (1991), De Nolhac (1925), Nulli (1955), De Pina Martins (1989), Seidel Menchi (1987).

civilizadora de las mujeres, algo que parece haber sido completamente excluido de los círculos humanistas del *Quattrocento* (Marsh, 1980, p. 5)¹⁵.

El redescubrimiento renacentista tanto del tipo de diálogo *platónico* como del *ciceroniano* es sumamente relevante para la *comprensión* de la evolución de la cultura europea. Este redescubrimiento del *diálogo* constituye un importante aspecto de un proceso más amplio de ruptura que tiene lugar con la aparición del Renacimiento en relación con el mundo de la Edad Media. Se desarrolla una nueva *Weltanschauung*, cuyo centro es la noción del *valor individual del hombre*. Según Ernst Cassirer, se trata de un proceso de liberación mediante el cual el *hombre* es fundamentalmente visto madurando en su propia autoconciencia (Cassirer, 1963)¹⁶. La jerarquía de sangre es reemplazada por una nueva jerarquía, una mucho más flexible, basada en principios como los de *dignitas* y *virtù*. Los diálogos del Renacimiento son testigos, por ende, de un nuevo sistema cultural sostenido sobre nuevos principios de valoración y atribución de significado. La nueva situación cultural propia del Renacimiento no puede ser separada de una transformación cultural que tiene lugar a un nivel semiótico, como puede observarse en la transformación misma por la que pasaron nociones tales como las de *lectura*¹⁷. Siguiendo a Iurii M. Lotman, podemos decir también que el Renacimiento trae a la luz una nueva experiencia en la cual el acto de leer tiende a ser «no [...] acumulación cuantitativa de textos leídos, sino profundización de un texto, penetración continua y reiterada en su estructura» (Lotman, 1973a, citado en Soria Olmedo, 1984, p. 52). De ahí el acceso privilegiado a la posibilidad del *diálogo* como el vehículo más conveniente para el intercambio de opiniones¹⁸.

La proliferación de las formas dialógicas durante el Renacimiento también puede ser explicada por medio de las categorías aplicadas al estudio de la novela por Mikhail Mikhailovich Bakhtin, el gran pilar de la escuela rusa de análisis literario. Según Bakhtin,

la novela es la expresión de la conciencia lingüística galileana que ha renunciado al absolutismo de una lengua como único centro semántico-verbal y que reconoce la pluralidad de las lenguas nacionales y (sobre todo) sociales, susceptibles de convertirse en «lenguas de la verdad» además de ser lenguas relativas, objetivadas y limitadas de grupos sociales, profesiones y usos corrientes. La novela presupone la descentralización semántico-verbal del mundo ideológico, una cierta precariedad lingüística de la conciencia literaria que ha perdido el medio indiscutible y unitario del pensamiento ideológico (1979, pp. 174-175, citado en Soria Olmedo, 1984, p. 53).

¹⁵ Con respecto a la situación cultural de las mujeres en el *Quattrocento*, véase King y Rabil (1983), y Brown y Davis (1998).

¹⁶ Con respecto al yo y su representación en la Modernidad temprana, véase Dupré (1993).

¹⁷ Sobre la noción de lectura en el Renacimiento, véase Milde (1988), Aquilon (1988), Bec (1984) Grafton, (1997) Grendler, (1995).

¹⁸ Para una apreciación de la gran contribución hecha por este importante representante de la escuela semiótica de Moscú-Tartu, véase Lotman (1973b, 1974, 1990).

Esta cita nos permite entender la forma del diálogo del Renacimiento en su cabal significado e historicidad. Como tal, el diálogo representa una nueva fragmentación del absolutismo lingüístico y una concomitante descentralización semántico-verbal del mundo, que vemos en acción no solo en la forma histórica de la novela, sino también particularmente en el ascenso de lo *volgare* a un modo privilegiado de expresión¹⁹. Gracias al *diálogo*, se introducen nuevas formas dramáticas de representación mediante un dispositivo de elección que permite la expresión de esas nuevas *lenguas de verdad* de las cuales habla Bakhtin. Y es precisamente esta nueva perspectiva la que hace posible el surgimiento de una teoría del diálogo que, como escribe Benedetto Croce, funciona «como representación de la vida del pensamiento, de los tránsitos de la verdad entre contrastes e intentos sucesivos, entre esbozos y errores, distinguiéndose de la representación de la verdad única y segura, definitiva y estática» (1958, p. 124; véase Soria Olmedo, 1984, p. 53). En otras palabras, el diálogo aparece en el Renacimiento como correspondiendo a una nueva *forma de verdad* cuyo autoconocimiento incluye su propia sumisión a las contingentes variaciones de la historia. Esta nueva posibilidad de presentar la verdad de manera dinámica a través de la forma dialógica brota primeramente no de la voluntad de los individuos, sino del surgimiento de una nueva *visión del mundo*.

Como se mencionó anteriormente, la *Weltanschauung* del Renacimiento está centrada en la noción de que cada individuo lleva consigo una verdad íntima que lo hace capaz de confrontar, cara a cara, la verdad presente en otros individuos. Por consiguiente, el surgimiento del diálogo como una forma importante de expresión, en dicho contexto, no es un hecho que deba ser principalmente entendido en y por sí mismo, sino más bien en relación con la aparición de otro importante hecho cultural, a saber, el surgimiento del *interlocutor* como un sujeto dotado de una *interioridad* que él o ella está siempre dispuesto a expresar sin importar las circunstancias (véase Soria Olmedo, 1984, pp. 53-54)²⁰.

En el marco de esta apertura hacia una mejor comprensión teórica de la cuestión, y antes de concluir con una referencia final a León Hebreo, dirijamos la atención a algunas manifestaciones tópicas del género dialógico en el Renacimiento. Ante todo, debemos referirnos de nuevo a los diálogos escritos por Giovanni Pontano (1429-1503), que se hallan entre las más originales creaciones en la literatura del *Quattrocento*. Ellos representan la confluencia y culminación de varias tradiciones

¹⁹ En relación con el ascenso del *volgare* al estatus de lenguaje literario y la concomitante *questione della lingua*, véase Hainsworth (1988) y Travi (1984).

²⁰ Con respecto a la importante contribución de Mikhail Bakhtin al campo de la crítica y el análisis literario, y a su legado en el área del principio dialógico, véase, en particular, Bakhtin (1990, 1984, 1981) y Todorov (1981).

del diálogo del *Quattrocento* y, al mismo tiempo, apuntan hacia el desarrollo ulterior que tendrá lugar en el siguiente siglo, particularmente —como se ha visto— en los diálogos escritos por Erasmo de Róterdam. En términos generales, podemos afirmar que al combinar elementos platónicos, ciceronianos y lucianescos, entre otros, los diálogos de Giovanni Pontano nos presentan una «evocación dramáticamente sugerente y muchas veces poética» de la Academia Humanística de Nápoles durante la última parte del siglo XV. Como señala Marsh, «el deleite inventivo [de Pontano] que se vale de interludios líricos y cómicos, así como de las correspondientes variaciones poéticas y coloquiales de un latín rico en neologismos y matices» transforma el género dialógico del Renacimiento en «una imaginativa obra de arte» (1980, p. 100).

El último diálogo de Pontano, el famoso *Egidio*, se erige como la culminación de la tradición del diálogo humanista del *Quattrocento*²¹. Compuesto un siglo después de que el *Dialogus* de Bruni ofreciese una imagen de la gran emoción intelectual propia de las discusiones de la *Accademia* de Florencia, el *Egidio* de Pontano hace una evocación de esa «plácida reunión académica» tan típica de los diálogos del *Quattrocento*. Como testamento literario y espiritual de Pontano, el *Egidio* nos brinda una verdadera apoteosis de clasicismo en una reunión especial de la Academia Napolitana. Críticamente importante, sin embargo, es el hecho de que, a lo largo de sus variadas discusiones, este diálogo constituye un claro intento de reconciliar las principales fuerzas en juego en los diálogos humanísticos más tempranos del *Quattrocento*. Movido, como está, por un ideal de «pía erudición», que él llama *Filosofía Latina*, Giovanni Pontano nos introduce a una combinación agustiniana de religión y retórica, junto con elementos heredados de la filosofía aristotélica y la elocuencia ciceroniana (p. 101). Por consiguiente, podemos decir que, entre la aparición del primer diálogo de Bruni en 1401 y el último de Pontano en 1501, lo que tenemos es una historia de cómo los humanistas italianos consiguieron no solo revivir el modelo ciceroniano, sino también complementarlo con elementos de otras tradiciones, particularmente las derivadas de los diálogos socráticos de Platón, del *Simposio* de Jenofonte, de otros escritores (tanto griegos como latinos) y de los diálogos cómicos de Luciano (pp. 5-6).

Las tradiciones ya mencionadas, pero particularmente la platónica, constituyen en el Renacimiento un fuerte complemento a la tradición ciceroniana del diálogo *humanista*. Elementos de todas las tradiciones pueden ser observados en las obras de humanistas tales como Poggio, Valla, Alberti, Pontiano y, por supuesto, al menos hasta cierto punto, en «nuestro» León Hebreo. La característica más típica de los diálogos de Cicerón es, de hecho, el examen retórico de las doctrinas colocadas dentro

²¹ Probablemente, en términos cronológicos y temáticos, el *Egidio* constituye el testamento literario de Giovanni Pontano, cerrando la era del diálogo del *Quattrocento* (véase Marsh, 1980, p. 8).

de un marco histórico. Dichos diálogos son de naturaleza ecléctica y se interesan principalmente por preguntas *éticas*; las discusiones retratadas son serias y puestas en relación a una coyuntura particular. Los diálogos ciceronianos también se distinguen por el hecho de que presentan la indagación filosófica en el interior de un marco de retiro sosegado, en el que los interlocutores son casi invariablemente cultivados hombres de negocios, gente para quien la participación en tales discusiones teóricas aparece como un complemento a su actividad rutinaria (p. 8). Por otro lado, en obras tales como *De oratore*, *De re publica*, *Cato Maior de senectute*, o *Laelius de amicitia*, Cicerón elige interlocutores de generaciones más jóvenes, para así dar un aire de autoridad al desarrollo mismo de la discusión. Dicha *autoridad* no es, propiamente, heredada de las nociones griegas de erudición y cultura, sino que más bien se deriva de la *experiencia cívica* de los romanos y del correspondiente peso dado a principios tales como la *dignidad moral* (p. 8)²².

Lo que desearíamos enfatizar, para finalizar, es el hecho de que los *Diálogos de Amor* de León Hebreo aparecen en el contexto del Renacimiento europeo como un interesante ejemplo de lo que ya ha sido llamado el *diálogo didáctico*, un género que se remonta a Cicerón y sus obras dialógicas. Un ejemplo de ello es el *De partitione oratoria*, un diálogo entre Cicerón y su hijo sobre asuntos de retórica. O, mejor aún, el *Laelius de amicitia*, diálogo en el que Lelio instruye a sus hijos políticos Escévola y Fannio sobre cuestiones relacionadas con el tema de la *amistad*, su esencia, su constitución y las reglas que deben ser observadas (véase Cicerón, 1990a, 1983, 1990b). En esta obra, al igual que Filón en los *Diálogos de Amor* de León Hebreo, Lelio es presentado por Cicerón de tal manera que parece casi forzado a responder a las preguntas hechas por Fannio, el personaje en el diálogo que más claramente representa o personifica, como Sofía en los *Diálogos*, el deseo de conocimiento. Notamos, por ejemplo, que el tercero de los *Diálogos de Amor* está magníficamente estructurado en torno a las cinco preguntas que Sofía plantea desembarazadamente sobre los *orígenes del amor*:

Yo te agradezco el ofrecimiento y te ofrezco la intercesión; y porque el día no se nos vaya en palabras, di si nació, cuándo nació, dónde nació, de quién nació y para qué nació este fuerte y diestro, antiguo y famosísimo señor (1996, p. 271 [1983, p. 175]).

²² Siguiendo a Marsh, podemos decir también que la forma neo-ciceroniana del diálogo encontró en el Renacimiento su forma más avanzada de la mano de autores tales como Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla y Leon Battista Alberti. Bruni y Alberti son probablemente los dos más destacados representantes del humanismo tal como se dio en Florencia en la primera parte del siglo XV. Sus diálogos más importantes son un examen de los problemas seculares que plantea el canon presentado por Cicerón en *De oratore*. Poggio y Valla, de otro lado, hacen eco de una manera especial de su propia experiencia en la Curia Romana, lo cual puede apreciarse, por ejemplo, en la manera y la frecuencia con que sus diálogos formulan preguntas relativas a la religión y la autoridad eclesiástica.

No estamos diciendo aquí que no hay diferencias entre *De amicitia* y los *Diálogos de Amor*. De hecho, en la obra de Cicerón, Lelio aparece dotado de una *indisputable autoridad*, de modo tal que sus hijos políticos no intentan hacerle cuestionamiento alguno. En otras palabras, las reflexiones desarrolladas por Lelio adoptan el tono de una clase educativa. Más aún, y a diferencia de lo que sucede en los *Diálogos de Amor*, los participantes del diálogo obviamente aparecen como personajes históricos reales actuando dentro de un marco de tiempo preciso, en este caso específico, apenas unos días después de la muerte del joven Escipión. En realidad, esta es la situación concreta cuya presentación introduce el tema del diálogo, debido al hecho de que Lelio estaba unido con el Africano por un vínculo de larga y cercana amistad (véase Gelb, 1983, pp. 36-37).

En agudo contraste con el tono concluyente propio de una clase sistemática, el género literario del *diálogo viviente* se caracteriza fundamentalmente por un cierto nivel de *apertura* (véase Wildbolz, 1952, p. 31)²³. En este tipo de diálogo, lo que tenemos no es una explicación de algo ya desarrollado, sino más bien la representación de dicho desarrollo. Es como si el diálogo se desarrollara de tal manera que las respuestas a las preguntas siempre condujesen al planteamiento de nuevas preguntas (véase Gelb, 1983, p. 69). Podemos decir, por tanto, que un diálogo como este transmite la sensación de que, en realidad, nunca llega a su fin, sino que simplemente se interrumpe. En tal sentido, lo que el diálogo hace es traer a la luz una imitación del carácter inacabado de todas las conversaciones humanas significativas. En Platón, por ejemplo, esta importante característica del género dialógico puede observarse en diferentes situaciones. *Laques*, un diálogo cuyo propósito parece ser la discusión sobre la naturaleza del *coraje*, termina precisamente con Sócrates diciendo: «Lo haré, Lisímaco; iré mañana, si Dios quiere, a tu casa» (201c4-5), oración mediante la cual el problema, todavía irresuelto, de cuál es el mejor sistema educativo es pospuesto con la expectativa de culminar la discusión en el futuro. De la misma manera, al final del *Protágoras*, Sócrates también expresa su deseo de llegar a una conclusión en el debate sobre la enseñanza de la virtud, a lo que Protágoras da su aprobación, pero no sin hacer la observación: «otra vez, si quieres, nos ocuparemos de eso; ahora es ya tiempo de dedicarme a otros asuntos» (361e5-6). En el *Filebo*, diálogo dedicado al problema acerca de qué es más elevado, la sabiduría o el placer, Sócrates solicita posponer hasta el día siguiente algunos aspectos de la discusión (*Filebo*, 50d-e); el diálogo, sin embargo, termina con Protarco diciendo: «Aún queda un poco, Sócrates; que no vas tú a renunciar antes que nosotros. Te voy a recordar lo que queda» (67b11-13). Esta técnica de posponer el final de la conversación también

²³ Para los fundamentos de una teoría del diálogo, véase también Grassi y Schmale (1982), Le Guern (1981), Levi (1976) y Stierle (1984).

está presente en el *De natura deorum* de Cicerón, donde, debido al hecho de que ya está anocheciendo, Lucilio simplemente reta a Cotta a quedar en verse otro día para continuar la conversación, algo que presumimos está pensado como una manera de darle a los estoicos una oportunidad para preparar su propia defensa ante las críticas hechas por Cotta (Cicerón, *De natura deorum*, III, 94; véase Gelb, 1983, p. 70).

En ninguno de estos casos, sin embargo, hay razón para suponer que el autor estaba pensando realmente llevar a cabo la anunciada continuación de la obra. Más bien, estos anuncios no son sino una técnica estilística para incrementar la posibilidad de que el lector se vea verdaderamente capturado por la atmósfera de un diálogo real cotidiano, situación en la cual, por cierto, rara vez llegamos a una conclusión *final*. En otras palabras, la apertura fundamental a otras posibilidades pertenece a la naturaleza misma del *diálogo* como recurso expresivo. De ahí, finalmente, la importancia de considerar los *Diálogos de Amor* de León Hebreo como uno de los principales ejemplos del *diálogo abierto* del Renacimiento europeo, lo que puede apreciarse con facilidad en la parte final de la obra:

Sofía —[...] Y para que en esto pueda responderte mejor, te suplico me digas (como ya me lo prometiste) de los efectos del amor humano, cuáles son los buenos y loables y cuáles los dañosos y vituperables, cuáles de estos hacen mayor número. Porque con esto que falta acabarás de salir de todas las obligaciones que por tus promesas me has hecho.

Filón —Muy bien veo, ¡oh Sofía! que por huir de mis justas querellas me pides la paga del resto de la obligación; y en esto acuérdome haberte dado ambigua promesa. Y al presente bien ves que no es tiempo de cumplirla, porque hemos tardado mucho en esta plática del origen del amor; y es ya tiempo de dejarte reposar. Piensa de pagarme tú a mí las deudas a que amor, razón y virtud te obligan, que yo, si pudiere haber tiempo, no faltaré de servirte con lo que mi promesa y servitud acerca de ti, amorosa, me compelen. Vale (1996, pp. 503-504 [1983, p. 336]).

En este intercambio final entre Filón y Sofía, lo que vemos es, en buena cuenta, una postergación *sine die* de la crucial consumación de un esperado acto de amor. Efectivamente, no hay un mayor sentido de *apertura* que este: estar abiertos a un futuro cuya maduración no depende de la sola materia de esa esperanza fundamental, sino más bien del *don del pensamiento*, entendido como el *don del amor*, el espacio de interacción entre uno y otro al que solo un genuino diálogo da una inconfundible, o auténtica, sustancia²⁴.

Traducción del inglés de María Alejandra Valdez, revisión de Miguel Giusti

²⁴ Para una comprensión hermenéutica y semiológica de la noción de apertura en relación con la obra de arte, véase Eco (1976) y Pareyson (1954). Para una sobresaliente elaboración del tema del «espacio intermedio» (*In-between*), véase, entre otros, las obras de Desmond (1995, 2001, 2008).

BIBLIOGRAFÍA

- Aquilon, Pierre (ed.) (1988). *Le livre dans l'Europe de la Renaissance. Actes du XXVIIIe Colloque international d'Études Humanistes de Tours*. París: Promodis, Éditions du Cercle de la Librairie.
- Arieti, James A. (1991). *Interpreting Plato: The Dialogues As Drama*. Savage: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1979). *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla «scienza della letteratura»*. Edición de Clara Strada Janovic. Turín: Einaudi.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Edición de Michael Holquist, traducción de Caryl Emerson y Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1984). *Esthétique de la création verbale*. Traducción de Alfreda Aucouturier y prefacio de Tzvetan Todorov. París: Gallimard.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1990). *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*. Edición de Michael Holquist y Vadim Liapunov, traducción y notas de Vadim Liapunov, suplemento traducido por Kenneth Brostrom. Austin: University of Texas Press.
- Baron, Hans (1985). *Petrarch's Secretum: Its Making and Its Meaning*. Cambridge: Medieval Academy of America.
- Bec, Christian (1984). *Les livres des Florentins (1413-1608)*. Florencia: Olschki.
- Bembo, Pietro (1505). *Gli asolani di messer Pietro Bembo*. Venecia: en casa de Aldo romano.
- Bembo, Pietro (1954). *Gli Asolani*. Traducción de Rudolf B. Gottfried. Bloomington: Indiana University Press.
- Brown, Judith C. & Robert C. Davis (eds.) (1998). *Gender and Society in Renaissance Italy*. Londres-Nueva York: Longman.
- Bruni, Leonardo (1994). *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*. Edición de Sefano Ugo Baldassarri. Florencia: Olschki.
- Caputo, Rino (1987). *Cogitans fingo: Petrarca tra Secretum e Canzoniere*. Roma: Bulzoni.
- Cassirer, Ernst (1963). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Traducción e introducción de Mario Domandi. Nueva York: Harper & Row.
- Castiglione, Baldassare (1947). *Il libro del cortegiano*. Edición de Vittorio Cian. Florencia: Sansoni.
- Castiglione, Baldassare (1959). *The Book of the Courtier*. Nueva traducción de Charles S. Singleton, edición del material ilustrativo de Edgar de N. Mayhew. Nueva York: Doubleday.
- Cicerón, Marco Tulio (1967). *De natura deorum: Academica*. Traducción de Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicerón, Marco Tulio (1983). *De amicitia*. Introducción, notas y vocabulario de Howard E. Gould y Joseph L. Whiteley. Bristol: Bristol Classical Press.

- Cicerón, Marco Tulio (1990a). *Laelius on Friendship & The Dream of Scipio*. Edición, introducción, traducción y comentario de Jonathan G. F. Powell. Warminster: Aris & Philips.
- Cicerón, Marco Tulio (1990b). *Über die Freundschaft*. Traducción, notas y posfacio de Robert Feger. Stuttgart: Reclam.
- Cicerón, Marco Tulio (1997). *The Nature of the Gods*. Traducción, introducción y notas explicativas de Peter G. Walsh. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Croce, Benedetto (1958). La teoría del dialogo secondo il Tasso. En *Poeti e scrittori del pieno e del tardo rinascimento*. Volumen 2. Bari: Laterza.
- D'Amico, John F. (1983). *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- D'Ascia, Luca (1991). *Erasmus e l'umanesimo romano*. Florencia: Olschki.
- De Nolhac, Pierre (1925). *Erasmus et l'Italie*. París: Les Cahiers de Paris.
- De Pina Martins, José Vitorino (1989). *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal: Les deux regards de Janus*. Lisboa: Fondation Calouste Gulbenkian.
- Desmond, William (1995). *Being and the Between*. Nueva York: State University of New York Press.
- Desmond, William (2001). *Ethics and the Between*. Nueva York: State University of New York Press.
- Desmond, William (2008). *God and the Between*. Malden: Blackwell.
- Dupré, Louis K. (1993). *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Eckstein, Jerome (1968). *The Platonic Method: An Interpretation of the Dramatic-Philosophic Aspects of the Meno*. Nueva York: Greenwood Press.
- Eco, Umberto (1976). *Opera aperta: Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Milán: Bompiani.
- Erasmus de Róterdam (1997). *Collected Works of Erasmus. Colloquies*. Traducción y anotaciones de Craig R. Thompson. Toronto-Buffalo-Londres: University of Toronto Press.
- Fubini, Riccardo (1992). All'uscita dalla scolastica medievale: Salutati, Bruni, e i Dialogi ad Petrum Histrum. *Archivio storico italiano*, 150, 1065-1103.
- Gadamer, Hans-Georg (1980). *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Traducción e introducción de P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.
- Gelb, Georg (1983). *Leone Ebreos Dialoghi d'Amore*. Tesis de doctorado. Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck.
- Giuliani, Oscar (1977). *Allegoria retorica e poetica nel Secretum del Petrarca*. Boloña: Patron.
- Gower, Barry S. & Michael C. Stokes (eds.) (1992). *Socratic Questions: New Essays on the Philosophy of Socrates and Its Significance*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Grafton, Anthony (ed.) (1993). *Rome Reborn: The Vatican Library and Renaissance Culture*. Washington DC-Ciudad del Vaticano: Library of Congress-Biblioteca Apostólica Vaticana.

- Grafton, Anthony (1997). *Commerce With the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Grassi, Ernesto & Hugo Schmale (eds.) (1982). *Das Gespräch als Ereignis: Ein semiotisches Problem*. Múnich: Fink.
- Grendler, Paul F. (1995). *Books and Schools in the Italian Renaissance*. Aldershot-Hampshire y otras: Variorum.
- Hackforth, Reginald (1976). *Phaedrus: A dialogue by Plato*. San Francisco: Greenwood Press.
- Hainsworth, Peter (ed.) (1988). *The Languages of Literature in Renaissance Italy*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Hirzel, Rudolf (1895). *Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch*. Leipzig: S. Hirzel.
- King, Margaret L. & Albert Rabil Jr. (eds.) (1983). *Her Immaculate Hand: Selected Works by and About the Women Humanists of Quattrocento Italy*. Nueva York: Center for Medieval & Early Renaissance.
- Le Guern, Michel (1981). Sur le genre du dialogue. En Jean Lafond & André Stegmann (eds.), *L'automne de la Renaissance, 1580-1630: XXIIe Colloque International d'Études Humanistes* (pp. 141-148). París: Vrin.
- León Hebreo (1937). *The Philosophy of Love*. Traducción de F. Friedeberg-Seeley y Jean H. Barnes, introducción de Cecil Roth. Londres: The Soncino Press.
- León Hebreo (1983). *Diálogos de Amor. Volume 1. Texto italiano, notas e documentos*. Texto fijado, anotado y traducido por Giacinto Manuppella. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- León Hebreo (1996[1590]). *Traducción de los Diálogos de Amor de León Hebreo*. Traducción de Garcilaso Inca de la Vega, edición y prólogo de Andrés Soria Olmedo. Madrid: Biblioteca Castro.
- Levi, Albert William (1976). Philosophy As Literature: The Dialogue. *Philosophy and Rhetoric*, 9, 1-20.
- Lotman, Iurii Mikhailovich (1973a). Il problema del segno e del sistema segnico nella tipologia della cultura russa prima del XX secolo. En Iurii Mikhailovich Lotman y Boris A. Uspenskij (eds.), *Ricerche semiotiche* (pp. 40-61). Turin: Einaudi.
- Lotman, Iurii Mikhailovich (1973b). *La structure du texte artistique*. Traducción de Anne Fournier y otros, bajo la dirección de Henri Meschonnic. Prefacio de Henri Meschonnic. París: Gallimard.
- Lotman, Iurii Mikhailovich (1974). *Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur*. Edición de Karl Eimermacher. Krönberg: Scriptor.
- Lotman, Iurii Mikhailovich (1990). *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Traducción de Ann Shukman, introducción de Umberto Eco. Bloomington: Indiana University Press.
- Marsh, David (1980). *The Quattrocento Dialogue: Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Martinelli, Bortolo (1982). *Il «Secretum» conteso*. Nápoles: Loffredo.

- Milde, Wolfgang (ed.) (1988). *De captu lectoris: Wirkungen des Buches im 15. und 16. Jahrhundert, dargestellt an ausgewählten Handschriften und Drucken*. Berlín-Nueva York: de Gruyter.
- Nulli, Siro A. (1955). *Erasmus e il Rinascimento*. Turín: Einaudi.
- O'Malley, John W. (1981). *Rome and the Renaissance: Studies in Culture and Religion*. Londres: Variorum Reprints.
- Pareyson, Luigi (1954). *Eстетica: Teoria della formatività*. Turín: Edizioni di Filosofia.
- Petrarca, Francesco (1978). *Petrarch's Secret or, The Soul's Conflict With Passion: Three Dialogues Between Himself and S. Augustine*. Traducción de William H. Draper. Westport: Hyperion Press.
- Petrarca, Francesco (1989). *Petrarch's Secretum: With Introduction, Notes, and Critical Anthology*. Edición de Davy A. Carozza y H. James Shey. Nueva York: Peter Lang.
- Petrarca, Francesco (1993). *Secretum*. Introducción, traducción y notas de Ugo Dotti. Roma: Archivio Guido Izzi.
- Platón (1992-1999). *Diálogos*. 9 volúmenes. Madrid: Gredos.
- Seidel Menchi, Silvana (1987). *Erasmus in Italia, 1520-1580*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Soria Olmedo, Andrés (1984). *Dialoghi d'amore de León Hebreo: Aspectos literarios y culturales*. Granada: Universidad de Granada.
- Stierle, Karlheinz (ed.) (1984). *Das Gespräch*. Múnich: Fink.
- Stokes, Michael C. (1986). *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Tateo, Francesco (1965). *Dialogo interiore e polemica ideologica nel «Secretum» del Petrarca*. Florencia: F. Le Monnier.
- Todorov, Tzvetan (1981). *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*. Seguido de *Écrits du Cercle de Bakhtine*. París: Seuil.
- Travi, Ernesto (1984). *Lingua e vita nel primo Cinquecento*. Milán: Edizioni di teoria e storia letteraria.
- Trovato, Paolo (1985). Dai «Dialogi ad Petrum Histrum» alle «Vite di Dante e del Petrarca». Appunti su Leonardo Bruni e la tradizione trecentesca. *Studi petrarcheschi*, 2, 263-284.
- Vila-Chá, João J. (2006). *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia.
- Vrettos, Johann (1985). *Die Lehrer-Schüler-Interaktion bei Platon: Die pädagogische Bedeutung von Eros und Dialog*. Fráncfort del Meno-Nueva York: Peter Lang.
- Waldenfels, Bernhard (1961). *Das sokratische Fragen: Aporie, Elenchos, Anamnesis*. Meisenheim: A. Hain.
- Wildbolz, Rudolf (1952). *Der philosophische Dialog als literarisches Kunstwerk: Untersuchungen über Solgers «Philosophische Gespräche»*. Berna: P. Haupt.
- Zimmels, Bernhard (1886). *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance: Sein Leben, seine Werke und seine Lehren*. Breslavia: Wilhelm Köbner.

VERDAD Y DERECHOS HUMANOS

LA ABOLICIÓN DE LA TORTURA Y EL DERECHO INTERNACIONAL

Juan E. Méndez, relator especial de la Organización de las Naciones Unidas sobre la Tortura - profesor residente en Derechos Humanos, Washington College of Law, American University

Es un gran honor para mí haber sido invitado a participar de este muy merecido homenaje al doctor Salomón Lerner Febres. Felicito a los compiladores por la iniciativa y aprovecho la ocasión para hacer algunas reflexiones sobre la abolición de la tortura en nuestro tiempo.

Me refiero, desde luego, a la abolición práctica, concreta y en los hechos, a la erradicación efectiva de la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes en todos los ámbitos de las políticas públicas y de las relaciones humanas, y en todos los países y en todas las culturas. En términos puramente normativos, no cabe duda de que la tortura y los malos tratos están claramente prohibidos, abolidos legalmente en forma absoluta y desde hace por los menos dos siglos.

1. LA ABOLICIÓN DE LA TORTURA COMO META DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

Entre todos los derechos que integran el canon del derecho internacional de los derechos humanos, el derecho a la integridad física y psíquica de la persona humana —el derecho a estar libre de la tortura— ha merecido un tratamiento especial, mucho más detallado y específico que el de otras violaciones. Se ha dado un desarrollo muy sofisticado de las obligaciones negativas y afirmativas de los Estados, y se han creado mecanismos de monitoreo e implementación dedicados a la salvaguarda de este derecho fundamental. Como veremos, las normas de derecho internacional relativas a la tortura persiguen el claro objetivo de su abolición efectiva en la práctica y a ello están encaminadas. Las normas no son de por sí suficientes para conseguir ese objetivo, pero constituyen de todos modos una herramienta importante en manos de las víctimas, de las organizaciones de la sociedad civil y de las autoridades que de buena fe intenten la implementación efectiva de la prohibición de la tortura y los malos tratos.

La prohibición de la tortura figura en un lugar prominente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en otros instrumentos como la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, ambas de 1948. Ya desde 1955 tiene vigencia un instrumento no vinculante llamado Reglas Mínimas para el Tratamiento de Prisioneros. Aun antes de la consolidación de los preceptos de esas declaraciones en tratados multilaterales de naturaleza vinculante, la Asamblea General de las Naciones Unidas expresó el sentir unívoco de la comunidad internacional en la resolución 3452 de 1975, reconocida mundialmente como expresión de una norma de derecho consuetudinario internacional. La tortura se prohibió expresamente en el primer tratado multilateral de derechos humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que entró en vigencia en 1965, como asimismo en la Convención Americana de Derechos Humanos, o Pacto de San José de Costa Rica, aprobada en 1969 y vigente desde 1979. Muy poco tiempo después, en 1987, se aprobó la Convención Contra la Tortura de las Naciones Unidas, y en forma contemporánea una Convención Interamericana sobre el mismo tema. Las reglas prácticas para detectar en forma científica la presencia de torturas se establecieron en el Protocolo de Estambul, adoptado oficialmente por Naciones Unidas en 1999.

Además de ese esfuerzo normativo, la comunidad internacional se dio a sí misma varios mecanismos para monitorear y hacer cumplir las normas sobre tortura. La Relatoría Especial sobre la Tortura, que me honro en ocupar desde noviembre de 2010, es uno de los llamados «procedimientos especiales» de Naciones Unidas de más larga data, ya que fue creada en 1985 y desarrolla sus actividades desde entonces. La Convención contra la Tortura crea además un Comité contra la Tortura, que es el órgano encargado de sus funciones de monitoreo e implementación y además es el intérprete autorizado de las normas convencionales. Más recientemente, un Protocolo Adicional a la Convención, dedicado a la prevención de la tortura, crea el llamado Subcomité de Prevención de la Tortura, órgano encargado de las visitas regulares y también no anunciadas a todos los establecimientos de privación de libertad, además de la coordinación con Mecanismos Nacionales Preventivos también impuestos por el mencionado Protocolo. En el ámbito del Consejo de Europa funciona desde 1985 un Comité de Prevención de la Tortura con funciones similares y cuya competencia hoy alcanza a casi 50 países. Bajo el sistema interamericano de protección de los derechos humanos, la lucha por proteger a las personas contra esta práctica criminal se ha centrado en las actuaciones de la Comisión y de la Corte Interamericanas de Derechos Humanos. Ambos órganos han tenido múltiples ocasiones de aplicar la Convención Americana y la Convención Interamericana contra la Tortura en muchos casos contenciosos, en informes temáticos y por países y en opiniones consultivas. La Comisión Interamericana, además de promover

y redactar la Convención Interamericana, ha creado una Relatoría sobre Derechos de las Personas Privadas de Libertad que procura adelantar en forma global y con recomendaciones prácticas el cumplimiento de las obligaciones relativas a la protección de la dignidad humana de todas las personas. En el sistema africano de protección, la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos también ha dictado las Directrices de Robben Island en 2002 y ha creado un Comité de Prevención de la Tortura en África (así llamado desde 2009) para promover y monitorear su cumplimiento.

La tortura está también contemplada como grave violación en las normas del derecho de la guerra o derecho internacional humanitario, hoy codificadas en gran medida en las Convenciones de Ginebra de 1949. El artículo 3, común a las cuatro Convenciones y los Protocolos Adicionales I y II de 1977, prohíbe expresamente los «ultrajes a la dignidad personal» de los prisioneros, prohibición que se extiende a todo tipo de conflicto armado, ya sea interno o internacional, y a proteger a toda persona que esté bajo el control de una de las fuerzas beligerantes. La tortura a prisioneros, como ataques similares contra la población civil, constituyen crímenes de guerra.

Importa también destacar que la formulación de estándares y la creación de mecanismos no se han limitado a la responsabilidad de los Estados por las obligaciones emanadas del derecho internacional de los derechos humanos. Desde principios de los 90, y tomando prestada una página de las experiencias latinoamericanas con la búsqueda de la verdad y la justicia, la comunidad internacional ha buscado formas de responsabilizar penalmente a los individuos que, en abuso de su poder en el Estado, cometan violaciones masivas o sistemáticas contra los derechos humanos. Los tribunales penales para la ex Yugoslavia y para Ruanda contuvieron desde un principio a la tortura como uno de los crímenes de su competencia *ratione materiae*. Del mismo modo, los tribunales y fiscalías mixtos o híbridos creados con posterioridad en países como el Líbano, Camboya, Kosovo, Guatemala o Sierra Leona también tuvieron competencia sobre casos de tortura. La Corte Penal Internacional, creada en 1998 por el Estatuto de Roma, también cuenta a la tortura como uno de los crímenes de guerra o de lesa humanidad que le corresponde juzgar y castigar. La tortura es también una de aquellas graves violaciones a los derechos humanos que da lugar al ejercicio facultativo, por parte de algunos Estados, de la jurisdicción universal, mediante la cual se abren las puertas de tribunales locales al juzgamiento de torturas y otros crímenes ocurridos en otros territorios, perpetrados por no nacionales y con víctimas también no nacionales.

Cada uno de esos órganos ha desarrollado precedentes valiosos sobre cómo calificar a la tortura y cómo castigarla y prevenirla, en modos que enriquecen el acervo normativo relacionado a esta grave violación del derecho internacional de los derechos humanos,

de las leyes y costumbres en el conflicto armado y del derecho penal internacional. Todo ello nos permite aseverar que la comunidad internacional se ha dado a sí misma un marco normativo y de implementación que singulariza a la tortura por encima de otras violaciones a los derechos humanos por el grado de sofisticación y desarrollo de sus preceptos.

2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA ABOLICIÓN DE LA TORTURA

La realidad del mundo en el que vivimos está muy lejos del ideal de la abolición de la tortura. En las anteriores campañas de Amnistía Internacional por la abolición de la tortura, en 1973, 1986 y 2005, la organización estimaba que la tortura era un hecho frecuente en más de la mitad de los países; en la actual, lanzada en 2014, Amnistía dice que se usa la tortura en 142 países de la comunidad internacional. Si las cifras no han descendido en las últimas cuatro décadas, puede deberse en parte a que nuestra definición de la tortura abarca conductas que antes no calificábamos de ese modo, y también porque nuestra capacidad para detectar malos tratos entre poblaciones vulnerables ha mejorado. Pero es innegable que la tortura está lejos de desaparecer.

Es verdad que la incidencia de la tortura sufre flujos en muchos países. Es más frecuente conocer de ella cuando se usa como arma para combatir al adversario político o para reprimir alzamientos armados; y en esos casos también es más cruel en sus métodos y con resultados más trágicos. En las transiciones a la democracia no solo decrece la tortura, sino que además las sociedades y los Estados democráticos se dan a sí mismos herramientas para combatirla, con renovada vocación entre las instituciones destinadas a la realización de la justicia y a la protección de los derechos de las personas. Hay en esos momentos transicionales mayor capacidad e inclinación por parte de jueces, fiscales, defensores y *ombudsman* para ejercer los controles horizontales que son la marca distintiva de la verdadera democracia. La Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, presidida por Salomón Lerner, es un ejemplo de esos momentos de vida republicana en que la sociedad abraza una idea de justicia y toma las riendas de la protección de la vida y de la integridad personal de todos y todas.

Pero no cabe duda tampoco de que los momentos transicionales no siempre logran sus objetivos democratizadores, y el repliegue hacia el autoritarismo suele traer consigo mayor virulencia en la represión, incluyendo la tortura, la ejecución extrajudicial y el trato cruel, inhumano y degradante en la forma de uso excesivo de la fuerza contra manifestantes pacíficos, como ha sido el lamentable desarrollo de la llamada «Primavera Árabe» en casi todos los países en los que tuvo lugar, y como suele acontecer aún en nuestro continente a manos de gobiernos legítimamente elegidos.

Lo más lamentable de constatar en nuestra realidad latinoamericana, en esta época predominantemente democrática, es la persistencia del maltrato de bajo perfil que ocurre en las cárceles y en las comisarías y en los lugares de detención de menores de edad. Se dirige contra los sospechosos de delitos comunes, que se cuentan casi exclusivamente entre las poblaciones más carenciadas, y también contra integrantes de comunidades vulnerables por razón de su raza o etnia, además de su condición económica y social. Se trata de maltrato que no se reconoce porque sus perpetradores tienen interés en ocultarlo, pero también porque la opinión pública parece no querer saber lo que pasa en los interrogatorios y en las prisiones; prefiere dejar las manos libres a las fuerzas del orden para que combatan la inseguridad ciudadana reflejada en la criminalidad. Muchos estudios demuestran que la peor forma de combatir a la inseguridad, al crimen organizado y al terrorismo es precisamente caer en la tentación de la «mano dura». Sin embargo, ante cada hecho magnificado por los medios de comunicación masiva, la conciencia de la opinión sobre la ilegalidad, la inmoralidad y la ineficacia de la tortura retrocede. No es que nuestras sociedades apoyen la tortura, pero ciertamente su consenso sobre la condena absoluta a la tortura en todas sus formas se debilita en nuestro tiempo porque la cultura popular nos induce a aceptarla como inevitable, o como un mal necesario, o como algo que les pasa a otros y no tenemos interés en saber quiénes son esos otros.

3. NUEVAS MODALIDADES DE TORTURA O TRATOS, O PENAS CRUELES, INHUMANOS O DEGRADANTES

Los trabajos de la sociedad civil y de los órganos de protección han resultado en una mayor conciencia sobre las prácticas que en el pasado no se asociaban con la tortura. Estas definiciones ampliadas tal vez hagan más compleja la misión de la abolición, pero se justifican ampliamente desde la perspectiva de eliminar toda forma de humillación o crueldad contra toda persona. El aislamiento o confinamiento solitario inflige en el prisionero un dolor o sufrimiento de carácter no físico sino mental que, bajo ciertas circunstancias, constituye trato cruel, inhumano o degradante y, según su intensidad, también tortura. En mi primer informe temático como Relator Especial de las Naciones Unidas, presenté a la Asamblea General en octubre de 2011 la necesidad de regular esta práctica que se extiende en todo el mundo y con propósitos cada vez más diversos. Definí allí al aislamiento como toda privación de libertad en la que el sujeto pasa entre 22 y 24 horas por día sin contacto social significativo, solo o sola en su celda. El aislamiento prolongado (definido como más allá de 15 días para los regímenes más rigurosos, o de 30 o 60 para los que incluyen cierto acceso a lecturas, radio o televisión) y el aislamiento por tiempo indefinido deben ser prohibidos.

También debe proscribirse el aislamiento de cualquier duración para ciertas categorías de personas: mujeres embarazadas o con lactantes, menores de edad y personas con cualquier discapacidad psicosocial. Afortunadamente, el movimiento de reforma de esta práctica está adquiriendo impulso en todo el mundo. El Comité de Prevención de la Tortura del Consejo de Europa ha llamado a su regulación, también en 2011. En el marco del proceso de revisión de las Reglas Mínimas para el Tratamiento de Prisioneros se produjo una importante reunión de estados, expertos y activistas en Ciudad del Cabo, en marzo de 2015, en la que se han adoptado en principio reglas idénticas a las propuestas en mi informe de 2011.

También es importante analizar ciertas prácticas en el ámbito del cuidado de la salud bajo el prisma de la prohibición de la tortura y de los tratos crueles, inhumanos o degradantes. El hecho de que tales prácticas tengan propósitos terapéuticos no las exime de su colisión con el ingrediente esencial de la tortura, que es la imposición a una persona de dolores o sufrimientos de cierta intensidad. Naturalmente, no todo tratamiento que produce dolor puede constituir tortura o trato cruel; pero las terapias que no tienen base científica o no se justifican desde el concepto de «necesidad médica» y especialmente las que ignoran la necesidad del consentimiento libre e informado del paciente pueden cruzar el umbral de la prohibición del maltrato, que es absoluta e inderogable aun en casos de emergencia. En este campo, el derecho internacional está cambiando rápidamente, especialmente con la adopción y muy rápida aceptación de las Convenciones de Derechos del Niño y de Derechos de las Personas con Discapacidad. Es cierto que los efectos jurídicos de estos cambios normativos están todavía en desarrollo y que sus contornos no se han fijado en forma definitiva. Pero es imposible ignorar que las nociones de agencia, capacidad jurídica, tutela y curatela, necesidad médica, alternativas terapéuticas disponibles, consentimiento libre e informado deben ser revisadas —tanto en el derecho internacional como en el ámbito interno— para adecuarlas a la consideración que todo paciente merece de su dignidad como persona. En mi informe temático de 2012 di algunos ejemplos de tratamientos terapéuticos que deben ser analizados como violatorios de la prohibición del maltrato: ciertas curas de la drogadicción, renuencia a ofrecer paliativos para el dolor, privaciones de libertad, cadenas y otras sujeciones, administración involuntaria de medicinas, esterilización involuntaria, cirugías de reordenamiento sexual y trato humillante de las mujeres que procuran servicios de salud reproductiva aun en los casos en que la ley los autoriza. En mi informe reconocí la necesidad de legitimar ciertas intervenciones no consensuales, en casos de riesgo inminente para la salud o la seguridad del paciente o de otros, pero solamente en forma temporaria y por métodos proporcionales al riesgo a evitar, y no más allá.

La definición de tortura requiere la actuación de un agente estatal. En el derecho de la guerra, la prohibición del maltrato se aplica también a los actores no estatales, como son los integrantes de fuerzas insurgentes. Pero el derecho moderno extiende la responsabilidad estatal por la tortura o los malos tratos cuando es cometida por agentes no estatales con la tolerancia o aquiescencia de las autoridades. Ello es así cuando el Estado actúa a través de fuerzas paraestatales. Pero también lo es cuando el Estado conoce o debe conocer el riesgo para algunas personas de ser objeto de violencia, incluyendo el maltrato, y no actúa para prevenir tal ocurrencia. De esa manera, el derecho internacional se hace cargo del fenómeno de la violencia doméstica, que afecta a mujeres y niños en todos los países y en variadas circunstancias sociales y económicas. Este progreso, cristalizado en nuestro hemisferio con la Convención de Belem do Pará sobre Violencia contra las Mujeres, se debe en importante medida a la incorporación del movimiento de mujeres a la lucha por los derechos humanos a todos los niveles.

4. EL MARCO NORMATIVO COMO HERRAMIENTA PARA LA ABOLICIÓN

La definición de tortura contenida en el artículo 1 de la Convención Contra la Tortura es la más aceptada universalmente (la de la Convención Interamericana es algo más amplia). Sus rasgos más distintivos ya han sido analizados, pero cabe decir que la Convención enumera algunos propósitos pero enfatiza la prohibición de la tortura cualquiera sea el propósito perseguido. Lo que importa es la intención o dolo específico, que en el caso de la tortura es el de infligir dolor o sufrimiento. De modo que los fines altruistas o de evitar males mayores podrán en todo caso mitigar la sanción, si así corresponde, pero no excusan la conducta ni le quitan a la tortura su carácter de delito de la mayor gravedad, y ciertamente no pueden justificar la adopción de prácticas administrativas de tortura. El artículo 16 prohíbe asimismo los tratos crueles, inhumanos o degradantes, que se definen como acciones similares a la tortura pero de menor gravedad; asimismo, para los malos tratos no es indispensable la intención de causar dolor o sufrimiento, por lo cual los mismos admiten la figura culposa y pueden ser cometidos por desidia o negligencia. Por ello, las condiciones inhumanas de detención, con sobrepoblación, deficiencias sanitarias o de alimentación, etcétera, constituyen en principio trato o pena cruel, inhumano o degradante, aunque en casos muy graves e intencionales también constituyen tortura.

La diferencia de grado entre la tortura y el trato cruel, inhumano o degradante depende de factores objetivos y subjetivos (la acción en sí y la forma en que la sufre la persona afectada), por lo cual es difícil en abstracto trazar una clara diferencia entre una y otro. Pero esa dificultad no impide caracterizar a un hecho determinado como

tortura o como trato cruel, inhumano o degradante, lo que siempre dependerá de las circunstancias del caso. Lo importante es que la prohibición que impone el derecho internacional es absoluta y categórica para ambas figuras, por lo que no corresponde hacer distinciones de grado al momento de diseñar políticas públicas o determinar si las conductas serán sancionadas, como pretendieron hacer los tristemente célebres «memos de la tortura», secretamente escritos para la guerra contra el terrorismo por la administración de George W. Bush en los Estados Unidos.

Es preciso resaltar el carácter absoluto e inderogable de la prohibición, porque de él se derivan varios efectos jurídicos, todos ellos en forma de obligaciones expresas de los Estados. Antes de mencionarlos, debemos decir que todas las disposiciones de la Convención Contra la Tortura son declarativas de una norma de derecho internacional consuetudinario, por lo cual se aplican también a países que no han suscrito este tratado multilateral. Pero, además, la prohibición misma es una norma imperativa de derecho internacional (*jus cogens*) de la cual no es posible apartarse ni siquiera a través de una nueva costumbre o de un tratado sobreviniente.

La primera obligación derivada de la prohibición es la de prevención. Los Estados están obligados a tomar varias medidas para evitar que la tortura o el maltrato ocurran. Además de capacitar y educar a los cuerpos de seguridad, deben establecer controles administrativos, judiciales y políticos apropiados y revisar las políticas y prácticas de esos cuerpos periódicamente. Pero la medida preventiva más importante, en el esquema de la Convención, es la obligación de investigar, procesar y castigar cada acto de tortura.

Esta obligación de investigar, procesar y castigar distingue a la tortura de otras violaciones graves de los derechos humanos, porque a su respecto no se requiere que los actos individuales de tortura sean parte de un patrón masivo o sistemático, sino que un acto aislado de tortura impone al Estado respectivo esta obligación ineludible. El difunto profesor Antonio Cassese decía, por ello, que la tortura tiene un lugar único en el canon de los derechos humanos (a partir de 2009, con la entrada en vigor de la Convención sobre Desaparición Forzada de Personas, esta regla se aplica también a esa gravísima violación). Desde luego, la tortura es también un crimen de lesa humanidad cuando se practica en forma masiva o sistemática o cuando se comete en el curso de un conflicto armado como crimen de guerra. Pero es importante destacar que, aun en tiempo de paz y sin planes deliberados o sistemáticos, el Estado debe investigar, procesar y castigar cada acto de tortura. Por ello han sostenido el Comité de Derechos Humanos y el Comité contra la Tortura que frente a este delito no corresponden amnistías, ni indultos, ni prescripción ni ningún otro obstáculo legal o fáctico que se interponga a este importante deber estatal. Va de suyo que la obligación de investigar conlleva el deber de hacerlo

en forma transparente y de informar de los resultados de la investigación. Más concretamente, también a los hechos de tortura se aplica el *derecho a la verdad* del que son titulares las víctimas y la sociedad toda. Ejemplos como el de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú son modelos a seguir en este terreno, como me tocó mencionar en otro informe temático, publicado en 2012, sobre los estándares a aplicar a Comisiones de Investigación sobre tortura para que cumplan con las obligaciones establecidas en la Convención.

Un tercer efecto jurídico es la obligación de excluir toda confesión o declaración obtenida bajo tortura en cualquier procedimiento, excepto en actuaciones contra el presunto torturador y como prueba de la extracción coercitiva de tal declaración. El objeto de esta norma es, claro está, preservar el derecho a un juicio justo de una persona acusada de delito. Pero más importante es su efecto preventivo: al negarle efectos jurídicos a las pruebas obtenidas bajo tortura, se persigue el fin de desalentar su uso. Por ello, la Convención debería ir más lejos. En su redacción actual, solo se ordena la exclusión de declaraciones o confesiones «que se haya probado» que fueron obtenidas coercitivamente. En mi experiencia, esta es la norma que más frecuentemente se viola por la actitud de jueces y fiscales de poner la carga de la prueba de la tortura en el acusado que ha hecho la confesión, en lugar de perseguir de oficio la investigación en torno a si hay algún indicio de posible coerción, o de imponer la carga a la acusación fiscal, que debería demostrar que la declaración contra el interés de la parte declarante estuvo efectivamente libre de coerción. Además, nada dice la Convención sobre otras pruebas obtenidas como resultado del vicio original de coerción, aunque se hayan obtenido a través de medios de prueba formalmente correctos. Una interpretación teleológica y de buena fe de esta «regla de exclusión» —decimos desde nuestra Relatoría— debe llevar a los Estados a excluir no solo la declaración misma, sino también todos los «frutos del árbol envenenado», como postula la doctrina constitucional estadounidense sobre la regla de exclusión, que por otra parte es derecho interno en varios otros países y que debe algún día ser derecho internacional. Esta interpretación teleológica de la regla de exclusión se ve violentada en el marco de la llamada «guerra global contra el terrorismo» porque Estados con larga tradición democrática han encontrado motivos para usar declaraciones obtenidas bajo tortura, para fines distintos de los procedimientos judiciales. Por ejemplo, encontramos ejemplos de decisiones administrativas en materia migratoria basadas en inteligencia obtenida bajo tortura en otros países. El intercambio mismo de inteligencia hace cómplices en la tortura a los países que de esta manera «usan» tales declaraciones para distintos fines, aunque no violen técnicamente la Convención porque su uso no es en «procedimientos» contra la persona torturada.

El derecho internacional en materia de tortura impone también la obligación de no extraditar, devolver ni deportar a ninguna persona a un lugar donde esté en riesgo de ser torturada. Esta norma, llamada *non-refoulement*, es análoga a la del derecho internacional de los refugiados, pero tiene dos variaciones importantes respecto a la consagrada en la Convención de 1951 sobre Refugiados. En primer lugar, es de contenido más estrecho que esta última, porque protege contra la tortura y no contra otras formas de persecución política, racial, religiosa o de otra índole. Pero, en segundo lugar, es más estricta, porque no depende de establecer, primero, la condición de refugiado (que el derecho internacional niega a quienes hayan perseguido a otros). Bajo la Convención contra la Tortura ni el peor de los criminales puede ser devuelto a un lugar donde haya riesgo de que sea torturado. Aquí es donde otro fenómeno reciente, también en el contexto de la guerra contra el terrorismo, amenaza con quitar eficacia a esta importante disposición. Se trata de las llamadas «seguridades diplomáticas», según las cuales un país donde existe tal riesgo de tortura se compromete a no torturar a este individuo en particular. Los órganos de protección hemos dicho que tales seguridades no relevan al Estado donde se encuentra la persona de sus obligaciones de prevención. Hemos dicho también que las seguridades diplomáticas son de casi imposible monitoreo, por lo cual se cae en la triste realidad de Estados democráticos que simulan interesarse por el bienestar de la persona que han enviado a otro país y disfrazan la realidad concreta. Cabe preguntarse para qué sirven las seguridades diplomáticas si el país receptor tiene notoriamente una práctica de torturas, y para que pueden ser necesarias si se trata de un país con una reputación impecable en ese sentido.

La regla de exclusión, el *non-refoulement* y la obligación de investigar, procesar y castigar tienen un propósito preventivo y por ello deben aplicarse por extensión tanto a la tortura como al maltrato. El artículo 16 de la Convención establece algunas obligaciones concretas respecto a los tratos o penas crueles, inhumanas o degradantes, pero esas obligaciones concretas están precedidas por las palabras «en especial», por lo cual no se trata de una enumeración taxativa. La obligación de prevenir, que como vimos se aplica también a la norma del artículo 16, hace extensivas al maltrato las otras obligaciones antes mencionadas.

5. CONCLUSIONES

Para abolir la tortura, el derecho internacional marca un camino: el de la implementación efectiva de las normas aquí mencionadas. Por cierto, el marco normativo es esencial pero no suficiente. Hace falta voluntad política para que los Estados y sus instituciones asuman sus responsabilidades para su cumplimiento efectivo y sin excusas. Pero es también importante que la sociedad civil reclame ese efectivo desempeño

de atribuciones repartidas entre los poderes públicos y movilice a las conciencias para exigirlo. En ese campo, el conocimiento de las normas del derecho internacional y la creatividad para hacerlas realidad en el derecho interno ofrece posibilidades importantes.

Desde el punto de vista de los órganos de implementación internacionales, debemos celebrar el desarrollo normativo que se ha conseguido en las últimas décadas, especialmente porque también viene acompañado de la creación de mecanismos. La utilidad y eficacia de estos últimos es una tarea en construcción y un reto que no hemos sabido enfrentar con éxito. Respecto a esto no cabe de ninguna manera la complacencia.

Debemos sumarnos a la campaña de varios países (Dinamarca, Chile, Ghana, Marruecos e Indonesia) para promover la ratificación universal de la Convención Contra la Tortura. No se trata solamente de la firma al pie de un documento, sino que la campaña insiste también en la implementación efectiva y de buena fe de sus disposiciones.

Es necesario también insistir en la cooperación eficaz de todos los países con los organismos de monitoreo y prevención, franqueando las puertas a la investigación en el terreno, al acompañamiento de las organizaciones de la sociedad civil y al asesoramiento a las instituciones de control y protección del orden interno. En el caso de mi Relatoría, resulta preocupante que algunos países que dicen tener invitaciones abiertas a los Procedimientos Especiales no respondan al pedido de que se fijen fechas concretas para las visitas respectivas. También le ha ocurrido a mi Relatoría que las invitaciones sufren «desinvitaciones», a veces a último momento, como en Iraq, Baréin (dos veces), Guatemala y Tailandia.

En otros casos, la invitación es en términos que el Relator no puede aceptar. Es el caso de la Federación Rusa, que acepta los términos generales fijados por el Consejo de Derechos Humanos pero insiste en que las entrevistas con detenidos deben ser autorizadas en cada caso por la dirección del centro de detención. Es el caso también de Estados Unidos, ya que mi pedido de visitar la prisión de la Bahía de Guantánamo se concedió, pero con la salvedad de que se trataría de un *briefing* y una visita guiada a ciertas partes, no todas, de la cárcel y sin la posibilidad de conversar con ningún detenido. Además, mi pedido de visitar cárceles estatales y federales en el territorio de Estados Unidos tiene más de dos años sin respuesta.

Mi visita más reciente fue a Gambia, y en el curso de la misma el gobierno renegó del acceso amplio prometido y nos privó de visitar ciertas partes de las cárceles, precisamente aquellas de donde contábamos con información más preocupante. A otros países, mi Relatoría ha solicitado una invitación, en algunos casos como la India reiterada periódicamente desde hace 25 años. Países como Cuba, Venezuela, Zimbabue e Irán ni siquiera contestan nuestros pedidos anuales.

Por otro lado, hay que destacar que varios países nos invitan a pesar de saber que tienen problemas con la temática de nuestros mandatos y que nuestros informes no ahorrarán críticas. Me ha tocado visitar a México y Uruguay en nuestro continente y también a Marruecos y Sahara Occidental, Túnez, Ghana, Tayikistán y Kirguistán y en todos los casos hemos tenido visitas fructíferas y un grado de diálogo que resulta constructivo para la determinación de políticas públicas de prevención y castigo de la tortura.

El Comité contra la Tortura, el Subcomité de Prevención, el Fondo Voluntario para Víctimas y mi Relatoría procuran coordinar acciones, intercambiar información e iniciativas y propender a un uso más eficaz de los escasos recursos con que contamos. Además, tratamos de coordinar también con organismos regionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, y el Comité de Prevención de la Tortura del Consejo de Europa.

Pero la coordinación más importante es con la sociedad civil de todos los países, y este es tal vez el desafío mayor. Todos luchamos contra una corriente que hace más difícil en esta época la lucha contra la tortura: se trata de la tendencia a relativizar la condena moral que la tortura suscita, en parte porque nuestras sociedades, agredidas por el crimen organizado, por la inseguridad ciudadana o por el terrorismo, consideran a la tortura un mal menor, o bien inevitable, o en todo caso prefieren ignorar su incidencia y su efecto deletéreo sobre la confianza cívica en las instituciones.

Tenemos, sin embargo, las armas apropiadas para que, como ya ocurrió con la esclavitud, y como gradualmente se viene dando con la pena de muerte, podamos avizorar un mundo libre de tortura. Primero, deberemos recuperar la universalidad de la condena moral para la que teníamos consenso en décadas pasadas. Luego será cuestión de mantenernos en vigilancia constante, porque nuestra experiencia democrática en América Latina demuestra que la tortura vuelve a brotar cuando desviamos la mirada y dejamos de controlar eficazmente a las instituciones. Pero en nuestro tiempo (medido ahora en la generación de los hijos y nietos de Salomón y míos, no tal vez en la nuestra) podemos y debemos darnos un futuro sin tortura.

LAS COMISIONES DE LA VERDAD Y LA JURISPRUDENCIA
DE LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS.
¿HACIA LA PARAJUDICIALIZACIÓN DE LAS COMISIONES DE LA VERDAD?

Elizabeth Salmón, Pontificia Universidad Católica del Perú

Un efecto poco estudiado del trabajo de las comisiones de la verdad es su interrelación con las instituciones del derecho internacional de los derechos humanos (DIDH en adelante), como la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte Interamericana o Corte IDH en adelante), la cual ha hecho un uso profuso de sus informes finales. Sea porque su utilización por parte de este tribunal regional es más bien reciente en el tiempo o porque se trata de una consecuencia no prevista de este mecanismo de justicia transicional y, por tanto, no convoca a los especialistas en la materia, lo cierto es que el uso de los informes de las comisiones de la verdad en sede jurisdiccional plantea una serie de retos jurídicos e incluso políticos poco analizados.

Las comisiones de la verdad son comisiones de investigación *ad hoc* de carácter autónomo establecidas en un Estado determinado con el objetivo de investigar e informar sobre las principales causas y consecuencias de hechos de violencia y represión relativamente recientes, y hacer recomendaciones para su reparación y futura prevención (Freeman, 2006, p. 18). Ciertamente, no se trata de instancias de producción jurídica *per se* y, en esa medida, su metodología de trabajo, los informes que producen e incluso los testimonios que recogen no están insertos en la lógica de procedimientos oficiales ni ciertamente judiciales. No obstante, su utilización en fallos internacionales de carácter vinculante, como son hasta la fecha las 33 sentencias de la Corte IDH que han recurrido a informes de comisiones de la verdad, reviste consecuencias jurídicas innegables. ¿Es que se ha producido una transformación del carácter no vinculante de estos informes? ¿Qué sucede cuando un tribunal nacional recoge una sentencia de la Corte IDH que usa un informe de la comisión de la verdad? ¿Podría decirse que adquiere efectos vinculantes en el caso concreto, pero no de una manera general? ¿En qué supuestos es que la Corte IDH recurre a estos instrumentos?

¿Con qué fin? Las siguientes líneas¹ analizan estos y otros problemas asociados a la inserción de los informes de estas comisiones en sede jurisdiccional, lo que los lleva a adquirir, en nuestra opinión, un carácter *parajudicial* sin precedentes en el DIDH.

1. LAS COMISIONES DE LA VERDAD Y EL TRABAJO JUDICIAL

Las comisiones de la verdad no tienen naturaleza judicial, pero existen algunas coincidencias entre ellas y el trabajo de los órganos jurisdiccionales básicamente por la materia que tratan (por ejemplo, casos de violaciones de derechos humanos) y los actores que involucran. Por ejemplo, la Comisión de Verdad y Justicia de Paraguay se pronunció sobre los acontecimientos en torno al caso Goiburú en su *Informe final* (2008, tomo 2, p. 22), de la misma manera en que lo había hecho la Corte Interamericana años antes (Corte IDH, 2006b).

No obstante, son más las diferencias entre ambos órganos. Freeman resalta el hecho de que la principal función de las comisiones de la verdad consiste en investigar y no en atribuir responsabilidades (2006, p. 14). Además, aunque muchas veces en los informes finales se identifica individualmente a los perpetradores de las violaciones, esta identificación no tiene fuerza vinculante en derecho y no conlleva una sanción directa (p. 71). Por otra parte, aunque en algunas ocasiones las comisiones de la verdad deban suministrar información al poder judicial, por ejemplo en el caso de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú (CVR)², esto no significa que sus hallazgos y conclusiones sean vinculantes. Asimismo, mientras que los órganos jurisdiccionales, en general, tienen vocación de permanencia, salvo algunos casos, las comisiones de la verdad son, por definición, transitorias. Finalmente, deben investigar un gran número de casos en conjunto, mientras que las cortes juzgan casos individualizados.

Ahora bien, debido a su propia complejidad, los procesos de transición deben ser abordados a través de una estrategia integral que incluya tanto a comisiones de la verdad como a organismos jurisdiccionales (Van Zyl, 2011, p. 56). En ese sentido, la labor de ambas instituciones no solo se complementa, sino que se fortalece entre sí. Por una parte, la verdad encontrada a través de la labor de las comisiones puede ser percibida como incompleta si es que no conduce a un castigo efectivo

¹ Agradezco a Rita Zafra por su ayuda en la elaboración de este ensayo.

² Véase el decreto supremo 065-2001-PCM de la Presidencia del Consejo de Ministros: «Contribuir al esclarecimiento por los órganos jurisdiccionales respectivos, cuando corresponda, de los crímenes y violaciones de los derechos humanos por obra de las organizaciones terroristas o de algunos agentes del Estado, procurando determinar el paradero y situación de las víctimas, e identificando, en la medida de lo posible, las presuntas responsabilidades» (artículo 2.b).

de los responsables a nivel judicial. Y, por otra parte, las responsabilidades establecidas en los procesos judiciales pueden resultar insuficientes para entender las causas y razones de las violaciones de los derechos humanos, con lo cual haría falta una de las herramientas importantes para evitar que dichos sucesos se repitan.

En ese sentido, la razón por la cual los Estados recurren a la creación de comisiones de la verdad es porque estas brindan, entre otros beneficios y aportes, el auto-descubrimiento y reconocimiento oficial de una realidad ignorada, la identificación de los sectores involucrados en las violaciones a los derechos humanos, la personalización y humanización de las víctimas, la reparación parcial del daño causado, aportes para la prevención de sucesivas violaciones a los derechos humanos, y contribuciones para la reconciliación a través de la verdad y la justicia, permitiendo, junto con el trabajo a nivel judicial, un proceso de transición completo (Salmón, 2006, p. 19).

2. LOS SUPUESTOS EN QUE LA CORTE IDH RECURRE A LOS INFORMES DE LAS COMISIONES DE LA VERDAD

Se han establecido comisiones de la verdad en diversos lugares alrededor del mundo, pero la gran mayoría corresponde a Estados americanos (en especial de Centroamérica y Sudamérica) y africanos³. No es casual, por tanto, que sea precisamente la Corte IDH la que haya tenido un acercamiento mayor a estas comisiones.

A pesar de que hay ciertos patrones comunes en los informes de las diversas comisiones de la verdad⁴, no es sino hasta su utilización por parte de la Corte IDH que puede observarse un uso común de estos. De este modo, si bien la Corte IDH usa de manera individual el informe que corresponde al caso que resuelve, ciertamente ese recurso afirma, de un lado, el valor que asigna a esos trabajos y, de otro, sirve para realizar apreciaciones que se aplican de manera general a todos los informes.

Hasta la fecha, esta Corte ha recurrido a estos informes en 33 ocasiones, siendo el informe de la CVR del Perú (2003) el que más veces —doce casos— ha servido para fundamentar sentencias de violaciones de derechos humanos, seguido del informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala (1999) —con nueve casos— y del informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador (1993) con cuatro casos.

³ Han existido 30 comisiones de la verdad (con diferentes denominaciones), 12 de las cuales son latinoamericanas: Argentina, Brasil, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, Panamá, Paraguay y Perú. Actualmente, solo la comisión de la verdad de Túnez (*Vérité et dignité*) sigue funcionando.

⁴ Por ejemplo, su complementariedad con la justicia criminal, el enfoque en las graves violaciones de los derechos humanos, el hecho de que fueron establecidas para investigar un periodo determinado de la historia, las grandes cantidades de evidencia y un enfoque centrado en las víctimas (González & Varney, 2013, p. 11).

Los siete casos restantes corresponden a los informes de las comisiones de la verdad en:

Estado	Sentencias donde la Corte IDH utiliza el informe de la comisión de la verdad
Chile	Caso Almonacid Arellano y otros (sentencia del 26 de setiembre de 2006) Caso García Lucero y otras (sentencia del 28 de agosto de 2013)
Ecuador	Caso Zambrano Vélez y otros (sentencia del 4 de julio de 2007)
México	Caso Radilla Pacheco (sentencia del 23 de noviembre de 2009)
Panamá	Caso Heliodoro Portugal (sentencia del 12 de agosto de 2008)
Paraguay	Caso Goiburú y otros (sentencia del 22 de setiembre de 2006)
Brasil	Caso Gomes Lund y otros («Guerrilha do Araguaia») (sentencia del 24 de noviembre de 2010)
Colombia	Caso Rodríguez Vera y otros (Desaparecidos del Palacio de Justicia) (sentencia del 14 de noviembre de 2014)

Esta práctica nos permite identificar cuatro supuestos específicos en que la Corte IDH recurre a los informes de las comisiones de la verdad: establecimiento de los hechos que configuraron la violación de un derecho; la afirmación del derecho a la verdad como un derecho perteneciente al patrimonio jurídico de los particulares y de la sociedad; la utilización de los informes para establecer la responsabilidad del Estado; y, finalmente, para establecer una reparación.

(a) Establecimiento de los hechos que configuraron la violación de un derecho

La Corte Interamericana ha hecho uso de los informes de las comisiones de la verdad regionales para establecer los hechos y el contexto en el cual se llevó a cabo la violación de un determinado derecho. La primera vez que lo hizo fue en el caso *Bámaca Velásquez vs. Guatemala* (Corte IDH, 2000, párrafos 81-91), en el que se valió de la información recabada por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico para narrar cuáles fueron las circunstancias en las que ocurrió la violación de los derechos de las víctimas. Esta referencia resulta de suma importancia, ya que permitió vislumbrar la magnitud real de los hechos dentro del conflicto armado guatemalteco. Además, evidencia cuál fue la actitud y la política del Estado frente a tales hechos, y cuáles fueron las medidas que tomó o no para enfrentarlos.

La Corte repitió esta práctica al adoptar la narrativa fáctica del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana en el caso *Barrios Altos vs. Perú* (Corte IDH, 2001, párrafo 2) Aunque no hace una referencia expresa

a dicho informe, en la exposición de los hechos del caso este tribunal recoge las conclusiones a las que llegó la CVR.

Resulta también interesante el uso que hizo la Corte del *Informe de la Comisión de la Verdad de Panamá* (2002) en el caso Heliodoro Portugal contra dicho país. Aquí, el tribunal solo tenía competencia para juzgar las violaciones de derechos humanos que hubieran tenido lugar con posterioridad al 9 de mayo de 1990, o que constituirían violaciones permanentes que, a pesar de haberse iniciado con anterioridad a dicha fecha, continuasen después de ella. Sin embargo, la Corte consideró necesario el uso del informe de la comisión de la verdad panameña para «hacer referencia a otros hechos ocurridos dentro del período de 1970 a 1989 con el único propósito de contextualizar el análisis de las acciones y omisiones estatales que puedan sustentar las violaciones alegadas» (Corte IDH, 2008, párrafo 83)⁵. De esta forma, la Corte Interamericana cita constantemente los hallazgos de dicha comisión de la verdad como fundamento para establecer los hechos del caso en cuestión (Corte IDH, 2008, párrafos 84-89).

La importancia de esta práctica radica en que la Corte IDH busca entender la realidad de la sociedad en un periodo determinado. Es decir, cree necesario establecer no solamente el contexto inmediato del momento en que ocurrió la violación de determinado derecho, sino también la eventual reiteración de tales prácticas. En este sentido, los hechos presentados en los informes finales de las comisiones de la verdad deben ser entendidos en el marco de dicho periodo y no únicamente como hechos aislados.

(b) Ampliación material de los derechos: la afirmación del derecho a la verdad

Uno de los grandes aportes de la Corte IDH al carácter expansivo de los derechos humanos es la afirmación del derecho a la verdad, y aquí han jugado también un papel muy importante las comisiones de la verdad en la región. Estas son vistas como una forma de satisfacer ese derecho en una vertiente denominada verdad histórica, frente a la verdad judicial que proviene de los órganos jurisdiccionales del Estado.

La verdad es «un proceso de búsqueda de lo oculto, en base a la memoria de las víctimas, antes que un relato impuesto por quienes tienen poder» y, en ese sentido, la verdad está relacionada con la memoria, no solo de las víctimas sino también de la sociedad en su conjunto (Olivera, 2014, p. 22). Precisamente, en los Principios y Directrices Básicos sobre el Derecho de las Víctimas

⁵ Véase también (2011, párrafo 40 y 2014, párrafo 46).

de Violaciones de las Normas Internacionales de Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario a Interponer Recursos y Obtener Reparaciones (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2005) se afirma que cada pueblo «tiene el derecho inalienable a conocer la verdad acerca de los acontecimientos sucedidos en el pasado» (principio 2). Además, el principio 4 establece que, con independencia del derecho que asiste a las víctimas de iniciar procesos judiciales, «las víctimas y sus familias tienen el derecho imprescriptible a conocer la verdad acerca de las circunstancias en que se cometieron las violaciones y, en caso de fallecimiento o desaparición, acerca de la suerte que corrió la víctima»⁶.

Algunos autores señalan que esta concepción del derecho a la verdad se encuentra ampliamente influenciada por las características del régimen que tuvo que investigar una de las primeras comisiones de la verdad, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) de Argentina. La falta de pretextos o justificaciones cuasi-legales y el uso masivo de las desapariciones como táctica primaria configuraron cuáles eran los intereses que se protegían mediante el derecho a la verdad (May, 2013, p. 502).

En este contexto, como ha afirmado la propia Corte IDH, las comisiones de la verdad pueden contribuir a la construcción y preservación de la memoria histórica, el esclarecimiento de hechos y la determinación de responsabilidades institucionales, sociales y políticas en determinados períodos de una sociedad (2007a, párrafo 128).

De esta manera, verdad histórica y verdad judicial no son conceptos necesariamente opuestos sino complementarios que satisfacen tanto las necesidades de las víctimas directas como de la sociedad en su conjunto. La verdad histórica que se logre a través de una comisión de la verdad no debe ser entendida como un sustituto del deber del Estado de asegurar la determinación judicial de responsabilidades individuales o estatales. Se trata, como afirma la jurisprudencia interamericana, de determinaciones de la verdad que son complementarias

⁶ Por su parte, según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), el ámbito material de aplicación del derecho a la verdad incluye el derecho a solicitar y a obtener información sobre lo siguiente: las causas que dan lugar al trato injusto que recibe la víctima; las causas y condiciones relativas a las violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y las infracciones graves del derecho internacional humanitario; los progresos y resultados de la investigación; las circunstancias y los motivos por los que se perpetraron los hechos delictivos en el derecho internacional y las violaciones manifiestas de los derechos humanos; las circunstancias en que se produjeron las violaciones; en caso de fallecimiento, desaparición o desaparición forzada, la suerte y el paradero de las víctimas; y la identidad de los autores. Véase ACNUDH (2006, párrafo 38).

entre sí, pues tienen un sentido y alcance propios, así como potencialidades y límites particulares, que dependen del contexto en el que surgen y de los casos y circunstancias concretas que analicen (párrafo 128).

El sistema interamericano en su conjunto tuvo un acercamiento temprano a este tema. En efecto, fue la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) la que, por primera vez en la región, hizo alusión de manera expresa al derecho a la verdad en el caso *Manuel Bolaños vs. Ecuador*. Allí estableció que la familia de la víctima tenía derecho a saber la verdad sobre lo que le ocurrió y a saber dónde se encuentran sus restos (CIDH, 1995, párrafo 45). En estos primeros momentos, la CIDH relacionó el derecho a la verdad con el acceso a la justicia y luego a las garantías judiciales, implicando una concepción de verdad jurídica (Olivera, 2014, p. 38). Más adelante, con el Informe 25/98, sobre una serie de casos que tuvieron lugar durante la dictadura militar chilena, la Comisión afirmó que:

El derecho a la verdad constituye un derecho de carácter colectivo que permite a la sociedad tener acceso a información esencial para el desarrollo de los sistemas democráticos y un derecho particular para los familiares de las víctimas, que permite una forma de reparación, en particular, en los casos de aplicación de leyes de amnistía. La Convención Americana protege el derecho a acceder y a recibir información en particular en el caso de los desaparecidos, en los cuales la Corte y la Comisión han establecido que el Estado está obligado a determinar su paradero (CIDH, 1998, párrafo 88).

Por su parte, la Corte Interamericana abordó indirectamente el derecho a la verdad desde su primera sentencia. En efecto, en el caso *Velásquez Rodríguez vs. Honduras*, la Corte afirmó que los familiares de la víctima tenían derecho a «conocer cuál fue el destino de esta y, en su caso, dónde se encuentran sus restos» (Corte IDH, 1998, párrafo 181)⁷. No obstante, la primera referencia expresa a la violación del derecho a la verdad se produce en el caso *Bámaca Velásquez vs. Guatemala*, afirmando que «el derecho a la verdad se encuentra

⁷ Con la aparición de la práctica de las desapariciones forzadas en el decenio de 1970, el concepto del derecho a la verdad se convirtió en objeto de una atención creciente por parte de los órganos internacionales y regionales de derechos humanos y los titulares de mandatos de procedimientos especiales. En particular, el Grupo de Trabajo *ad hoc* encargado de estudiar la situación de los derechos humanos en Chile, el Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias y la CIDH desarrollaron una importante doctrina sobre este derecho en relación con el delito de las desapariciones forzadas. Inicialmente, estos mecanismos establecieron que la base jurídica de este derecho eran los artículos 32 y 33 del Protocolo I de los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949, y los comentaristas han adoptado el mismo planteamiento. Véase ACNUDH (2006, párrafo 8).

subsumido en el derecho de la víctima o sus familiares a obtener de los órganos competentes del Estado el esclarecimiento de los hechos violatorios y las responsabilidades correspondientes, a través de la investigación y el juzgamiento que previenen los artículos 8 y 25 de la Convención» (2000, párrafo 201).

Luego, en el caso *Goiburú y otros vs. Paraguay*, la Corte Interamericana valoró la creación de la Comisión de Verdad y Justicia de dicho país. En ese sentido, la Corte consideró que «el trabajo de dicha Comisión podría contribuir a la búsqueda de la verdad de un período histórico del Paraguay, por lo que ello constituye un esfuerzo muy importante realizado por parte del Estado. Al respecto, el Tribunal insta al Estado a que continúe con el desarrollo de la misma» (2006b, párrafo 169). En ese sentido, aunque no se hace referencia en concreto a un informe, debido a que este todavía no existía, sí se afirma que los hallazgos de las comisiones de la verdad contribuyen a la realización del derecho a la verdad de las víctimas.

En casos posteriores, la Corte IDH ha señalado que, en cumplimiento de sus obligaciones de garantizar el derecho a conocer la verdad, los Estados pueden establecer comisiones de la verdad, pero que esto no completa o sustituye la obligación del Estado de establecer la verdad a través de procesos judiciales, por lo cual subsiste una obligación del Estado de iniciar e impulsar investigaciones penales para determinar las responsabilidades correspondientes (2012, párrafo 298). Aunque, ciertamente no existe una obligación de crear comisiones de la verdad, estas reiteradas alusiones apuntan, en mi opinión, a que para que exista una verdadera realización del derecho a la verdad es necesario que se llegue a estos dos tipos de verdad.

(c) Utilización de los informes para establecer la responsabilidad del Estado en el caso concreto

La Corte Interamericana otorga en su práctica verdadero valor probatorio a los informes de comisiones de la verdad. En efecto, esta reconoce que ha otorgado especial valor a tales instrumentos «como pruebas relevantes en la determinación de los hechos y de la responsabilidad internacional de los Estados en diversos casos que han sido sometidos a su jurisdicción» (Corte IDH, 2007a, párrafo 128). Esta es, sin duda, la utilización más llamativa de los informes de comisiones de la verdad y constituye una fuente de legitimidad innegable para su trabajo en la región.

No obstante, vale la pena hacer una precisión. No se puede deducir que en todos los casos la Corte IDH vaya a proceder de esta manera ni que haya

surgido una expectativa válida en todos los supuestos. Los casos en que esto ha sucedido se han referido a contextos particularmente violentos, donde se puede subsumir el hecho concreto en una práctica sistemática estatal debidamente sustentada en los informes de las comisiones de la verdad.

En efecto, en el caso *Bámaca Velásquez vs. Guatemala*, por ejemplo, la Corte admitió como prueba tanto el informe *Guatemala: nunca más* (Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, 1998) como el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999), los cuales fueron ofrecidos como prueba superviniente por parte de la Comisión (Corte IDH, 2000, párrafos 109 y 121) y sustentaron la responsabilidad de Guatemala en los hechos del caso. Otro ejemplo es el caso *Almonacid Arellano y otros vs. Chile*, donde la Corte afirmó que «[e]n el informe de la Comisión de la Verdad se nombra individualmente a las víctimas, incluido el señor Almonacid Arellano» (2006c, párrafo 82) y acogió en consecuencia el vínculo que estableció la comisión de la verdad chilena respecto a Almonacid Arellano como víctima de las prácticas violatorias de los derechos humanos del Estado.

Por su parte, en el caso *La Cantuta vs. Perú*, la Corte hizo referencia al *modus operandi* identificado por la CVR para la desaparición forzada de personas o ejecuciones extrajudiciales por parte del Estado (2006d, párrafo 109). En otro caso contra Perú, el caso *Cantoral Huamaní*, la Corte utilizó el *Informe final* de la CVR para asignar la responsabilidad por la desaparición al Estado y no a grupos subversivos. El Estado, basándose en dos informes del Congreso y ciertos documentos policiales, había alegado que dichas desapariciones eran responsabilidad de grupos terroristas. La Corte, por el contrario, acogió la atribución de la responsabilidad estatal que se exponía, entre otros, en el *Informe final* de la CVR. Además, recalcó que los hallazgos plasmados en el informe de la CVR no habían sido desvirtuados en sede judicial. Al analizar los anteriores medios probatorios, la Corte llegó a la conclusión que el Estado era responsable de la violación de diversos derechos humanos (2007b, párrafo 98).

En el caso *Heliodoro Portugal vs. Panamá*, antes mencionado, también se hace una referencia expresa a los hallazgos de la comisión de la verdad panameña para establecer la responsabilidad sobre la desaparición forzada de la víctima:

Al analizar integralmente los hechos del presente caso, y a manera de contexto, la Corte observa que, tal como relata el informe de la Comisión de la Verdad de Panamá, efectivos de la Guardia Nacional panameña rodearon al señor Portugal en un café, lo obligaron por la fuerza a subir al vehículo en que circulaban y se lo llevaron con rumbo desconocido, sin explicar los motivos de la detención (2008, párrafo 113).

Finalmente, en el caso *Rochac Hernández y otros vs. El Salvador* de 2014, la Corte se remitió a los hallazgos de la comisión de la verdad salvadoreña sobre el accionar de los Batallones de Infantería de Reacción Inmediata en la Fuerza Armada salvadoreña. Dichos batallones actuaban bajo el poder del Estado y su función era aterrorizar y eliminar a la población campesina de la zona en donde operaban las guerrillas. La Corte, adoptando el criterio utilizado por la Comisión de la Verdad para El Salvador, estableció que no existía duda respecto a que dichas acciones no constituían incidentes aislados o excesos, sino que formaban parte de un patrón de conducta conocido por los mandos superiores (2014, párrafo 48).

En todos estos casos, los hechos a los que hace referencia la Corte IDH se producen en el marco de un periodo de violencia armada que es precisamente el que analiza la comisión de la verdad en cuestión⁸. Resulta claro que la Corte se basa en este elemento para asignar una mayor gravedad a las violaciones antes mencionadas.

(d) El establecimiento de una comisión de la verdad como una forma de reparación

Finalmente, la Corte Interamericana también ha hecho uso de los informes de las comisiones de la verdad al momento de establecer una reparación. Esto resulta particularmente interesante, porque la Corte entiende la verdad como un derecho autónomo, como una forma de reparación a las víctimas y también como una herramienta para evitar que los hechos se repitan en el futuro (Corte IDH, 2006a, párrafo 196; véase también 2006b, párrafo 169), es decir, como una garantía de no repetición.

Sin embargo, la verdad y su establecimiento a través de una comisión no es sino un punto de partida de un conjunto de medidas de reparación que el Estado debe cumplir. De esta manera, en el caso *Baldeón García vs. Perú*, la Corte reconoció el *Informe final* de la CVR como un inicio de reparación. No obstante, la Corte recaló que no existiría una verdadera reparación hasta que las autoridades investiguen y sancionen judicialmente a los verdaderos responsables (2006a, párrafo 167).

De igual manera, en el caso *Anzualdo Castro vs. Perú*, la Corte reconoce el valor del *Informe final* de la CVR, pero recalca que la «verdad histórica»

⁸ Otros ejemplos pueden ser la sentencia del caso *Masacre de las Dos Erres vs. Guatemala*, donde la Corte recurre al Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico o en el caso *Anzualdo Castro vs. Perú* (2009), en el que se hace referencia al informe de la CVR.

contenida en ese informe no completa o sustituye la obligación del Estado de establecer la verdad y asegurar la determinación judicial de responsabilidades individuales o estatales también a través de los procesos judiciales. Así lo estaría entendiendo el propio Estado al mantener abiertas las investigaciones luego de la emisión del informe» (2009, párrafo 180).

Por otra parte, en el caso *García Lucero y otras vs. Chile*, la Corte no solo saluda el informe Rettig (Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1996[1991]), sino también la creación de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación como mecanismo para analizar los casos que la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, también llamada Comisión Rettig, no pudo conocer a profundidad y también para conocer los nuevos casos que se presentan (Corte IDH, 2013, párrafo 67).

Ahora bien, las comisiones de la verdad no solo resultan siendo un principio de reparación sino que también pueden ayudar a establecer los daños que deben ser reparados; por ejemplo, resulta interesante el uso que hizo la Corte del informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala en el caso *Masacre Plan de Sánchez*. La Corte se basó, entre otras pruebas, en los testimonios brindados a dicha comisión para determinar que las acciones del Estado resultaron en la imposibilidad de acceder a recursos para la subsistencia, el despojo, o abandono forzoso de la tierra, el deterioro del hábitat y demás daños, y ordenar una reparación por daño material. En este último caso, el informe de la comisión de la verdad sirve para establecer los daños que deben ser reparados, en lugar de ser una forma de reparación en sí misma.

3. EL EFECTO *BOOMERANG* O LA INTERRELACIÓN DE LAS SENTENCIAS DE LA CORTE IDH CON LOS INFORMES DE LAS COMISIONES DE LA VERDAD Y LOS TRIBUNALES NACIONALES

La actuación de las comisiones de la verdad se inserta en la relación fluida y cada vez más intensa que tienen los tribunales nacionales con las normas internacionales. En esta medida, identifiqué dos supuestos particulares. El primero tiene que ver con la utilización por parte de las comisiones de la verdad de la jurisprudencia de la Corte Interamericana (en realidad, del derecho internacional, pero en este ensayo he de centrarme solo en los fallos de la Corte IDH). El segundo, se refiere a la situación en que los tribunales nacionales aplican sentencias de la Corte Interamericana que recogen un informe de la comisión de la verdad, produciéndose un verdadero efecto rebote o *boomerang* de este instrumento en la vida judicial nacional.

(a) Las comisiones de la verdad recurren a las sentencias de la Corte Interamericana

Las comisiones de la verdad han recurrido progresivamente en sus informes a las sentencias de la Corte Interamericana. En efecto, las primeras comisiones de la verdad en la región no hicieron referencia a sentencias de la Corte Interamericana en sus informes finales. Esto porque el primer caso resuelto por la Corte IDH, el caso *Velásquez Rodríguez vs. Honduras*, fue del año 1988, mientras que el primer informe de una comisión de la verdad corresponde al informe *Nunca Más* de la CONADEP (2009[1984]) en Argentina, el cual fue emitido en 1984, cuatro años antes. Sin embargo, dicho texto sí hace referencia a la labor de la CIDH. En concreto, hace referencia al Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina, a la visita *in loco* que realizó la Comisión Interamericana y a las peticiones de información sobre el paradero de algunos desaparecidos que había realizado la misma.

El informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación chilena, el informe Rettig (1996[1991]), fue emitido en 1991, año en el que no había ninguna sentencia en el sistema interamericano sobre un caso chileno. Al igual que hizo Argentina, Chile citó pronunciamientos de la Comisión Interamericana respecto a las víctimas y, además, recomendó utilizar la competencia consultiva de la Corte Interamericana para conocer cuáles son los estándares sobre derechos humanos que estaba obligado a implementar el Estado chileno (1996[1991], volumen 1, tomo 2, p. 1272).

Por su parte, la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) emitió su informe *Guatemala, memoria del silencio* en el año 1999. Dicho informe, junto con el informe de la CVR peruana, son los que más han utilizado sentencias de la Corte Interamericana en su análisis y argumentación. En ese sentido, la CEH adopta los hechos probados por la Corte Interamericana en el caso Panel Blanca, sobre el *modus operandi* de las fuerzas del Estado al cometer las desapariciones forzadas y ejecuciones arbitrarias (1999, párrafo 1190). Asimismo, la CEH también se refirió a los estándares adoptados por la Corte Interamericana respecto a la responsabilidad del Estado por el actuar de grupos paramilitares en la sentencia de *Blake vs. Guatemala* (párrafo 1383).

La Comisión de la Verdad de Ecuador también adoptó esta práctica en su *Informe final* (2010). Dicha comisión hizo referencia al caso *Almonacid Arellano y otros vs. Chile* (2006c, párrafo 151) para establecer la prohibición de adoptar medidas de derecho interno que tengan como objetivo el incumplimiento de los deberes internacionales de los Estados respecto a derechos

humanos (Comisión de la Verdad, 2010, tomo 1, p. 19). En esta misma línea, cita al caso *Barrios Altos vs. Perú* y el efecto que tuvo este fallo en la sentencia *Simon* de la Corte Suprema de Justicia de Argentina para afirmar que en América Latina la Corte IDH ha contribuido en el proceso de consolidación de la imprescriptibilidad de los crímenes internacionales como norma consuetudinaria (2010, tomo 1, pp. 38-39).

Por otro lado, la Comisión ecuatoriana también hace referencia a las sentencias de la Corte Interamericana contra Ecuador (Corte IDH, 1997, 2004, 2007c, 2005) que enmarcan las violaciones de los derechos humanos bajo una fachada de «lucha antinarcóticos» (Comisión de la Verdad, tomo 5, p. 359). Este uso resulta un desarrollo interesante a la luz del frecuente uso de la Corte de los hallazgos de las comisiones de la verdad para establecer el contexto de los hechos de los casos. En esta oportunidad, se estaría dando el efecto contrario, ya que es la comisión ecuatoriana la que hace uso de los fallos de la Corte para establecer el contexto de las violaciones a los derechos humanos.

Esta retroalimentación inversa también ocurre en el *Informe final* de la Comisión de Verdad y Justicia, Paraguay (2008), que se apoya en el caso *Goiburú* para determinar cómo ocurrieron los hechos que configuraron desapariciones forzadas (2008, tomo 2, p. 195), así como para esclarecer el *modus operandi* de los responsables (p. 196). Como se mencionó respecto al *Informe* de la Comisión de la Verdad de Ecuador, resulta interesante que las comisiones de la verdad adopten las prácticas de la Corte Interamericana, pero de manera inversa, al utilizar los fallos de dicho tribunal para establecer la forma de actuación de los responsables y del Estado (tomo 4, p. 108).

Finalmente, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Honduras (2011, p. 76) también se ha referido a los fallos de la Corte IDH para fundamentar la obligación de los Estados de respetar y garantizar los derechos humanos (p. 115), sobre la especial protección que tiene el derecho a la vida para la realización de todos los demás derechos (pp. 115-116) y sobre la protección contra las detenciones masivas y programadas de personas sin causa legal (p. 123).

La mencionada comisión también adoptó los estándares establecidos por la Corte respecto a la violencia sexual al afirmar que:

[L]a Corte Interamericana ha considerado que la violencia sexual se configura con acciones de naturaleza sexual que se cometen contra una persona sin su consentimiento, que además de comprender la invasión física del cuerpo humano, pueden incluir actos que no involucren penetración o incluso contacto físico alguno.

Para la Corte, la violación sexual constituye una forma paradigmática de violencia contra las mujeres cuyas consecuencias, incluso, trascienden a la persona de la víctima (pp. 120-121).

Finalmente, cabe resaltar que la Comisión también afirmó, entre sus Recomendaciones, la obligación del Estado de preservar y facilitar la información que permitiría a las víctimas acudir al Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos.

De esta forma, las sentencias de la Corte IDH propendieron a un uso más específico de las disposiciones de los tratados internacionales y a las prácticas procesales e institucionales que deben acompañar su cumplimiento a fin de proteger adecuadamente los derechos humanos. Resulta también de la mayor relevancia que algunos informes incluyen entre sus recomendaciones finales la utilización del sistema interamericano, como parte de las buenas prácticas generales que debía adoptar la sociedad frente a las violaciones de derechos humanos. He aquí un ejemplo positivo del diálogo que debe darse entre los mecanismos internacionales y nacionales de toda índole.

(b) El caso de la Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana

La CVR recurrió profusamente al acervo jurisprudencial interamericano en los supuestos de desaparición forzada de personas, ejecuciones arbitrarias, tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, debido proceso y violencia sexual. De esta manera, la comisión de la verdad peruana no solo es la comisión más veces citada en la jurisprudencia de la Corte Interamericana, sino que también es la comisión que hace el uso más numeroso de las sentencias de aquella. Varios factores explican esta coincidencia. El primero es que la CVR es la más moderna comisión de la verdad en la región y eso no solo hace que el número de fallos y temas interamericanos fuera mayor al momento de su funcionamiento, sino que la dinámica misma del análisis de los derechos humanos se lleve a cabo en la actualidad con mayor utilización de las normas internacionales en general. Un segundo factor es que el Perú es el país con mayor número de sentencias de la Corte Interamericana (treinta hasta la fecha). Esto no solo influye en que los actores locales, y la sociedad civil en general, estén más empoderados en estos temas, sino que también tuvo como consecuencia que varios de los casos que la CVR investigaba tenían que ver con causas abiertas en el marco del sistema interamericano.

En este sentido, en el tema de las desapariciones forzadas, la CVR se refirió a los estándares establecidos por la Corte IDH respecto al sufrimiento que padecen

los familiares de las personas desaparecidas. El *Informe final* hace referencia a la sentencia del caso Las Palmeras vs. Colombia cuando establece que la prueba de parentesco es suficiente para probar un dolor compartido (2002, p. 54; Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, p. 68). En lo que corresponde a las ejecuciones arbitrarias, la CVR basa su análisis jurídico en la sentencia del caso Barrios Altos contra el Estado peruano. En ese sentido, recoge la opinión de la Corte sobre que las ejecuciones arbitrarias contravienen los derechos inderogables protegidos por el DIDH (Corte IDH, 2001, párrafo 4). También menciona el dictamen de la Corte sobre la invalidez de las *Leyes de Amnistías* por contravenir las obligaciones internacionales del Estado peruano (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 6, p. 500). En relación con la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, el *Informe final* utiliza lo desarrollado por la Corte en el caso Loayza Tamayo vs. Perú, donde se proporciona una lista de actos que pueden constituir tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, a saber:

[L]a incomunicación durante la detención, la exhibición pública con un traje infamante a través de medios de comunicación, el aislamiento en celda reducida, sin ventilación ni luz natural, los golpes y otros maltratos como el ahogamiento, la intimidación por amenazas de otros actos violentos, las restricciones al régimen de visitas como formas que constituyen tratos crueles, inhumanos o degradantes en el sentido del artículo 5.2. de la Convención Americana (p. 214).

En cuanto a la violencia sexual, la CVR llama la atención sobre la falta de investigación de dichas violaciones a los derechos humanos. Acota que el deber de investigar no solo la violencia sexual sino cualquier violación de derechos humanos es una obligación internacional del Estado, y es una obligación de medios, no de resultado. En ese sentido, la investigación no debe ser un mero formalismo que esté destinado al fracaso, sino que debe existir una verdadera diligencia por parte del Estado (p. 380).

Al abordar el tema de las múltiples violaciones al debido proceso en las que incurrió el Estado peruano en la «lucha antisubversiva», la CVR se refirió a las sentencias de la Corte Interamericana sobre la materia. Respecto al tipo penal de terrorismo y traición a la patria, la CVR resaltó la amplitud de estos tipos penales que llegaba a vulnerar el principio de legalidad:

Para la Corte Interamericana de Derechos Humanos las definiciones de los delitos de terrorismo y traición a la patria utilizan expresiones de alcance indeterminado en relación con las conductas típicas, los elementos con los cuales se realizan, los objetos o bienes contra los cuales van dirigidas, y los alcances que tiene sobre

el conglomerado social. De otro lado —afirma la Corte— la inclusión de modalidades tan amplias de participación en la realización del correspondiente delito, como las que contempla el artículo 2 del decreto ley 25659, descaracteriza [sic] la definición del sujeto calificado de la traición a la patria y acerca esta figura a la de terrorismo, hasta el punto de asimilarla a ella (p. 406).

Otra de las violaciones de derechos más recurrentes durante el conflicto armado interno fue el juzgamiento de civiles por parte de tribunales militares. Citando la sentencia del caso Castillo Petruzzi, la CVR se refiere a los diferentes hechos que hacían que los tribunales militares no constituyeran un fuero imparcial para juzgar los delitos de terrorismo y traición a la patria: los jueces eran personas de las Fuerzas Armadas en actividad y los miembros del Consejo Supremo de Justicia Militar eran nombrados por el Ministerio de Defensa (p. 410).

Otro de los grandes obstáculos que impedía la obtención de justicia por parte de la víctimas y permitía abusos como las desapariciones forzadas era el hecho de la imposibilidad de plantear un recurso de *habeas corpus*. La CVR adoptó el razonamiento de la Corte al afirmar que, aunque los decretos supremos 012-86-IN y 006-86-JUS no suspendieron de forma expresa la acción de *habeas corpus*, la forma en que fueron aplicados impidió que dicho recurso fuera eficaz en la práctica. La CVR, al respecto, hace referencia a los casos Neira Alegría y otros, y Durand y Ugarte y otros (p. 480).

Por último, la CVR se refiere a las amnistías promulgadas con el objetivo de impedir que los responsables de las violaciones de los derechos humanos que eran agentes del Estado fueran procesados y eventualmente sancionados. La CVR se refiere a la sentencia del caso Barrios Altos vs. Perú, que declaró la invalidez de las leyes de autoamnistía por contravenir las obligaciones internacionales del Estado peruano.

- (c) Cuando los informes de las comisiones de la verdad vuelven a la sede nacional en las sentencias de la Corte IDH

La relación entre los informes de las comisiones de la verdad y la Corte IDH puede tener un efecto *boomerang* cuando los tribunales nacionales recurren a los fallos de la Corte Interamericana que hacen referencia a aquellas para sustentar sus propias sentencias. En este sentido, resulta emblemático el caso contra Alberto Fujimori, donde se entiende que su juzgamiento constituía no solo el cumplimiento de las obligaciones internacionales del Estado peruano de investigar y, de ser culpable, sancionar, sino también una forma

de reparación (Salmón, 2014, p. 60). En segundo lugar, los fallos de esta Corte estuvieron presentes en la argumentación, no solo de la acusación, sino también de la propia Sala y de la defensa. De esta forma, la Sala afirma que «no puede descartarse sin más el valor y trascendencia de los fallos de la Corte IDH [...] Las declaraciones jurídicas que contienen deben ser respetadas en lo que ello importe de afirmación de interpretación de los derechos».

Adicionalmente, la Sala utilizó los desarrollos de la Corte Interamericana para referirse a los estándares establecidos en el ámbito procesal, como el derecho a la presunción de inocencia, para lo que citó a la Convención Americana de Derechos Humanos y a la sentencia del caso Suárez Rosero (Corte IDH, 1997). También se refirió a la sentencia Cantoral Benavides contra el Estado peruano sobre la necesidad de pruebas suficientes para determinar la culpabilidad de los acusados (Sala Penal Especial de la Corte Suprema del Perú, 2009, párrafo 64). Asimismo, se pronunció sobre la calidad como prueba documental de los recortes periodísticos. Se remitió al caso Ivcher Bronstein vs. Perú, para afirmar que, aunque no constituyen prueba documental *per se*, son medios idóneos para verificar la veracidad de los hechos del caso, en conjunto con los demás medios probatorios (párrafo 73).

Respecto a temas de fondo, como el establecimiento de los hechos del caso, la Sala se remite a los hechos comprobados en el caso La Cantuta vs. Perú. No obstante, la Corte hace la atinencia de que, a pesar de utilizar estos hechos como base de su análisis, es necesario reconocer las diferencias entre el tipo de responsabilidad que establece la Corte Interamericana y el tipo de responsabilidad que establecen los tribunales penales. En ese sentido, aunque se debe realizar un análisis de los hechos en virtud de diferentes estándares de responsabilidad, esto «no excluye por cierto tomar como un elemento importante ambos fallos internacionales, con un peso de persuasión calificado, en especial por el ámbito común de apreciación, los hechos contextuales y patrones de comportamiento del Estado y, por cierto, de sus dirigentes en un momento determinado» (párrafo 106). Creo que el análisis bajo los estándares penales de los hechos probados garantiza los derechos del acusado, debido a que, de lo contrario, se estaría trasladando el fallo de un proceso internacional, en donde el acusado no pudo participar ni defenderse, al ámbito nacional de una manera errada (Salmón, 2014, p. 63).

Por otro lado, también hace referencia a la sentencia Cantoral Huamaní para reafirmar el valor del *Informe final* de la CVR como prueba relevante para determinar los hechos y la responsabilidad del Estado. No obstante, recoge

la acotación de la Corte sobre el hecho de que la verdad histórica encontrada por la CVR no sustituye la obligación del Estado respecto a los procesos judiciales (Sala Penal Especial de la Corte Suprema del Perú, 2009, párrafo 123).

Por último, al pronunciarse sobre las reparaciones que les corresponden a las víctimas, la Sala tuvo que tomar en consideración las reparaciones ya entregadas en los procesos ante la Corte. En los casos en los que las víctimas son las mismas, no se les puede entregar doble indemnización respecto a los mismos conceptos, ya que esto configuraría enriquecimiento ilícito. Al mismo tiempo, la Sala señala que este es un criterio también adoptado por la Corte (párrafo 780).

En otro caso muy relevante, la Sala Penal Nacional utilizó el informe de la CVR como prueba del contexto general vinculado a la investigación de los hechos que ocurrieron en Chuschi (Sala Penal Nacional, 2014, p. 86). La Sala Penal Nacional recoge la narrativa de la CVR por la cual el 14 de marzo de 1991 un patrulla del Ejército detuvo a Manuel Pacotaype Chaupin, Martin Cayllahua Galindo, Manuel Cahuana Tucno, autoridades de Chuschi, e Isaías Huamán Vilca, quien era menor de edad. También menciona que la CVR consideró que, desde la perspectiva del derecho interno, dichos actos constituyeron secuestro y desaparición forzada, debido a que no cumplieron con los requisitos establecidos por ley (p. 87). La Sala Penal Nacional concluye del siguiente modo:

De lo expuesto a la Comisión de la Verdad y Reconciliación dentro de todas las denuncias sobre hechos ocurridos entre los años 1980 al 2000, realizó una investigación sobre lo ocurrido en Chuschi, cuyo informe final debe ser considerado como prueba de contexto y que sirvió como base para la investigación y procesamiento, precisando que sus conclusiones no vinculan en la decisión del Colegiado en la presente sentencia (p. 88).

Ciertamente, los informes de las comisiones de la verdad no están hechos para ser utilizados en sede judicial, pero, sin embargo, han irrumpido en ese escenario tanto en sede internacional como, a través de sus pronunciamientos, también en sede nacional. Al hacerlo, no solo adquieren un valor jurídico vinculante indirecto sino que también se evidencia su utilidad para explicar los casos más controversiales de la historia judicial reciente peruana. No creo que se trate de una transformación de su naturaleza jurídica de manera general, dado que será vinculante solo en el caso concreto y porque así lo establece la sentencia de la Corte IDH, pero sí se presentan indicios de que su uso es válido y útil para alcanzar la justicia en diversos casos.

4. CONCLUSIONES: LA PARAJUDICIALIZACIÓN BAJO ANÁLISIS

La labor de las comisiones de la verdad en Latinoamérica ha sido fundamental para descubrir la realidad y magnitud de los hechos ocurridos durante los años de dictadura y conflicto armado que tuvieron lugar en nuestra región en el siglo pasado. Y la Corte Interamericana ha reconocido esa contribución al recoger el contenido de sus informes finales en sus fallos.

En efecto, la utilización por parte de la Corte Interamericana de los informes de las comisiones de la verdad los dota de un carácter especial que denomino *parajudicial* en la medida en que sirven para cumplir el papel jurisdiccional de la Corte IDH. Esta es sin duda una expansión jurídica del trabajo de las comisiones de la verdad no antes vista en el escenario internacional. No obstante, cabe preguntarnos si esta *parajudicialización* de los informes de la comisión de la verdad resulta beneficiosa o es una práctica que debería abordarse con cautela.

Por un lado, el hecho de que la Corte Interamericana haya adoptado los hallazgos y conclusiones de los informes de las comisiones de la verdad otorga mayor legitimidad a dichas instituciones. Esto permite que las comisiones de la verdad, entiéndase las comisiones que se encuentran trabajando y las futuras, puedan realizar su labor con mayor facilidad debido a que son vistas como un mecanismo legítimo para conseguir la verdad. De esta manera, los países se verían más dispuestos a recurrir a estos mecanismos como formas de un plan integral de justicia transicional. Esta mayor legitimidad también permite que las conclusiones y recomendaciones de los informes finales tengan mayor incidencia en la realidad, porque se configuran como medidas que los Estados pueden adoptar para cumplir con sus obligaciones internacionales.

Por otra parte, el uso de los informes finales de la comisión de la verdad permite situar a la Corte IDH en el contexto en el que ocurrieron las violaciones a los derechos humanos. Esta contextualización permite vislumbrar la verdadera gravedad de dicha violación y establecer el vínculo de responsabilidad sobre la base de patrones de conducta. Los *modus operandi* no solo demuestran la gravedad del hecho, sino que también permiten señalar a los responsables en situaciones que, de otra forma, serían difícilmente comprobables. Esto no tiene una implicancia solo formal, al comprobarse la responsabilidad internacional del Estado, sino que, y sobre todo, refuerza la protección de los derechos humanos a nivel nacional. Y es que no hay que olvidar que una aplicación correcta de los parámetros del Estado de derecho y democrático hace que los derechos humanos deban ser tutelados de manera efectiva a nivel nacional y, sobre la base de la subsidiariedad, no sea necesario recurrir a las instancias internacionales.

Este círculo se cierra con un verdadero efecto *boomerang* por el cual estos informes regresan a los tribunales nacionales a través de las sentencias de la Corte Interamericana. En relación con el Perú, el caso más resaltante es la sentencia contra Alberto Fujimori, en la cual la Sala hizo uso de pronunciamientos interamericanos tanto para cuestiones procesales como de fondo. Esta interacción también se manifiesta en el uso que algunas comisiones de la verdad, como la peruana y la guatemalteca, han realizado de las sentencias de la Corte Interamericana y en su confianza en general en el sistema interamericano, al punto de incluir en sus recomendaciones finales la invitación a un mayor recurso a este mecanismo internacional.

Asimismo, otra manifestación de esta vinculación intensa entre comisiones de la verdad y jurisprudencia interamericana se manifiesta en el uso, por parte de las primeras, de las sentencias de la Corte Interamericana. Las sentencias de la Corte constituyen una gran herramienta jurídica para el análisis de las comisiones de la verdad, ya que dotan de contenido a las obligaciones internacionales de los Estados en materia de derechos humanos. El aumento del uso de los fallos de la Corte Interamericana, no solo en el ámbito judicial sino también por las comisiones, refleja la legitimidad que dicho órgano posee.

Es necesaria, sin embargo, cierta cautela respecto a la *parajudicialización* de los informes de las comisiones de la verdad. En primer lugar, porque este no fue el objetivo para el cual fueron creadas. Esto implica que las características de estas instituciones no fueron concebidas para ser utilizadas en sede judicial. Este problema podría ser resuelto si, en vista del uso constante por parte de la Corte, las comisiones de la verdad se adecuarán a este nuevo panorama en el que se ven inmersas, sin perder de vista los verdaderos fines para los que fueron creadas. La sinergia con los fallos de la Corte debe colaborar en esa búsqueda de equilibrio.

La más importante dificultad se encuentra en la diferencia de los estándares sobre responsabilidad en los informes de las comisiones de la verdad y la Corte Interamericana. Existen problemas al menos respecto de la prueba, la oposición y la defensa. Es en este ámbito donde la Corte debe proceder con mayor cuidado cuando recurre a los informes de estos mecanismos de justicia transicional. Las comisiones, por su parte, han ido aprendiendo de la experiencia de otras comisiones y han adoptado técnicas y metodologías con el objetivo de hacer su trabajo más eficiente y efectivo. La *parajudicialización* de las comisiones de la verdad en América Latina es, sin duda, un tema complejo y que, por tanto, conlleva tanto ventajas como desventajas. No obstante, se puede afirmar que, en los hechos, tiene implicancias positivas por la búsqueda permanente de legitimidad tanto de las propias comisiones de la verdad como del tribunal interamericano.

BIBLIOGRAFÍA

- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2006). Estudio sobre el derecho a la verdad (E/CN.4/2006/91), 9 de enero.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2005). Principios y Directrices Básicos sobre el Derecho de las Víctimas de Violaciones Manifiestas de las Normas Internacionales de Derechos Humanos y de Violaciones Graves del Derecho Internacional Humanitario a Interponer Recursos y Obtener Reparaciones. Resolución 60/147, aprobada el 16 de diciembre. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/RemedyAndReparation.aspx>
- CEH-Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala, memoria del silencio*. Guatemala: UNOPS. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>
- CIDH-Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1995). Ecuador. Informe 10/95, Caso 10.580, Manuel Stalin Bolaños Quiñonez, 12 de setiembre.
- CIDH-Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1998). Chile. Informe 25/98, Casos 11.505, 11.532, 11.541, 11.546, 11.549, 11.569, 11.572, 11.573, 11.583, 11.595, 11.652, 11.657, 11.675 y 11.705, 7 de abril.
- Comisión de la Verdad de Ecuador (2010). *Sin verdad no hay justicia*. Informe final de la Comisión de la Verdad. Ecuador: Comisión de la Verdad.
- Comisión de la Verdad de Panamá (2002). *Informe de la Comisión de la Verdad de Panamá*. Panamá: Comisión de la Verdad.
- Comisión de la Verdad para El Salvador (1993). *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador*. San Salvador-Nueva York: Naciones Unidas.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Honduras (2011). *Para que los hechos no se repitan*. Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Honduras: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://cverdad.org.pe/ifinal/>
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación de Chile (1996[1991]). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Segunda edición, 2 volúmenes, 3 tomos. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación. <http://www.gob.cl/informe-rettig/>
- CONADEP-Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (2009[1984]). *Nunca más*. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. Octava edición. Buenos Aires: Eudeba.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (1997). Caso Suárez Rosero vs. Ecuador. Fondo. Sentencia del 12 de noviembre.

- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (1998). Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras. Fondo. Sentencia del 29 de julio.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2000). Caso Bámaca Velásquez vs. Guatemala. Fondo. Sentencia del 25 de noviembre.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001). Caso Barrios Altos vs. Perú. Fondo. Sentencia del 14 de marzo.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2002). Caso Las Palmeras vs. Colombia. Sentencia de Reparaciones del 26 de noviembre.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2004). Caso Tibi vs. Ecuador. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 7 de setiembre.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005). Caso Acosta Calderón vs. Ecuador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 24 de junio.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006a). Caso Baldeón García vs. Perú. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 6 de abril.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006b). Caso Goiburú y otros vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 22 de setiembre.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006c). Caso Almonacid Arellano y otros vs. Chile. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 26 de setiembre.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006d). Caso La Cantuta vs. Perú. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 29 de noviembre.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007a). Caso Zambrano Vélez y otros vs. Ecuador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 4 de julio.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007b). Caso Cantoral Huamaní y García Santa Cruz vs. Perú. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 10 de julio.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007c). Caso Chaparro Álvarez y Lapo Íñiguez vs. Ecuador. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 21 de noviembre de 2007.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2008). Caso Heliodoro Portugal vs. Panamá. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 12 de agosto.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2009). Caso Anzualdo Castro vs. Perú. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 22 de setiembre.

- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2011). Caso Contreras y otros vs. El Salvador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 31 de agosto.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012). Caso Masacres de El Mozote y lugares aledaños vs. El Salvador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 25 de octubre.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2013). Caso García Lucero y otras vs. Chile. Excepción Preliminar, Fondo y Reparaciones. Sentencia del 28 de agosto.
- Corte IDH-Corte Interamericana de Derechos Humanos (2014). Caso Rochac Hernández y otros vs. El Salvador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 14 de octubre.
- CVJ-Comisión de Verdad y Justicia de Paraguay (2008). *Informe final. Anive haguã oiko*. Asunción: CVJ.
- Freeman, Mark (2006). *Truth Commissions and Procedural Fairness*. Nueva York: Cambridge University Press.
- González, Eduardo & Howard Varney (eds.) (2013). *En busca de la verdad. Elementos para una comisión de la verdad eficaz*. Brasilia-Nueva York: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil-Centro Internacional para la Justicia Transicional.
- May, Rachel (2013). «Truth» and Truth Commissions in Latin America. *Investigación y Desarrollo*, 21(2), 494-512.
- Olivera, Jean Franco (2014). *La verdad como forma de reparación en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y su aplicación a la transición peruana*. Tesis de licenciatura. Facultad de Derecho de la PUCP.
- Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (1998). *Guatemala: nunca más*. Guatemala: ODHAG.
- Sala Penal Especial de la Corte Suprema del Perú (2009). Sentencia del 7 de abril. Expediente número AV 19.
- Sala Penal Nacional (2014). Sentencia del 15 de diciembre. Expediente número 924-2008.
- Salmón, Elizabeth (2006). Algunas reflexiones sobre DIH y justicia transicional: lecciones de la experiencia latinoamericana. *Revista Internacional de la Cruz Roja*, 862, 19.
- Salmón, Elizabeth (2014). *La condena de Alberto Fujimori y el derecho internacional de los derechos humanos: un capítulo fundamental de la lucha contra la impunidad en Perú*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Van Zyl, Paul (2011). Promoviendo la justicia transicional en sociedades pos conflicto. En Félix Reátegui (ed.), *Justicia transicional: manual para América Latina*. Brasilia-Nueva York: Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia-Centro Internacional para la Justicia Transicional.

LA COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS: ACTUALES DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS

Walter Albán, Pontificia Universidad Católica del Perú - ex representante permanente del Perú ante la Organización de Estados Americanos

Desde hace varios años, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) viene experimentando una creciente tensión que pone en riesgo su capacidad para responder a las cada vez más amplias expectativas de una creciente cantidad de ciudadanas y ciudadanos de los diversos Estados de la región. Dichas personas acuden a la CIDH reclamando la protección de sus derechos, ante la insatisfacción de la respuesta obtenida en el ámbito interno.

Dicha tensión deriva de numerosos factores, entre los que cabe destacar la favorable evolución que ha tenido en el continente americano aquello que podríamos calificar como la «constitucionalización» de los derechos. Este proceso ha ido de la mano con el de una progresiva democratización en la gran mayoría de países de este hemisferio. Dicha democratización ha permitido superar situaciones imperantes en épocas anteriores, en varios casos relativamente recientes, cuando asistíamos a realidades en las que campeaba la arbitrariedad bajo regímenes dictatoriales. En la actualidad, ocurre que la CIDH —cuyo amplio prestigio y legitimidad se labró ya durante las primeras décadas de su existencia cuando se enfrentó a regímenes autoritarios y responsables de graves violaciones a los derechos humanos— no ha visto disminuido el alto número de demandas que recibe solicitando que se conozcan tales violaciones. A pesar de que aquellos regímenes han sido progresivamente reemplazados por gobiernos democráticamente elegidos y sujetos a Constituciones relativamente recientes en la gran mayoría de los casos.

En efecto, hoy se constata que, paradójicamente, con más democracia en la región, el recurso a este importante organismo de protección de derechos en el ámbito interamericano ha ido en aumento. Este aumento es, además, de tal magnitud que, de no adoptarse urgentes medidas para superar los múltiples problemas y dificultades a los que tiene que hacer ahora frente la CIDH, esta situación podría llevarlo al colapso.

Tales medidas, indispensables para que la CIDH procese exitosamente sus actuales retos, reclaman ciertamente, de un lado, su activa participación en alianza con la sociedad civil y las organizaciones de víctimas. Pero, de otro lado, es necesario también el involucramiento y la decidida voluntad de los Estados para fortalecer el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH).

Es esta última cuestión la que no parece por el momento verificarse. Incluso, más allá del proceso de reflexión llevado a cabo a iniciativa de los propios Estados entre junio de 2011 y marzo de 2013¹, todo parece indicar que nos encontramos lejos de su concreción, cuando menos en el corto o mediano plazo. Por el contrario, en la actualidad, se constata el surgimiento de iniciativas que podrían orientar la actuación de los Estados, o de buena parte de estos, en curso de colisión con quienes pretenden contribuir al objetivo de fortalecer a la CIDH, así como al propio sistema en su conjunto.

El propósito del presente artículo es —antes que abordar lo concerniente a la labor que la CIDH ha venido desarrollando desde hace años para mejorar su actuación— ocuparnos, más bien, de la manera en la que últimamente han venido y continúan actuando los diferentes Estados en su relación con esta Comisión. Ello, por cuanto es evidente, a la luz de algunas actividades, declaraciones e iniciativas puestas a debate por algunos de aquellos Estados, que no resulta pacífica la perspectiva que cabe advertir en el futuro de la organización, en relación con esta cuestión.

1. EL INICIO DEL PROCESO DE REFLEXIÓN SOBRE EL FUNCIONAMIENTO DE LA CIDH EN EL MARCO DE LA CONVENCIÓN AMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CADH) PARA EL FORTALECIMIENTO DEL SIDH

Una vez que el grupo de trabajo especialmente creado en el seno del Consejo Permanente para atender el acuerdo de los Cancilleres en El Salvador presentó su informe, en diciembre de 2011², este documento fue puesto a debate en la sesión del Consejo Permanente del 25 de enero del año 2012. Dicho informe, de cuyas

¹ Durante la 41 Asamblea General de El Salvador, se encomendó al Consejo Permanente profundizar el proceso de reflexión sobre el funcionamiento de la CIDH en el marco de la Convención Americana de Derechos Humanos y su Estatuto, con miras a lograr el fortalecimiento del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, y que presente sus recomendaciones a los Estados miembros a la brevedad posible. Dicha decisión no fue materia de una resolución de aquella Asamblea General, porque fue adoptada en una reunión privada entre los Cancilleres, por lo que, a partir de dicho encargo, el Consejo Permanente decidió la creación de un Grupo de Trabajo Especial que debía entregar sus recomendaciones sobre el particular a fines de diciembre de 2011.

² Dadas las particularidades de la tarea encomendada, los Representantes Permanentes ante la OEA de los 34 Estados miembros optaron por crear un grupo de trabajo «abierto». Esto implicó que podía

67 recomendaciones finales un total de 53 se encontraban dirigidas a la CIDH, se ocupó de 6 temas o cuestiones centrales: (1) los objetivos de mediano y largo plazo (entre ellos, la universalidad del sistema); (2) mejor regulación de las medidas cautelares; (3) asuntos de procedimiento en el trámite de peticiones; (4) facilitar un mayor número de soluciones amistosas; (5) determinación de criterios para la elaboración del capítulo IV del informe anual de la CIDH; y, finalmente, (6) la función de promoción de los derechos humanos en la región.

En aquella sesión del Consejo Permanente de la OEA, fue visible el grado de tensión y expectativa que se había generado respecto a la posición que finalmente asumirían los diferentes Estados frente a la CIDH. Ello debido a que se había producido en torno a ella una suerte de polarización de opiniones: de un lado se encontraban aquellos Estados que manifestaban su amplio respaldo a la labor de la Comisión (Estados Unidos y Canadá, por ejemplo) y, del otro, los países que, por diferentes motivos, habían formulado fuertes críticas a su actuación³.

En el caso de estos últimos, si bien las críticas vertidas no necesariamente anunciaban una postura contraria a la CIDH o favorable a la adopción de medidas que pudieran derivar en su debilitamiento, resultaba evidente que existía ese riesgo. El riesgo era evidente debido a las posiciones más duras adoptadas por algunos otros Estados que sí expresaban desconfianza y serios cuestionamientos tanto respecto de la Comisión como del SIDH en general. Entre aquellos Estados que lideraban esta posición más extrema y de abierta crítica, figuraban Venezuela, Ecuador y el bloque de países que constituyen la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), promovida por Venezuela y Cuba y que reúne a no menos de cinco países latinoamericanos y siete caribeños⁴.

participar en él todo Estado que quisiera sumarse a la tarea, de manera que ninguno se sintiera excluido de la misma. En la práctica, participó la gran mayoría de Estados (con algunas salvedades entre los países caribeños) bajo la presidencia del embajador del Perú hasta setiembre del año 2012, cuando hubo de ser reemplazado, por su alejamiento del cargo, por el Embajador de México.

³ Cabe recordar al respecto que, meses antes de la sesión del Consejo Permanente en la que se discutió el informe, Brasil había expresado su rechazo al pronunciamiento de la CIDH concediendo una medida cautelar en el caso de la construcción de la represa Belo-Monte. A consecuencia de ello, el gobierno de la Presidenta Dilma Rousseff hizo sentir su enojo, tomando la decisión de retirar a su Embajador ante la OEA, así como de suspender el pago de sus contribuciones ordinarias a esta organización, generando una situación de incertidumbre y aprietos económicos para la misma.

⁴ En el caso de Venezuela, su posición se había venido endureciendo ya desde hacía varios años, al punto de amenazar con retirarse del SIDH. En setiembre de 2012, finalmente llevó esto a cabo y denunció a la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH), iniciando, de este modo, su proceso de desvinculación de este importante instrumento de protección. Conforme a lo previsto en dicho instrumento, la desvinculación se hizo efectiva en setiembre de 2013.

A lo anterior, cabría sumar algunas posturas también críticas de quienes, aunque ciertamente ubicados en la línea de preservar el sistema, buscaban corregir aquello que, a su juicio, venía ya debilitando al SIDH frente a los Estados. En esta posición se encontraba, por ejemplo, Colombia, que reclamaba por su reiterada inclusión en el capítulo IV del informe anual de la Comisión, así como el Perú, a propósito del descontento de sus autoridades por algunas decisiones adoptadas por la CIDH en varios casos delicados que involucraban a personas vinculadas a delitos de terrorismo, en los que concluyó responsabilizando al Estado⁵. Más allá de los intensos debates suscitados y, en ocasiones, las duras expresiones críticas formuladas contra la CIDH, finalmente, el Consejo Permanente de la OEA optó por aprobar el informe con todas sus recomendaciones y elevarlo a la consideración del 42 período de sesiones de la Asamblea General (AG) de la OEA, programada para junio de 2012 en la ciudad de Cochabamba, Bolivia.

2. LA REUNIÓN DE LA ASAMBLEA GENERAL DE COCHABAMBA Y EL DEBATE EN TORNO A LA CIDH

La 42 AG de la OEA en la ciudad de Cochabamba estuvo precedida por una larga discusión a nivel del Consejo Permanente. En ella resultó difícil para los representantes del país anfitrión negociar con la debida anticipación, como se estila en estos casos, una declaración conjunta a ser suscrita por la totalidad de los Estados participantes al término del evento, como muestra del «éxito» de la reunión. No obstante que, aparentemente, las dificultades más serias derivaban de la utilización de numerosos términos «novedosos» en el documento originalmente presentado por Bolivia como propuesta de declaración (centrada en el tema de la Seguridad Alimentaria)⁶, el trasfondo de la discusión era otro. Se trataba de las concepciones radicalmente distintas

⁵ Con el Perú, la CIDH había mantenido en trámite varios casos que involucraban a líderes de Sendero Luminoso o del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) por hechos que se remontaban a mucho tiempo atrás, respecto de los cuales, luego de varios años de trámite, la CIDH concluyó señalando la responsabilidad del Estado, no bien instalado el nuevo gobierno del presidente Humala en julio de 2011. Por lo demás, la Comisión remitió varios de dichos casos a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Sin duda el más sensible de estos casos y que generó amplio debate en medios y en la opinión pública peruana, mientras tenía lugar la reunión del Consejo Permanente en Washington DC, fue el conocido como el caso «Chavín de Huántar».

⁶ En cada oportunidad, se estila que el país anfitrión pueda proponer el tema que considera de mayor prioridad para que sea abordado como cuestión central entre los asuntos del temario a desarrollar en la AG. En ese sentido, corresponde también a ese país la iniciativa para proponer un texto que aspire alcanzar total consenso al momento de concluir la sesión y, así, despedirla con la suscripción de una declaración conjunta.

de los diferentes bloques de países en torno al desarrollo de la economía global, al rol del mercado, así como a los términos del intercambio comercial internacional.

De esta manera, luego de extensas y agotadoras sesiones, no fue posible consensuar el íntegro del proyecto de declaración para Cochabamba, lo que hizo inevitable dejar varios puntos pendientes para su directa discusión por los Cancilleres, ya en la AG⁷. En tal sentido, se esperaba que aquellos puntos que habían llegado «abiertos» a la asamblea fueran los que concentraran el mayor interés y preocupación de los participantes.

De otro lado, se experimentaba también cierto nivel de tensión —cuestión que no podía generar sorpresas pues se repite año a año en cada AG desde 1979— a raíz de un proyecto de resolución que abordaba el tema de la mediterraneidad de Bolivia. Aunque cabe notar que ello tenía un impacto más acotado, concentrado, sobre todo, sobre las relaciones entre las delegaciones de Chile y Bolivia. Lo novedoso con respecto a este asunto, en aquel período de sesiones de la AG, era la condición de país anfitrión de Bolivia. Por ello, esta cuestión adquiría una relevancia mayor a la que había registrado en asambleas anteriores y, de plano, era el tema que más llamaba la atención de la opinión pública boliviana en esos días con respecto a lo que acontecía en la asamblea de la OEA.

Sin embargo, no ocurrió lo esperado, pues (contra la costumbre en este tipo de reuniones) se anunció, con muy poca anticipación a la inauguración de la reunión, la presencia del presidente del Ecuador Rafael Correa, quien, desde la mesa principal y con la evidente anuencia del presidente Morales de Bolivia, dirigió un prolongado discurso⁸ que reorientó el enfoque de la AG. Los aspectos centrales del discurso se centraron en una crítica al rol que cumplen los Estados Unidos de Norteamérica en la OEA y, en ese marco, al papel de la CIDH, particularmente en lo que tocaba a la Relatoría de Libertad de Expresión. De esta manera, el tema de los derechos humanos y de la actuación de la CIDH devino en la cuestión central y de mayor gravitación en aquella AG.

Es importante reparar en lo expresado por el presidente Correa en esa oportunidad, dado el rol que Ecuador ha jugado desde aquel entonces en todo lo relacionado con el SIDH, particularmente en lo que atañe a la CIDH. De alguna manera, los contenidos de aquel discurso establecieron los «hitos» de la estrategia que este país,

⁷ Cabe señalar aquí que, en la práctica diplomática de un organismo multilateral como la OEA, no resulta deseable que los negociadores dejen sin «cerrar» los puntos que pudieran haber generado discrepancias para que sean finalmente resueltos al más alto nivel (los cancilleres en este caso), pues se crea el riesgo de no llegar allí tampoco a un acuerdo.

⁸ La intervención del presidente Correa duró aproximadamente una hora, superando con exceso los seis minutos que suelen tomar las delegaciones en eventos de esta naturaleza.

con el apoyo de varios otros⁹, ha puesto en práctica. Dicha estrategia se evidencia no solamente en el debate posterior en el seno del Consejo Permanente de la OEA y la AG de esta organización, sino por medio de un mecanismo sui géneris denominado, por los propios Estados convocantes, Conferencia de Estados Parte.

En efecto, no obstante que dicho mecanismo no se encuentra previsto en la CADH, a la fecha han tenido ya lugar hasta cuatro Conferencias entre estos Estados¹⁰ bajo el liderazgo ecuatoriano, aun cuando, formalmente, la primera de tales convocatorias se formuló por un acuerdo de los jefes de Estado de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR)¹¹. Desde luego, la activación de este mecanismo, que plantea un nuevo espacio de discusión respecto a todo lo relacionado con la CIDH, genera implicancias que no resultan en absoluto triviales para el futuro del SIDH.

Aquellos aspectos que hemos calificado como «hitos» del discurso del presidente Correa se refieren, por ejemplo, a la manera en la que se contextualiza la situación de la CIDH, como parte de una organización dominada por países hegemónicos, cuya incidencia resulta determinante en la actuación de aquella. En tal sentido, luego de referirse a los cambios producidos en la región, en donde las dictaduras han sido reemplazadas por gobiernos democráticamente elegidos, sostiene que, para resultar funcionales a tales cambios, o las instituciones se transforman o deben desaparecer. En este marco, calificó a la OEA como una organización que históricamente «[...] ha servido tan solo como instrumento de política internacional de países hegemónicos» (Correa, 2012, p. 5). Para, más adelante, añadir que

[...] la crisis y falta de eficacia y representatividad también la podemos ver en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos y, particularmente, en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la cual está totalmente influenciada e incluso dominada por países hegemónicos, por el oenegecismo y por los intereses del gran capital, particularmente aquel capital detrás de los negocios dedicados a la comunicación (2012, p. 6).

Desde esa perspectiva, el dignatario ecuatoriano reclamó un mayor peso y capacidad de determinación por parte de los «Estados soberanos» respecto de organismos como la CIDH, a la que claramente entiende como subordinada y con problemas

⁹ Particularmente de aquellos Estados que se agrupan en torno al bloque de la ALBA.

¹⁰ Una quinta conferencia fue convocada para llevarse a cabo en Guatemala durante el último trimestre del año 2014, pero esta resultó finalmente postergada por decisión del país anfitrión, por lo que probablemente tenga lugar durante el primer semestre de este año, 2015.

¹¹ En efecto, en noviembre de 2012 había tenido lugar una reunión de jefes de Estado de los países miembros de la UNASUR en Lima. En dicha reunión, a iniciativa de Ecuador, se incluyó, en el operativo 39 de la declaración suscrita por los participantes, el acuerdo para solicitar al secretario general de la OEA la convocatoria a la Conferencia de Estados Parte de la CADH.

de extralimitación en sus funciones. Así, refiriéndose a esta entidad, expresa lo siguiente: «con ese espíritu, no jurídico sino oenegesista, y considerándose por encima de los Estados soberanos, la CIDH asume cruzadas reales o imaginarias» (p. 20). En consecuencia, la cuestión de la independencia de la CIDH queda por completo soslayada o incluso negada, si de los intereses de Estados soberanos y democráticos se trata¹².

De cualquier manera, durante la Asamblea General de Cochabamba, luego de una tensa y por momentos áspera discusión, los Cancilleres aprobaron una resolución de seguimiento a las recomendaciones del Grupo de Trabajo. Dicha resolución acogió el informe de este último y encargó al Consejo Permanente formular propuestas para su aplicación, «en diálogo con todas las partes involucradas». Dichas propuestas debían ser presentadas «a más tardar» en el primer trimestre de 2013, en una Asamblea General Extraordinaria, especialmente convocada al efecto.

Teniendo presente la práctica arraigada en la OEA de arribar a acuerdos por consenso¹³, para los participantes de aquella AG fue evidente que aquel solo pudo ser obtenido luego de largas discusiones. En dichas discusiones, los países que respaldaban la labor de la CIDH y su independencia tuvieron que desplegar el mayor esfuerzo para intentar atenuar el ímpetu de aquellos otros, encabezados por el Ecuador. Estos últimos buscaban, en plazos muy cortos y en función de medidas adoptadas por los propios Estados y sin la participación de otros interlocutores, que se establecieran límites más restringidos a la actuación de esta Comisión.

No obstante que, inmediatamente después de la AG de Cochabamba, el Consejo Permanente se abocó a la labor necesaria para cumplir con el encargo de los Cancilleres, no le fue posible cumplir con ese propósito, dada la imposibilidad de arribar a consensos sobre los diferentes puntos materia de debate. Ante dicho impase, surgieron diversas propuestas expresando la posición de los distintos Estados, pero, al hacerse evidente que no se llegaría a alcanzar acuerdos sobre dicha base, fue preciso

¹² A propósito de ello, resulta sumamente ilustrativo de la posición del presidente Correa el pasaje de su discurso en el que señala que «[e]l Consejo Permanente, ha tomado una serie de decisiones para reformar la Comisión Interamericana de Derechos Humanos; y me informaba mi Canciller que incluso el día de ayer se hablaba de negociar con los miembros de la Comisión... ¿Negociar?, cuando esta Asamblea es el máximo organismo que tiene toda la legitimidad para dar mandatos sin tener que negociar con absolutamente nadie. Estas apreciaciones me parecen extremadamente graves y me indican ciertas visiones equivocadas que hay dentro del Sistema Interamericano, que si no se superan sería mejor tomar otra clase de decisiones por parte de ciertos países miembros» (Correa, 2012, p. 4).

¹³ Estatutariamente está prevista la toma de decisiones con el voto de la mayoría, pero, en la historia de esta organización, han sido contadas las oportunidades en la que se ha hecho uso del voto para llegar a un acuerdo. Existe la sensación, al menos mayoritariamente compartida, de que por tratarse de temas que pueden terminar afectando de manera muy significativa las relaciones entre los Estados, es preferible agotar todas las vías posibles para arribar a los consensos necesarios.

optar por dejar abierta la discusión para reabrir la en el seno de la propia Asamblea General Extraordinaria¹⁴.

Solo como ejemplo de los niveles de discrepancia a los que se llegó al interior del Consejo Permanente, cabe señalar lo siguiente. Aun cuando el mandato de la AG de Cochabamba se refería expresamente a la implementación de las recomendaciones del Grupo de Trabajo (y estas no contemplaban cuestionar la competencia de la CIDH para adoptar medidas cautelares), la delegación del Ecuador mantuvo en todo momento una posición favorable a desconocerle esta atribución, sobre la base de sostener que tal facultad no le había sido otorgada por la CADH.

3. LA ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA EN WASHINGTON DC

Aquella Asamblea General Extraordinaria, convocada para cumplir el mandato de Cochabamba, tuvo lugar en la capital de los Estados Unidos el 22 de marzo de 2013. Dicha Asamblea se perfiló, meses antes, como un espacio que tendría que remontar condiciones muy difíciles para arribar a eventuales acuerdos, por lo que sus resultados se presentaban impredecibles. Así, bajo la presidencia del Canciller de Costa Rica, Enrique Castillo, se desarrolló un prolongado debate que concluyó casi a la medianoche del mismo día, martes 22.

En el transcurso de la discusión, se hizo evidente el ánimo de algunos Estados, claramente agrupados alrededor de la ALBA, de oponerse a que el proceso se diera por cerrado, como era el deseo de los países que buscaban respaldar la posición de la CIDH. En esa dirección, delegaciones como las de Bolivia y Ecuador ejercieron presión con la sugerencia de la posibilidad de seguir los pasos de Venezuela: alejarse del SIDH en caso de que su demanda no fuera atendida. Por ello, se hizo indispensable llevar a cabo, en paralelo al desarrollo de esta asamblea, intensas negociaciones con los diferentes Estados que se ubicaban en los extremos de la discusión. Esto tuvo como finalidad evitar una fragmentación que, ciertamente, hubiera resultado muy negativa desde todo punto de vista. Finalmente, gracias al rol que jugaron algunos

¹⁴ Al respecto, se optó primero por discutir el tema en el seno del propio Consejo Permanente, el mismo que, bajo la presidencia inicial del Representante Permanente de México, aprobó una metodología y un cronograma de acción que apuntaba a cumplir de la mejor manera y en el plazo señalado por la AG con el encargo. Pronto se hizo visible, sin embargo, que las posiciones de algunos Estados hacían inviable la construcción de consensos. Ello fue todavía más evidente al concluir, en diciembre de 2012, la presidencia mexicana del Consejo Permanente, recayendo esta función inmediatamente después en el Representante de Nicaragua, país miembro de la ALBA y claramente favorable a los cuestionamientos promovidos por Ecuador respecto de la CIDH. Ante esta situación, se optó por crear, una vez más, un grupo de trabajo abierto (todos los Estados interesados en participar) que estuvo presidido por el embajador de México y que se abocó a trabajar un proyecto de resolución que, finalmente, tuvo que ser elevado para su discusión a la Asamblea General.

Cancilleres, como los de Argentina, Brasil y Perú, fue posible arribar a una fórmula aceptable para el conjunto de los Estados.

Dicho consenso quedó expresado en la Resolución AG/RES. 1 (XLIV-E/13), cuyos alcances permiten apreciar cómo, luego del exhaustivo intercambio y las tensiones propias de una asamblea con estas características, primó la tendencia a dar por concluido el proceso de reflexión y bajar las presiones sobre la CIDH¹⁵, reconociendo sus esfuerzos por atender las inquietudes de los Estados. A propósito de este reconocimiento, se destacó la decisión de la CIDH de llegar incluso a modificar su propio reglamento como medio de atender algunas de tales recomendaciones.

De otro lado, claramente se percibe que, en la parte resolutive de este instrumento, los numerales que van desde el 3 al 7 denotan un esmerado ejercicio de diplomacia para tratar de recoger las cuestiones planteadas por los países más críticos de la labor de la CIDH. Se buscó, sin embargo, en cada párrafo, que ello no implicara un menoscabo a las atribuciones de esta Comisión, ni a su independencia. De esta manera, se optó, por ejemplo, por acentuar el rol que la CIDH debe cumplir en lo que toca a la promoción de los derechos humanos en la región, tomando en cuenta al efecto la posibilidad de apoyar la labor que en este campo realizan los propios Estados en el ámbito interno. Asimismo, el documento reconoce la conveniencia de buscar la manera de obtener que el íntegro del financiamiento regular de los mecanismos propios del SIDH (principalmente Corte y Comisión) sea cubierto por los fondos regulares de la OEA¹⁶. Se establece, en consecuencia, un compromiso de los Estados en avanzar en esa dirección, sin perjuicio de continuar, entretanto, recibiendo los aportes voluntarios de los donantes a condición de que estos se apliquen en el marco de los lineamientos y planes estratégicos u operativos de la Comisión

¹⁵ El propio título de la resolución anuncia esta decisión cuando la presenta como «Resultado del Proceso de Reflexión sobre el funcionamiento de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para el Fortalecimiento del Sistema Interamericano de Derechos Humanos» (aprobada en la sesión plenaria, celebrada el 22 de marzo de 2013). En los momentos previos, sin embargo, la exigencia de los países de la ALBA para no dar por concluido el proceso obligó a varias intervenciones de otras delegaciones, haciendo notar que, aun cuando el proceso iniciado en El Salvador en el año 2011 pudiera culminar en esa asamblea extraordinaria, la potestad de los Estados para abordar los temas que resultaran de su interés constituía una prerrogativa que se mantenía siempre vigente. Sobre esa base, Ecuador y los países que lo respaldaban aceptaron los términos en los que finalmente quedó redactada la resolución.

¹⁶ A la fecha y desde hace años, el porcentaje que cubre el fondo regular de la OEA del total del presupuesto de la Corte y CIDH (según consta en el Informe de la Junta de Auditoría Externa de la OEA y lo consigna también el último informe anual de la CIDH) apenas alcanza a menos del 10% del presupuesto general de la organización. Esto obliga a que el mayor número de actividades deban ser realizadas con cargo a las donaciones o contribuciones voluntarias provenientes de algunos de los Estados, miembros u observadores, así como de agencias de cooperación del ámbito público y privado.

o la Corte Interamericana y se otorguen «de preferencia» sin fines específicos¹⁷. Por último, atendiendo al reclamo de marchar hacia la universalidad del sistema, la resolución insta a todos los Estados miembros de la OEA que aún no han suscrito y ratificado los instrumentos de derechos humanos vigentes en la región, en especial la CADH, a hacerlo cuanto antes, incluyendo el reconocimiento de la competencia jurisdiccional de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

4. LAS ASAMBLEAS GENERALES EN GUATEMALA Y EN PARAGUAY

A pesar del interés del Ecuador en la Asamblea General de La Antigua Guatemala por continuar el debate en torno a la CIDH, ello no prosperó, finalmente, por un problema reglamentario. En efecto, conforme a los procedimientos regulares en las Asambleas Generales de la OEA, la Comisión General no aprobó someter al pleno el proyecto ecuatoriano, por lo que este no fue discutido en la máxima instancia de la organización¹⁸.

Dicho proyecto de resolución, en términos sustantivos, planteaba, de un lado, que esta Comisión incorporara en su plan estratégico una «Guía de Promoción de Derechos Humanos que incluya eventos de difusión sobre prácticas nacionales de todos los Estados». De otro lado, solicitaba al Secretario General de la OEA que presentara al Consejo Permanente un análisis detallado de las fuentes de financiamiento de los costos de funcionamiento de los órganos del SIDH, «en el más corto plazo»¹⁹. En todo caso, dada la mínima trascendencia de tales contenidos, cabe afirmar que el interés del Ecuador para someter este proyecto a la consideración de la AG no era tanto el de arribar a decisiones de impacto para la CIDH, sino mantener abierta la discusión sobre este tema en la agenda de la OEA. Esto, como ya se ha indicado, no ocurrió en aquella oportunidad.

¹⁷ Punto importante para Ecuador había sido cuestionar la labor realizada por la Relatoría para la Libertad de Expresión de la CIDH, por lo que criticó no solamente su carácter especial, sino el que fuera beneficiaria de donaciones que llegaban directamente a esta Relatoría y que sustentan el total de las actividades de la misma. El intento de cerrar esa modalidad de financiamiento no se consumó, sin embargo, bajo la fórmula adoptada en la resolución sobre esta materia.

¹⁸ Al respecto, se hizo evidente que se trató de una equivocación de la delegación ecuatoriana durante la discusión en la Comisión General, de la que dependía el pase del proyecto para su discusión en la Asamblea. En efecto, dicha delegación asumió, equivocadamente, que el proyecto en cuestión sí había sido aprobado. Esta situación produjo un incidente serio en la AG, cuando el Canciller ecuatoriano reclamó infructuosamente que el proyecto se debatiera en el pleno y acusó a algunos de los delegados que habían participado en la Comisión General de haber actuado en contra de ese propósito. Ecuador continuó durante varios meses después reclamando por estos hechos.

¹⁹ Proyecto de Resolución. Seguimiento a la Resolución AG/RES. 1 (XLIV-E/13) corr. 1, presentado por la Delegación del Ecuador al cuadragésimo tercer período ordinario de sesiones, entre el 4 y 6 de junio de 2013, en la ciudad de La Antigua Guatemala.

En junio de 2014, en cambio, la AG celebrada en Asunción, Paraguay sí retomó esta cuestión a través de la aprobación de la Resolución AG/RES. 2857 (XLIV-O/14)²⁰. Este documento no aporta mayores novedades a lo anteriormente expresado, pero se advierte en sus alcances una voluntad de conciliar puntos de vista, en función de la insistencia del Ecuador por reabrir el debate sobre el tema. A tal efecto, se recogen en su texto aquellos aspectos que, con mayor insistencia, han sido materia de las críticas o propuestas de este país, así como de las sucesivas declaraciones de las denominadas Conferencias de Estados Parte de la CADH.

De esta manera, luego de reafirmar el compromiso de los Estados para fortalecer el SIDH en correspondencia con las recomendaciones formuladas en el proceso de reflexión, se expresa beneplácito por los esfuerzos que aquellos vienen realizando para promover la *universalización* de la CADH, entre los que se encuentra la invitación a profundizar en ese propósito a los Estados que aún no son parte. De otro lado, se le pide también al Secretario General de la OEA la elaboración de un informe con sugerencias de orden técnico y jurídico, «en consultas directas con los Estados no parte» para lograr su plena participación en el SIDH. Adicionalmente, la misma resolución expresa la voluntad de los Estados de apoyar «que algunos períodos de sesiones de la CIDH se realicen fuera de su sede en Washington DC», a la par de encomendar al Consejo Permanente sostener un diálogo con la CIDH en el que, específicamente, se aborde «la cuestión de la relatorías de esa Comisión, definiendo conjuntamente «medidas para un adecuado financiamiento de todas ellas». De otro lado, en coincidencia con la sostenida crítica formulada por Ecuador a la Relatoría Sobre Libertad de Expresión²¹, se recoge la inquietud de este país para «tratar de dotar a todas las relatorías de la CIDH de manera equitativa, particularmente, en lo que toca a los recursos financieros de las que estas puedan disponer»²².

Se constata, sin embargo, que, si bien aquellos aspectos sensibles son abordados en el texto de la resolución, es evidente que ello ocurre de manera muy cuidada. Se tiene presente, una vez más, la necesidad de preservar la independencia de la CIDH. Asimismo, se busca no cerrar toda posibilidad de que esta o directamente

²⁰ Proceso de Reflexión sobre el Funcionamiento de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para el Fortalecimiento del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, aprobada en la cuarta sesión plenaria, celebrada el 5 de junio de 2014.

²¹ Es conocida la fuerte reacción por parte del gobierno de Ecuador contra esta Relatoría a propósito de algunos pronunciamientos suyos que expresan preocupación por la afectación de ese derecho en ese país.

²² Intencionalmente hemos utilizado cursivas para destacar aquellos aspectos del contenido de la resolución comentada que permiten apreciar mejor el ánimo de conciliar, en alguna medida, con los cuestionamientos más fuertes que Ecuador y otros Estados han formulado insistentemente respecto de la CIDH.

las Relatorías (y entre ellas principalmente la de Libertad de Expresión) puedan continuar obteniendo financiamiento directo para sus actividades a partir de donaciones o contribuciones voluntarias²³. Esto último —que finalmente es el resultado de las deliberaciones de un organismo que agrupa a los 34 Estados que actualmente participan en la OEA y donde, sin duda, tienen peso gravitante países que actualmente respaldan a la CIDH como los Estados Unidos o Canadá— es lo que probablemente ha llevado a Ecuador a impulsar el mecanismo sui generis de la llamada Conferencia de Estados Parte. La cual, como queda dicho, no obstante no hallarse contemplada en la CADH, ha tenido lugar ya hasta en cuatro oportunidades, desde el año 2013.

5. LAS CONFERENCIAS DE ESTADOS PARTE DE LA CADH

Poco antes de que tuviera lugar la Asamblea General Extraordinaria de la OEA el 22 de marzo de 2013, se anunció en la sala de sesiones del Consejo Permanente, en Washington DC, la convocatoria a una Conferencia de Estados Parte de la CADH. Tal anuncio no dejó de causar sorpresa en varias delegaciones, dando lugar a que entre sus miembros se comentara lo inusual de activar un mecanismo no contemplado en el instrumento que contiene la materia sustantiva de la que pretende ocuparse, para el caso, la CADH. Desde luego, se generaron algunas interrogantes acerca de las implicancias de llevar adelante tal evento, así como alrededor de algunos detalles. Por ejemplo, si acaso se había considerado la participación de Estados que, sin ser parte de la Convención, estuvieran interesados en asistir en calidad de invitados o, también, la eventual participación de organizaciones de la sociedad civil²⁴.

De cualquier manera, después de algunas variaciones en torno a la fecha y lugar de reunión, la primera de tales Conferencias tuvo lugar en Guayaquil, Ecuador, el día 11 de marzo de 2013²⁵. En dicho evento, al que asistió la gran mayoría de los Estados

²³ A propósito de este asunto, los participantes en aquella AG destacan el rol que jugó la delegación peruana para «matizar» el texto que originalmente había sido propuesto para su aprobación. De otro lado, la información proporcionada por la misma Relatoría sobre Libertad de Expresión permite apreciar que, en los últimos años, el íntegro de sus actividades ha sido financiado por contribuciones voluntarias, dado que no contaban con recursos del fondo regular. Por tal motivo, una de las preocupaciones constantes de la ex Relatora para la Libertad de Expresión, Catalina Botero, era la de que, bajo el pretexto de atender el reclamo que lideraba Ecuador para que todas las actividades de la CIDH, incluyendo desde luego a las Relatorías, se financiaran íntegramente del fondo regular de la OEA, se escondiera la intención de cortar de plano la posibilidad de recibir donaciones directas o contribuciones voluntarias.

²⁴ De hecho, las delegaciones de EEUU y Canadá pidieron formalmente asistir en calidad de invitados, lo que finalmente no fue aceptado.

²⁵ La convocatoria inicial fue variada a consecuencia de la muerte del presidente venezolano Hugo Chávez el 5 de marzo de 2013 y la ciudad de Quito, originalmente señalada como sede para la Conferencia, fue sustituida por la de Guayaquil.

parte de la CADH, se anunció que la iniciativa provenía de los países miembros de la UNASUR (véase la nota 11), con el ánimo de abrir un diálogo que permitiera arribar a «las reformas necesarias para el fortalecimiento del Sistema Interamericano de Derechos Humanos», además de hacerlo «más transparente y equitativo» (Declaración de Guayaquil, p. 1). De otro lado, se expresó la voluntad de otorgarle un carácter continuo a estas Conferencias, como espacio permanente de diálogo en esta materia. Dicho lo anterior, se procedió a abordar algunas cuestiones específicas que constituyen la materia sustantiva de aquella declaración.

Comoquiera que en las Conferencias posteriores, Cochabamba (14 de mayo de 2013), Montevideo (22 de enero de 2014) y Haití (27 de mayo de 2014), fueron abordados los mismos temas sustantivos que en Guayaquil, ya sea reiterándolos o ampliándolos, resulta preferible realizar a continuación un recuento de tales temas. Esto permitirá identificar las principales tendencias allí expresadas y las perspectivas que ellas abren para la futura relación entre los Estados y la CIDH. Dichos temas sustantivos son los siguientes:

(a) Universalización del sistema

En Guayaquil, con el propósito de buscar un equilibrio entre derechos y obligaciones de los Estados ante el SIDH, se afirmó la conveniencia de brindar estímulos positivos para la universalización del sistema. Para contribuir a ello, se optó por encargar a una delegación de cancilleres de los Estados parte realizar gestiones directas con las autoridades de los Estados que aún no se habían adherido a la CADH ni la habían ratificado. Más adelante, en Cochabamba, se optó por crear una Comisión Especial de Ministros de Relaciones Exteriores con la finalidad de que realizaran visitas a los países no parte, con el ánimo de conocer las dificultades y particularidades que, en cada caso, cabría superar para conseguir su plena adhesión al SIDH. En un primer momento, se designó al efecto a los Cancilleres de Uruguay (por Sudamérica) y Haití (por el Caribe), dejando pendiente la designación de Cancilleres representativos de Centroamérica y Norteamérica. La composición de dicha Comisión Especial fue posteriormente modificada de tal modo que se añadió a la Cancillería de Ecuador y se designó a la de Guatemala por Centroamérica, así como a la de México por Norteamérica²⁶. Asimismo, se decidió también encomendar a la Secretaría General de la OEA realizar un estudio a través del cual se examinaran los impedimentos jurídicos de los Estados no parte para incorporarse al SIDH y la formulación de posibles alternativas para superarlos.

²⁶ Esta modificación tuvo lugar durante la Conferencia de Estados Parte en Montevideo, pero la designación de México quedó pendiente de confirmación.

Al parecer, la Comisión de Cancilleres (aún sin la presencia de México) realizó algunos avances en relación con el encargo recibido, particularmente respecto de los países del Caribe. Por ello, en la Declaración de Haití, se hizo un especial reconocimiento a la labor desarrollada por esta Comisión. Asimismo, se saludó la disposición de los países caribeños para intensificar el diálogo sobre esta materia. De otro lado, precisando más el mandato anteriormente otorgado al Secretario General de la OEA, se acordó que «a más tardar hasta setiembre 2014, concluya las consultas directas sobre las preocupaciones y desafíos de cada Estado para la adhesión a la Convención Americana sobre Derechos Humanos, y presente un informe sobre el particular a los Estados y al Consejo Permanente de la OEA, a fin de proponer soluciones técnicas, jurídicas y políticas» (Declaración de Haití, numeral 2).

Paralelamente, se encomendó a la Comisión Especial de Cancilleres establecer una plataforma de cooperación e intercambio de experiencias, a fin de atender el pedido de los países caribeños para fortalecer sus capacidades. Dicha medida buscaba que dichos países se encontrasen preparados para asumir las obligaciones derivadas de una eventual adhesión a la CADH. En el mismo sentido, se solicitó al Secretario General de la OEA, así como al Instituto Interamericano de Derechos Humanos, brindar el más amplio apoyo a las actividades que pudieran contribuir con la universalización del SIDH.

(b) Financiamiento del SIDH

Una de las cuestiones que ha sido planteada con mayor insistencia por parte de los países más críticos a la actual actuación de la CIDH ha sido la enorme dependencia de esta organización (como ocurre también con la Corte) de las donaciones o contribuciones voluntarias. Conforme con lo expuesto, los recursos provenientes del presupuesto regular de la OEA para la CIDH y la Corte Interamericana representan menos del 10% del presupuesto total de la organización y menos de la mitad del presupuesto anual de la Comisión y de la Corte.

En relación con lo anterior, la Declaración de Guayaquil realizó una expresa convocatoria a todos los Estados parte para «asumir plenamente el financiamiento del sistema a través del presupuesto ordinario de la OEA y de las contribuciones voluntarias de los Estados miembros de la organización. Asimismo, se podrán considerar contribuciones voluntarias no condicionadas ni direccionadas» (Declaración de Guayaquil, numeral 3). En el ánimo de profundizar en este propósito, en la misma declaración, se solicitó al Secretario General de la OEA la elaboración de un informe que contuviese un análisis detallado de los costos del financiamiento de los órganos del SIDH, con lo que

se aludía tanto a la Comisión como a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Este pedido fue posteriormente ampliado, al solicitar al Secretario General que brinde además un informe sobre las fuentes de financiamiento de ambos órganos del SIDH (Declaración de Cochabamba, numeral 4).

Todo parece indicar que, más allá de lo declarativo, no se han obtenido mayores avances en esta dirección, al margen de que, en repetidas oportunidades, se ha hecho de este tema una cuestión de consenso. Se ha señalado la conveniencia de revertir la actual situación mediante un mayor aporte de los Estados a fin de que sean estos quienes asuman, cuando menos progresivamente, el íntegro del financiamiento del sistema. Los pasos concretos para hacer tangible tal propósito, sin embargo, han sido mínimos y, en algunos casos, inexistentes.

En armonía con lo anterior, la Declaración de la última Conferencia de Estados Parte, celebrada en Haití, se limita a solicitar que se profundice en el análisis para el logro de ese objetivo. No obstante, reconociendo la imposibilidad de prescindir en lo inmediato de los aportes provenientes de las contribuciones voluntarias de los Estados o entidades de cooperación, se propuso promover la creación de un Fondo Único. La finalidad de dicho fondo sería captar el íntegro de las contribuciones voluntarias y, desde allí, realizar la distribución de recursos en función de un programa de trabajo «previamente aprobado por los Estados» (Declaración de Haití, numeral 8). Esta última afirmación pareciera indicar que, ante la actual imposibilidad de avanzar más decididamente en el objetivo de que los Estados asuman el íntegro del financiamiento del SIDH, se perfila como alternativa, para algunos Estados, obtener una mayor participación o capacidad determinante respecto de la manera en que puedan ser aplicados los recursos provenientes de donaciones o contribuciones voluntarias.

(c) La cuestión de las Relatorías

Es sabido que uno de los puntos más intensos de fricción entre el gobierno del presidente Correa del Ecuador y la CIDH se relaciona con la actuación, en el ámbito de sus competencias, de la Relatoría para la Libertad de Expresión como mecanismo especializado de esta Comisión. Por tanto, no puede llamar la atención que la cuestión de las Relatorías haya estado presente, más allá de lo expresado a propósito del proceso de reflexión en la propia OEA, en todas las Conferencias de Estados Parte de la CADH.

De cualquier manera, independientemente de los cuestionamientos que el gobierno del Ecuador ha formulado a los contenidos de los informes de la mencionada Relatoría, las críticas más insistentes apuntan a su calidad de Relatoría

especial y a la manera en que se sustentan sus actividades. En efecto, comoquiera que la Relatoría para la Libertad de Expresión, a diferencia de las otras, cuenta con un personal mínimo permanente y con un financiamiento proveniente de distintas fuentes privadas y gubernamentales (manejado con relativa autonomía), los cuestionamientos han estado dirigidos a reclamar un trato equitativo para las distintas Relatorías. Así, se ha fundado dicha pretensión en la indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos.

Es evidente, sin embargo, que, de haber prosperado tal crítica al extremo de impedir que la Relatoría en cuestión sea receptora directa de donaciones o contribuciones voluntarias, ello habría significado, en los hechos, la paralización de sus actividades, toda vez que la CIDH no habría estado en condiciones de solventarlas mínimamente²⁷. En todo caso, al menos por el momento, los cuestionamientos han quedado solamente formulados y se han sugerido algunas medidas que no han llegado a ser procesadas y menos aún implementadas por alguna de las instancias competentes de la OEA para dicho propósito.

No obstante, no cabe duda de la importancia de hacer un seguimiento a lo expresado en las Conferencias de Estados Parte en esta materia, por lo que pueda suponer a futuro. Así, luego de declarar en Guayaquil la necesidad de que todas las Relatorías adquieran la calificación de especiales²⁸, se plantea también que estas deben contar con financiamientos equitativos, de manera que todas puedan cumplir sus funciones a cabalidad. El punto fue retomado en Cochabamba, nuevamente bajo la perspectiva de que se trataba de respetar el carácter indivisible de los derechos humanos, incorporando aquellos reconocidos en el protocolo de San Salvador. Se optó, entonces, por conformar un grupo de trabajo abierto, con la finalidad de identificar y recomendar «una nueva institucionalidad para el sistema de Relatorías de la CIDH» (Declaración de Montevideo, numeral 10).

Finalmente, durante la Conferencia en Haití el año pasado, se acordó llevar al Consejo Permanente de la OEA la propuesta de realizar un estudio sobre las diferentes dimensiones del sistema de Relatorías de la CIDH, atendiendo a los principios de igualdad, interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos. Asimismo, se acordó llevar una propuesta de financiamiento

²⁷ Como se señaló anteriormente, en la actualidad, el total del presupuesto de la Relatoría para la Libertad de Expresión se obtiene de donaciones o contribuciones voluntarias.

²⁸ En la actualidad existe solamente la Relatoría Especial sobre Libertad de Expresión y otras siete Relatorías Temáticas.

equilibrado para tales Relatorías. Al respecto, se convino también en crear un grupo de trabajo abierto bajo la coordinación de Bolivia, a fin de impulsar este acuerdo. Esto último fue complementado en la misma declaración, por medio de la solicitud paralela a la CIDH de una «revisión rigurosa» (Declaración de Haití, numeral 7) de las fuentes y la metodología para elaborar los informes de las Relatorías. En este mismo sentido, se pidió adoptar un Código de Conducta que resulte de aplicación al conjunto de las mismas.

(d) La cuestión de la sede de la CIDH

Aun cuando existen razones de orden estatutario y también prácticas para que la sede de la CIDH se ubique en la ciudad de Washington DC —sede también de la Secretaría General de la que funcionalmente la CIDH forma parte—, la discusión en torno a la ubicación ha sido repetidamente planteada, fundamentalmente por Ecuador. El argumento presentado es que el lugar en el que tenga su base la Comisión debiera ser parte del territorio de un Estado parte. No parece fácil que una decisión de ese calibre pueda ser consensuada al punto de hacerla efectiva. Pero, de hecho, su sola admisión a debate, así como los planteamientos de otros Estados dispuestos a considerar la cuestión, generan un clima de incertidumbre que, en ningún caso, resulta favorable para el rol que debe cumplir la CIDH.

Aun cuando esta cuestión fue inicialmente planteada en la Conferencia de Guayaquil, ello ocurrió allí de manera muy escueta. Simplemente se señaló que debía considerarse la conveniencia de que la sede de la CIDH se ubicara en un Estado parte (Declaración de Guayaquil, numeral 6). En Cochabamba, sin embargo, se retomó el punto y se expresó la necesidad de avanzar en el propósito de variar la sede. Se creó para ello un Grupo de Trabajo abierto, bajo la conducción de Uruguay y Ecuador. Dicho grupo tendría como misión identificar los desafíos de tipo presupuestario, reglamentarios y funcionales, de llevar a cabo este traslado. Asimismo, debía comprometerse a elaborar un informe al respecto. Ya para la III Conferencia de Estados Parte en Montevideo, se dio cuenta del informe elaborado por Ecuador y Uruguay sobre este tema y se acordó «profundizar en los aspectos jurídicos, políticos, financieros, reglamentarios y funcionales, analizando las mejores alternativas para dimensionar las consecuencias de un eventual cambio de sede» (Declaración de Montevideo, numeral 2). Al mismo tiempo se solicitó a los Estados parte que se sirvieran expresar su interés, de ser el caso, en hospedar de manera permanente a la CIDH. Entre tanto, se «invitó» a la CIDH a celebrar sus próximos períodos de sesiones en alguno de los Estados parte.

Finalmente, ya en la IV Conferencia de Estados Parte celebrada en Haití, el presidente de ese país manifestó su voluntad de brindar acogida permanente a la CIDH. Este gesto fue valorado y sometido a la consideración de los demás Estados, con el pedido de que este asunto fuera abordado en la Asamblea General de la OEA del año 2015, es decir, en junio del año en curso.

(e) La cuestión de la función de promoción de derechos humanos de la CIDH

Otro de los aspectos que ha sido materia de debate durante el proceso de reflexión en la OEA y luego en estas Conferencias de Estados Parte es la labor de promoción de los derechos humanos que le corresponde desarrollar a la CIDH. Desde luego, el punto en discusión no ha sido, para ningún Estado, el desconocer la importancia de esta labor promotora. Por el contrario, se ha buscado dejar sentada la posición de cada uno de ellos respecto a cómo entender esta labor. El asunto es si la tarea ha de asumirse como complementaria a la atención de casos o peticiones, o, en un sentido diferente, como una función que debiera ser emprendida con mayor prioridad que la anterior.

A este respecto, la Declaración de Guayaquil solamente hizo mención de la necesidad de encomendar a la CIDH el fortalecimiento de su labor de promoción de derechos humanos, apoyando a los sistemas nacionales con ese propósito. Esta misma cuestión fue retomada en Cochabamba, meses después, con el añadido de que ello debía dar lugar a una propuesta a ser formulada ante la Asamblea General de la OEA. Dicha propuesta solicitaría que la CIDH incorpore en su plan estratégico una «Guía para la promoción de los Derechos Humanos» y que se ocupe de organizar eventos de difusión sobre las prácticas nacionales en esta materia. Por último, en la Conferencia de Haití, se acordó «fortalecer los esfuerzos para la promoción de los derechos humanos en el continente, a través de la realización de Foros Anuales sobre Políticas, Legislación y Experiencias Nacionales, a realizarse en los Estados parte. El primero se llevará a cabo en Ecuador en el primer trimestre del 2015» (Declaración de Haití, numeral 9).

De esta manera, se hace evidente que se mantiene la voluntad de plantear la labor de promoción de derechos humanos por parte de la CIDH como la prioritaria, pero se señalan solamente algunas pautas generales acerca de cómo concretar este objetivo. No obstante, hay razones para considerar que esta cuestión puede tomar mayor impulso en el futuro próximo, conforme se hagan cada vez más evidentes las dificultades que debe afrontar la CIDH, bajo los criterios y prácticas que en la actualidad aplica, para procesar la atención de las peticiones.

6. EL OTRO LADO DEL PROBLEMA: LA ACTUAL OFERTA Y DEMANDA DE LA CIDH

Todo lo anteriormente expuesto nos describe un actual contexto, si no crecientemente hostil, cuando menos incierto para la CIDH. Por lo demás, la naturaleza de sus funciones hace muy difícil que las tensiones propias de la relación que sostiene con cualquiera de los Estados miembros de la OEA²⁹, en mayor o menor medida, puedan reducirse a niveles insignificantes o, menos aún, desaparecer.

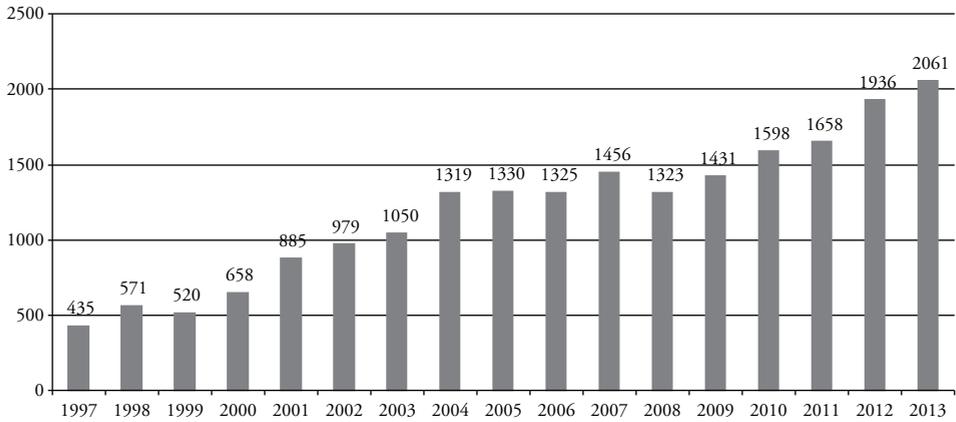
De otro lado, tal como ha sido ya señalado, en la nueva realidad política de la región, asistimos a regímenes constitucionales en la gran mayoría de los casos, en los que se construyen democracias marcadas por una muy frágil o débil institucionalidad. Y es en este nuevo marco en el que, con frecuencia, tienen lugar graves violaciones a los derechos humanos, constitucional y legalmente consagrados. Es en este contexto, donde los mecanismos jurisdiccionales diseñados para su protección en cada país suelen resultar ineficientes, cuando no están supeditados al poder político o económico. Esta situación, que en términos generales se reproduce casi en la totalidad de los países latinoamericanos, aunada a factores como el «éxito» de la actuación del SIDH en lo que toca a su función protectora de derechos³⁰, ha dado lugar a un crecimiento (que cabría calificar como «explosivo») de la demanda que recibe la CIDH a través del sistema de peticiones. A esto se suma el número también cada vez mayor de solicitudes de medidas cautelares.

De otro lado, al mantener la CIDH, en términos sustantivos, la misma oferta de servicios desde hace décadas, así como los procedimientos y criterios de actuación que, de una u otra manera, mostraron sus bondades en el pasado, advertimos que nos aproximamos a un punto de inflexión. El desenlace del mismo podría terminar por desacreditar o debilitar sensiblemente a esta Comisión y en definitiva a todo el SIDH. En efecto, basta con dar una mirada a las estadísticas que la propia CIDH publica año a año para constatar lo dicho. Así, en el gráfico siguiente, podemos apreciar el crecimiento exponencial de las peticiones que anualmente ingresan a esta Comisión:

²⁹ Teniendo presente que sus competencias no se limitan solamente a los Estados parte de la CADH, sino a todos los miembros de la organización.

³⁰ Al respecto, no parece necesario fundamentar esta afirmación, que en la actualidad muy pocos se atreverían a poner en duda. En efecto, la Corte y sobre todo la Comisión Interamericana de Derechos Humanos se han hecho conocer por su contribución para hacer frente a las atrocidades o abusos producidos en contextos de dictaduras o gobiernos autoritarios. En ese sentido, no deja de resultar curioso que varios de sus actuales y principales críticos hayan sido, en el pasado, beneficiarios de dicha actuación.

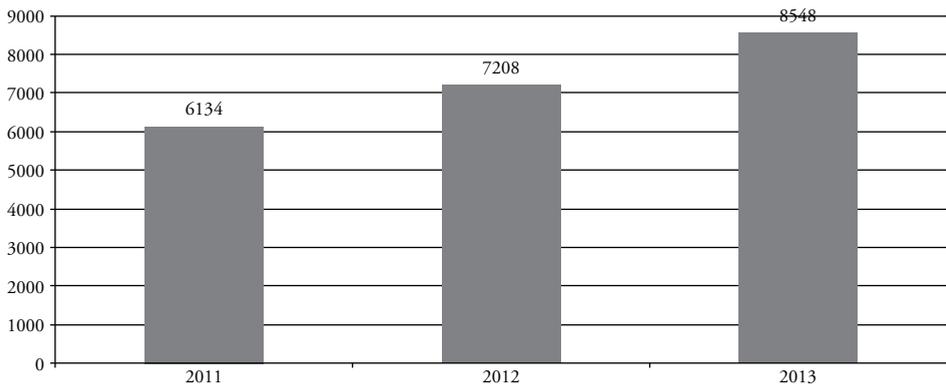
Gráfico 1. Evolución del número de ingreso de peticiones por año (1997-2013)



Fuente: Informe Anual de la CIDH para el año 2013. <http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2013/indice.asp>

Este crecimiento (que previsiblemente habrá de mantenerse en los próximos años) no guarda proporción con la capacidad de procesamiento de la CIDH para tramitar peticiones. Una situación así nos coloca en la necesidad de discutir a fondo, desde una opción decididamente favorable al fortalecimiento del SIDH, los cambios que necesariamente debieran producirse para encontrarnos en condiciones de revertir estas tendencias. De lo contrario, si tales tendencias se mantienen sin alteraciones durante los próximos años, podríamos encontrarnos asistiendo al colapso del sistema. Lo dicho resulta todavía más claro si examinamos los datos del total de peticiones pendientes de revisión que se vienen acumulando año a año ante la CIDH.

Gráfico 2. Peticiones pendientes de estudio inicial (2011-2013)



Fuente: Elaboración del autor a partir de la información oficial de la CIDH contenida en los informes anuales de 2012 a 2014.

Ante esta realidad, sumada al contexto anteriormente descrito, cabe preguntarnos si, como sostienen algunos, se trata acaso solamente de un problema de recursos. De ser este el caso, el problema podría ser superado sin mayor dificultad si dichos recursos fuesen aportados, como se reclama, por los Estados miembros de la OEA. En todo caso, bajo las actuales circunstancias, nada parece indicar que, cuando menos en el corto o aun mediano plazo, los Estados miembros de la OEA estén decididos a incrementar significativamente sus aportes al sistema. En consecuencia, desde la perspectiva de los sectores democráticos identificados con la necesidad de promover y proteger por igual los derechos humanos en la región, es urgente abrir un nuevo proceso de reflexión, serio, no sujeto a consignas ni posiciones rígidas, las mismas que, sin duda, han contribuido también a crear los problemas que ahora resulta impostergable afrontar.

BIBLIOGRAFÍA

- Correa, Rafael (2012). Intervención en la 42 Asamblea General de la OEA. Cochabamba, Bolivia, 4 de junio de 2012. Presidencia de la República del Ecuador. <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/plugins/download-monitor/download.php?id=578&force=0>
- Declaración de Cochabamba (2013). Declaración de la II Conferencia de Estados Parte del Pacto de San José para el Fortalecimiento del SIDH, del 14 de mayo de 2013.
- Declaración de Guayaquil (2013). Declaración de la I Conferencia de Estados Parte de la Convención Americana de Derechos Humanos, del 11 de marzo de 2013.
- Declaración de Haití (2014). Declaración de la IV Conferencia de Estados Parte del Pacto de San José, del 27 de mayo de 2014.
- Declaración de Montevideo (2014). Declaración de la III Conferencia de Estados Parte de la Convención Americana de Derechos Humanos, del 22 de enero de 2014.

DERECHOS HUMANOS Y POBREZA EXTREMA: DISTANCIAS Y ACERCAMIENTOS

Javier Iguíniz, Pontificia Universidad Católica del Perú

*It has been said that the role of the law is to convert misfortune into injustice.
Nowhere is this more evident than in relation to the acknowledgment
of the duties of society to the poor*

Albie Sachs

Es un honor poder participar en esta obra en merecido homenaje a Salomón Lerner Febres y hacerlo con un ensayo¹ sobre el difícil diálogo entre el desarrollo económico y los derechos humanos. Más específicamente, nos ocuparemos de la lenta construcción de una relación efectiva de compromiso contra la pobreza de un sistema jurídico que rige en muchos países y que profesa defender la vida de todos, pero que se muestra insuficientemente interesado en la situación de extrema pobreza de muchos millones de personas en el mundo.

La relación entre los derechos humanos y la pobreza extrema —aunque podría parecer obvia, dada la vocación humanista que está presente en quienes se interesan por ambos asuntos— no ha sido ni es sencilla. Hace pocos años, UNESCO publicó cuatro volúmenes para presentar los mejores argumentos posibles que sustenten la visión de que la pobreza extrema puede ser vista como la violación de un derecho humano. Ese esfuerzo permanece, sin embargo, inconcluso, y el diálogo, por lo menos con los economistas, sigue siendo difícil². En este artículo deseamos explicar algunas de las razones por las que es tan difícil esa relación y presentar lo que percibimos como pasos en curso necesarios para facilitarla.

¹ Agradezco los múltiples comentarios de Leopoldo Gamarra y Luis Duran.

² «The proposition that “poverty is a violation of human rights” is not new but it is quite unusual to both economists and human rights specialists» (Andreassen y otros, 2010b, p. 1). Alston y Robinson señalan que las críticas de los especialistas en desarrollo al enfoque y actividades de derechos humanos «incluyen que los derechos humanos son políticos, que son poco realistas, que son abstractos e incapaces de aplicación práctica, que no pueden lidiar con la noción de cambio en el tiempo, y que el énfasis en la ley hace poco para ayudar a los pobres» (2005b, p. 5).

En la primera parte, mostraremos algunas expresiones de esa distancia entre derechos humanos y derecho a la vida. En la segunda, pondremos en evidencia la insuficiencia de la responsabilidad constitucional que asumen la sociedad y el Estado respecto de la extrema pobreza y, en general, de la vida que es afectada por esa o similares situaciones. En la tercera, recogeremos una primera propuesta de establecer un terreno común entre derechos humanos y un enfoque de desarrollo que pone en el centro la libertad. En la cuarta, presentaremos otra avenida de aproximación que consiste en ensanchar el significado de los derechos humanos y de la pobreza, con una mirada multidimensional, para que la conexión sea conceptualmente mayor y más difícil de romper. En la quinta y final, recogemos los argumentos anteriores y resumimos la apuesta por una complementariedad y quizás una especie de división del trabajo que refuerce los lazos entre desarrollo humano y derechos humanos. En la conclusión recordamos caminos recorridos hacia una convergencia práctica entre ellos, la judicialización y la movilización social.

1. NO HAY LEY CONTRA LA MUERTE DE HAMBRE

La necesidad del esfuerzo conceptual para establecer conexiones más fuertes entre derecho a la vida y derechos humanos se deriva, en parte, de que —como advirtieron hace un cuarto de siglo Drèze y Sen, refiriéndose a las muertes por hambruna— «no hay ley contra la muerte de hambre» (1989, p. 20)³. En efecto, aunque Sen ha insistido en que es muy difícil que haya hambrunas en países bajo regímenes democráticos, la muerte por la falta de acceso a recursos como comida, medicinas, instalaciones de agua potable o saneamiento, medio ambiente tóxico, etcétera, sigue siendo tan lamentable como perfectamente compatible con un ordenamiento legal democrático que opere normalmente⁴.

La preocupación por la relación entre los derechos liberales y la pobreza tiene una cierta trayectoria. Un ejemplo muy conocido es la aproximación de Rawls al problema de si la pobreza es una restricción de la libertad en su *Teoría de la justicia*: «A veces se cuenta entre las restricciones que definen a la libertad, la falta de habilidad para aprovechar los derechos y oportunidades que uno tiene como resultado de la pobreza y de falta de medios en general. Yo no diré tal cosa sin embargo, sino que

³ Esa expresión, que es parte de otras previas en el mismo sentido, sigue así: «Eso es, por supuesto, verdadero y obvio. Lo es más que los derechos legalmente garantizados de propiedad, intercambio y transacciones delimitan sistemas económicos que pueden ir de la mano con el hecho de que haya gente que no puede adquirir suficiente alimento como para sobrevivir» (Drèze & Sen, 1989, p. 20).

⁴ Para estos autores, un caso nacional tanto de antigua y amplia vigencia de la ley y la democracia como de altas tasas de mortandad es la India (véase Drèze & Sen, 2013).

pensaré en esas cosas como afectando el valor de la libertad, el valor para los individuos de los derechos que define el primer principio» (1973, p. 204)⁵. ¿Se trata, pues, de la pobreza como un aspecto definicional de las libertades o, más bien, de un factor que influye en la valoración de dichas libertades liberales por parte de las personas? A pesar de la sinceridad e inteligencia en la búsqueda de una argumentación convincente, el asunto no se puede dar por concluido.

Así lo reconoce Pogge, en la introducción al primero de los cuatro volúmenes publicados por UNESCO bajo el título general *Freedom from Poverty as a Human Right (Libertad respecto de la pobreza como derecho humano)*, quien señala con hidalguía que «el interrogante de fondo» es «si existe un derecho humano a la libertad respecto de la pobreza extrema» (2007b, p. 4). Esto nos permite llamar la atención sobre el hecho de que el debate al respecto se refiere generalmente a situaciones económicas y sociales que afectan gravemente las posibilidades de vivir, es decir, el derecho a la vida. De ahí la concentración de la atención en la extrema pobreza (Williams, 2007, pp. 344-345).

Una tentación producto de esa constatación es que se desvaloricen las libertades individuales civiles y políticas por su ineficacia para erradicar las peores expresiones de la pobreza. Al respecto, sin embargo, se ha insistido de manera convincente en que la generalizada convivencia del hambre y la democracia no implica, ni por asomo, rechazar el ordenamiento legal en que esta se basa. La existencia de marchas diferentes entre ellas tiene una consecuencia paradójicamente beneficiosa. Es, por ejemplo, muy positivo que la conquista de los derechos civiles y políticos pueda ser lograda sin que se requiera, como condición previa, un gran desarrollo económico y la ausencia de hambre, pero, además, que tampoco el logro de importantes derechos económicos y sociales lo requiera. Sin embargo, no cabe duda sobre la necesidad de avanzar en derechos y desarrollo con la mayor sinergia y el menor desbalance posible⁶.

El proceso no se da sin disputa y sin retrocesos, incluso (recientemente) en países democráticos pioneros y campeones en derechos económicos y sociales como los de la Unión Europea. Más radicalmente, sigue habiendo gobernantes que explican los éxitos económicos de sus países recurriendo a los beneficios para los inversionistas privados y para la planificación pública de postergar, recortar y hasta eliminar libertades individuales y democráticas. Osmani nos recuerda algo ampliamente conocido:

⁵ «Even in Rawls's 1993 he accords no individual claims to socioeconomic rights and still prioritizes civil and political rights» (Van Bueren, 2010, p. 12).

⁶ «La dura realidad de las privaciones crea la percepción de que las normas sobre derechos humanos son irrelevantes para el pobre» (Goonsekere, 2010, p. 77). Ello puede explicar el relativo aislamiento respecto de las mayorías en que tienen que operar muchos grupos defensores de los derechos humanos en los países subdesarrollados.

«En algunos países de Asia [...] [sus] líderes han invocado la idea de los “valores asiáticos” para sostener que una excesiva deferencia a los derechos civiles y políticos puede ser hostil a la prosperidad económica en general y a la reducción de la pobreza en particular» (2010, p. 50)⁷. Los debates sobre si el más rápido crecimiento y la consiguiente reducción de la pobreza económica requieren postergar los progresos en la cantidad y calidad de los servicios sociales son continuos en muchos países⁸. La resistencia contra una mayor tributación que permita elevar el gasto social y hacer de él una herramienta redistributiva es también recurrente y así otras contraposiciones entre derechos humanos y progreso económico⁹.

Uno de los motivos de la dificultad de comunicación entre el mundo de la economía y el de los derechos humanos es la milenaria convicción de que el bienestar económico y, más aún, el progreso económico requieren sacrificios. La «destrucción creadora» de Schumpeter, que supone la destrucción de lo obsoleto, es una expresión muy conocida de la supuestamente inevitable tragedia del desarrollo¹⁰. Esta «inevitabilidad» ha servido para justificar la dureza de la lucha por la vida y la postergación de medidas en beneficio de asalariados, medidas de bienestar social que atenúen dicha situación. Llegando a una cierta perversión, se considera incluso que la prueba de que el camino económico emprendido por un país o una familia es correcto es que haya sufrimiento, postergación de la satisfacción de necesidades básicas, regímenes semiesclavistas de trabajo, o aceptación de relaciones opresivas en las familias o las comunidades. No pocas veces, aumentar la competitividad en el mercado deteriorando las condiciones de trabajo o esquivando los gastos de protección social es considerado legítimo y hasta eficiente. El sacrificio serio en la calidad de vida llega a ser visto como virtud. Los derechos humanos y el desarrollo humano apuestan por una ruta más respetuosa de la dignidad de las personas.

⁷ En muchos trabajos, entre ellos *Desarrollo y libertad* (2000). Sen ha argumentado convincentemente en contra de esa pretensión.

⁸ En entrevista a Michael Bochenek de Amnistía Internacional se señala esta necesidad de comunicar ambas aproximaciones. El pulcro cumplimiento de los derechos ciudadanos y políticos no aseguran la reducción de la pobreza económica, pero sus violaciones pueden colaborar a mantenerlas o profundizarla (Bochenek, 2012).

⁹ Con su franqueza característica, James Wolfensohn relataba que para algunos gobiernos socios del Banco Mundial «la mera mención del término derechos humanos es un lenguaje incendiario» y que, para evitar controversias, el banco optó por «hablar el lenguaje del desarrollo económico y social» (Wolfensohn, 2005, p. 4). Al mismo tiempo, reconocía que la pobreza es un asunto de común preocupación y potencialmente fructífero terreno de diálogo.

¹⁰ Hemos trabajado sobre esta supuesta inevitabilidad y sobre los dilemas trágicos en el desarrollo en Iguíñiz (2010). Sobre dilemas trágicos y derechos humanos en el centro minero de La Oroya, véase Valencia (2014).

2. DERECHO A LA VIDA EN LA CONSTITUCIÓN¹¹

Los derechos humanos trascienden el ámbito de lo jurídico. Se sustentan en la moral, pero tienen en el sistema legal un ancla poderosa que puede añadir argumentos para hacerlos exigibles. Las constituciones son el lugar privilegiado para ello (para una fundamentación resumida pero minuciosa del valor de lo constitucional, véase Michelman, 2010).

En un artículo publicado a propósito del debate durante la elaboración de la Constitución de 1993, reflexionamos sobre la naturaleza de la presencia del derecho a la vida en la Constitución de la República. La pregunta era la de este artículo: ¿cómo es posible tanta pérdida de vidas en sociedades que profesan la defensa de la vida? La respuesta supone preguntarse: ¿en qué consiste el derecho fundamental a la vida que preside la mayoría de Constituciones?

El artículo 1 de la Constitución del Perú señala que «la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y el Estado. Todos tienen la obligación de proteger y promover a la persona». No es nuestro interés en este texto interpretar dicho artículo, sino tenerlo como marco que pone de relieve la importancia de los que siguen. El artículo 2 de la Constitución peruana, en su primer inciso, señala que «[t]oda persona tiene derecho: 1) a la vida [...]». ¿Qué grado de compromiso de la sociedad y del Estado es el que se establece de esa manera? Nos parece que la relación distante entre los derechos humanos y la solución al problema de la extrema pobreza descansa en buena parte en la limitación de ese compromiso. Se trata de una limitación que resulta de la omisión que supone el cumplimiento de la ley o, por lo menos, de su no violación más que de su violación. La muerte por pobreza no constituye una violación de la ley.

El punto medular de la defensa constitucional de la vida presente en los «derechos fundamentales» consiste en que dicha defensa protege la vida *del que vive, de quien logra vivir, de quien en su lucha por la vida ha conseguido y se beneficia de los recursos necesarios para ello*. El límite está en que la sociedad y el Estado no se comprometen a que las personas tengan los recursos necesarios, suficientes, para vivir. Alguien que muere por no poder comprar medicinas o alimentos o vestido no está produciendo una violación constitucional. Impedir esa muerte o hacer posible que ello no ocurra involuntariamente no es responsabilidad jurídicamente establecida de la sociedad y del Estado. De esta manera, la extrema pobreza, la cual afecta directamente las posibilidades de vivir de millones de indigentes en un sentido muy básico, no es casi nunca materia judicializable.

¹¹ En este acápite reelaboramos argumentos ya presentes en Iguíñiz (1993) y añadimos otros.

Es necesario reconocer que la defensa de la vida, aun así de limitada, no es de poca importancia. Defender la vida de quienes han logrado vivir, por ejemplo, contra los ataques mortales de la delincuencia o de organismos de seguridad es fundamental. En esa defensa se basa la tranquilidad de caminar por la calle, o la que se tiene para recurrir a la policía en busca de protección frente a una amenaza. Asimismo, los debates sobre la autorización para utilizar armas de fuego por la policía en manifestaciones ciudadanas se refieren al valor de la vida de las personas¹².

De más está decir que esa manera de entender el derecho a la vida es fundamental para el funcionamiento de la economía tal y como la conocemos, y para las decisiones en el ámbito del Estado o de las empresas. Nadie, ni sociedad ni Estado, se hace responsable de que todos conquisten en la actividad económica la vida que pueda merecer la protección constitucional. Como dicha conquista se realiza principalmente en el campo, generalmente privado, de la economía, y el orden económico actual impone a la sociedad esa limitación en la responsabilidad política a asumir, resulta que el logro de vivir se concibe como un asunto privado sin grandes consecuencias para el compromiso constitucionalmente asumido bajo el título de los derechos fundamentales. El carácter privado de la lucha económica por la vida es especialmente grave en los países subdesarrollados, donde los servicios sociales están muy poco desarrollados.

La radicalidad de esa limitación del compromiso por la vida se comprueba cuando se compara el derecho a la vida con el derecho que corresponde a la propiedad y al trabajo, las dos condiciones económicas más importantes para vivir. En el inciso 16 del artículo 2 se reconoce que toda persona tiene derecho «a la propiedad y a la herencia». ¿Cómo entender ese artículo si sabemos bien que millones de personas en el mundo no poseen propiedad suficiente para vivir? Y ello, ¿sin que se viole la constitución de sus países? Nuevamente resulta útil establecer que el derecho fundamental a la propiedad es, como en el caso del derecho a la vida, un derecho a que no se le quite la propiedad *a quien la ha logrado obtener* con su actividad o por herencia. No hay, pues, un compromiso de la sociedad y del Estado para garantizar que toda persona tenga una propiedad suficiente para vivir. Esta restricción del significado hace compatible la pobreza extrema en términos de activos y la más plena vigencia de la legalidad¹³.

¹² El artículo 24, inciso H, afirma que «[n]adie debe ser víctima de violencia moral, psíquica o física, ni sometido a tortura o a tratos inhumanos o humillantes».

¹³ El artículo 70 se refiere a la inviolabilidad del derecho de propiedad. Siguiendo lo señalado, habría que recordar que se trata del derecho de quien tiene propiedad. Ciertamente, no puede ser violada la propiedad de quien no la tiene, aunque este puede en principio disfrutar de tal derecho en la misma medida de quien sí tiene propiedad.

No es del todo similar el estatus del derecho al trabajo. Para empezar, el inciso 15 del artículo 2 reconoce que toda persona tiene derecho «[a] trabajar libremente, con sujeción a ley». Por tanto, en este caso, no podemos repetir la interpretación presente en las lecturas que hemos realizado de los artículos sobre la vida y la propiedad. La lectura equivalente a la que hemos hecho sobre el derecho de propiedad o a la vida sería la siguiente: «toda persona tiene derecho a que no se le quite el trabajo específico que ha conseguido». El artículo 22, en el capítulo II De los derechos económicos y sociales, reconoce que «[e]l trabajo es un deber y un derecho. Es base del bienestar social y un medio de la realización de la persona»¹⁴. Los derechos fundamentales de cada persona no incluyen algo así como: «toda persona tiene derecho al trabajo». Sin duda, como en los casos anteriores, esos artículos constituyen un avance histórico importante en la humanización de las relaciones laborales, pues sirven para condenar ataduras que atentan contra la libertad de trabajo. De ese modo, las dos condiciones económicas más importantes para vivir, la propiedad, por ejemplo de tierra, o el trabajo no están, como la vida, plenamente garantizadas por la ley¹⁵.

Hemos pretendido recordar que los aspectos económicos principales de la Constitución no están en el capítulo sobre el «régimen económico», sino en el de los derechos fundamentales. Y es en el campo de estos derechos que nos parece que se encuentra la principal expresión jurídica de la desconexión entre la ley y la situación de extrema pobreza. Por ello, no es nuestra intención analizar los artículos de la Constitución que tratan de los derechos económicos, sociales, etcétera, los cuales garantizan condicionalmente el acceso de la población a los servicios públicos correspondientes. A manera de ejemplo: «El Estado reconoce el derecho universal y progresivo de toda persona a la seguridad social, para las contingencias que precise la ley y para la elevación de su calidad de vida»¹⁶.

¹⁴ El artículo 24 afirma que el «trabajador tiene derecho a una remuneración equitativa y suficiente, que procure, para él y su familia, el bienestar material y espiritual». ¿Cómo entenderlo en vista de la realidad masiva de subempleo por ingresos? Nuevamente, proponemos la lectura que no obliga a la sociedad a proveer efectivamente de esa remuneración, sino que protege a quien la ha logrado frente a quienes pudieran cuestionar tal logro.

¹⁵ También en otro tipo de derechos se aplica esta limitación. Por ejemplo, en el caso del derecho a la vivienda se ha señalado lo siguiente: «*If there is one issue that forms the nucleus of the bundle of rights commonly referred as “housing rights”, it is undoubtedly the question of security of tenure. When in place, security of tenure—or the level of control exercised over one’s home and the degree to which a household is protected against forced, arbitrary, unlawful or otherwise illegal evictions—acts both as a source of stability and as a formal (and sometimes informal) basis of protection against potential abuse or harassment*» (Leckie, 2010, p. 139).

¹⁶ Artículo 10, Constitución de 1993.

La característica de los artículos constitucionales usualmente considerados sociales y económicos es que expresan todavía en gran medida, aunque no únicamente, una exigencia de índole aspiracional, programática. «[S]i una constitución nacional establece que todos los ciudadanos tienen el derecho a disfrutar de la protección de la salud, lo que en realidad está siendo dicho es que “sería bueno que así fuera”» (Dieterlen, 2010, p. 168). Si tenemos razón en lo sostenido en este acápite, debemos entender que los avances en judicialización en el caso de este tipo de derechos son muy importantes, porque cuestionan la limitación de los derechos fundamentales sobre los que hemos tratado. No son, pues, meramente complementarios y sin incidencia sobre su sustancia y, en particular, sobre la responsabilidad que la sociedad y el Estado asumen respecto de daños a la vida que provienen de, por ejemplo, factores económicos.

3. EN EL TERRENO DE LA LIBERTAD

Si lo señalado en los dos acápites anteriores apunta a poner de relieve la brecha entre la ley en que se apoyan muchos de los derechos humanos y la extrema pobreza, en este acápite y en los que siguen pretendemos indagar las vías que cierren dicha brecha. Una de ellas, propuesta por Sen, es anclar ambos, desarrollo humano y derechos humanos, en el plano de las libertades. Presentamos a continuación los elementos centrales del enfoque de las capacidades, el cual asienta el desarrollo de las sociedades en cierto tipo de libertad.

Por ejemplo, en un influyente trabajo base para el Informe de Desarrollo Humano 2011 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), se señala que el «desarrollo humano busca expandir las libertades de las personas —las capacidades valiosas que las personas valoran— y empoderarlas para que se involucren activamente en los procesos de desarrollo en un planeta compartido. Y pretende hacerlo de maneras que impulsan de forma apropiada la equidad, la eficiencia, la sostenibilidad y otros principios claves». En términos más sintéticos aun, se trata de «un desarrollo *por* las personas, *de* las personas, *para* las personas» (Alkire, 2010, p. 24).

A pesar de que se trata de un enfoque y no de una teoría, esta perspectiva del desarrollo de todos modos facilita explicaciones. En el campo de las definiciones, las privaciones graves en la vida de las personas generalmente incluyen limitaciones importantes en la libertad. Puede considerarse una hipótesis teórica general del enfoque de las capacidades la que afirma que las privaciones humanas se deben a menudo a la falta de alternativas de las personas, incluyendo las restricciones a la libertad que provienen de las relaciones opresivas bajo las que vive mucha gente y que son vigiladas por quienes defienden los derechos humanos. Como señala Sen:

«Muchas de las terribles privaciones en el mundo han surgido de una falta de libertad para escapar de la miseria. Aunque la indolencia y la inactividad han sido temas clásicos en la vieja literatura sobre la pobreza, la gente ha pasado hambre y sufrido debido a una falta de posibilidades alternativas» (2005, p. 155)¹⁷. Las anteriores expresiones son seguidas de inmediato por la adhesión de Sen a un planteamiento clásico: «Es la conexión de la pobreza con la falta de libertad la que llevó a Marx a argumentar apasionadamente a favor de la necesidad de reemplazar “el dominio de las circunstancias y del azar sobre los individuos por la dominación del azar y las circunstancias por los individuos”» (p. 155).

Es en este acento en la liberación de opresiones que la propuesta de ligazón conceptual entre desarrollo y derechos humanos tiene, para Sen, su asidero. Los derechos humanos encajan perfectamente en una perspectiva del desarrollo como expansión de las capacidades humanas, esto es, como «proceso consistente en eliminar la falta de libertades y en extender los diferentes tipos de libertades fundamentales que los individuos tienen razones para valorar» (2000, p. 113). La propuesta consiste, pues, en ver a los derechos humanos como derechos a ciertas libertades. En los términos de dicho autor:

Es posible sustentar que los derechos humanos son mejor vistos como derechos a ciertas libertades específicas y que la obligación correlativa de considerar los deberes asociados a ellos deben también centrarse alrededor de lo que otros pueden hacer para salvaguardar y expandir esas libertades. Puesto que las capacidades pueden ser gruesamente vistas como libertades de ciertos tipos particulares, esto parecería establecer una conexión básica entre estas dos categorías de ideas (p. 152).

Un aspecto importante de lo que acabamos de señalar es que, al acentuar la importancia de las libertades reales, la manera de entender los derechos humanos que se propone desde el enfoque de las capacidades subordina, por ejemplo, los derechos a acceder a ciertos recursos materiales (alimentos, vivienda, etcétera) o institucionales (reglas, organizaciones, redes, etcétera), por muy importantes que sean, como muchísimas veces lo son desde un punto de vista práctico. Estos recursos serán, pues, vistos como medios para ser libres y no fines en sí mismos, como libertades.

¹⁷ Esta manera de ver las cosas es, en realidad, más común de lo que pudiera parecer. Por ejemplo, para romper con la situación de pobreza y dependencia en las zonas cocaleras del Perú, el «enfoque más efectivo para reducir los cultivos de coca es la promoción de medios de vida alternativos» (Youngers, 2010, p. A5).

Esas libertades se concretan de muchas maneras. Osmani recoge esas definiciones basadas en la libertad y luego las ilustra de la siguiente manera, expresando el significado de la pobreza con el enfoque y la terminología de las capacidades:

[P]or ejemplo, la capacidad de estar libre de hambre y desnutrición, de evitar la muerte prematura y morbilidad, tener la posibilidad de leer y escribir a un nivel muy básico de modo de adquirir una habilidad mínima de interpretar y relacionarse con el mundo en el cual uno vive, poder protegerse de los elementos naturales, poder aparecer en público sin pasar vergüenza, poder tomar parte en las actividades de la comunidad con dignidad y confianza, y así otros (2010, p. 51)¹⁸.

Pasamos de inmediato a presentar la problemática de la multidimensionalidad señalada en esta cita.

4. MULTIDIMENSIONALIDAD Y TERRENOS DE ENCUENTRO

Un proceso muy importante para estrechar la relación entre los derechos humanos y la pobreza extrema es el que consiste en ampliar el significado tanto de tales derechos como el de la pobreza.

(a) La multidimensionalidad de la Declaración Universal

La primera ampliación es ya antigua. En el famoso artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 se establece lo siguiente:

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.
2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Los derechos humanos se fueron ampliando al derecho al acceso a las condiciones económicas, sociales, culturales, ambientales, necesarias para no morir

¹⁸ Se trata, pues, del plano de las posibilidades de ser y hacer abiertas a las personas, de su poder y del empoderamiento, más que, por ejemplo, del disfrute de un mínimo de salud, o de un mínimo de capacidad de lectura. Estos mínimos son el resultado de haber podido acceder a una vida saludable y de haber decidido disfrutarla y cuidarla.

y para disponer de la propia vida individual y colectiva en la mayor medida posible.

Es natural que, en la elaboración de Constituciones que incluyen los derechos sociales, las maneras de leerlos se contagien de la limitación que hemos indicado a propósito de los derechos fundamentales. Por ello, puede ocurrir que algunos de los derechos sociales, entre otros, puedan entenderse de la manera limitada, como hemos indicado arriba a propósito de los derechos fundamentales. Ya indicamos algo en ese sentido a propósito de la seguridad de vivienda. Pero también ocurrirá a la inversa y la lectura de los derechos fundamentales se contagiará del acento positivo que traen los derechos sociales. La división positivo-negativo pierde así algo de su fuerza previa.

Por ejemplo, el derecho a «un nivel de vida adecuado» que está presente en la Declaración Universal puede interpretarse como aquel nivel que tienen *quienes lo han logrado*, sin necesariamente sugerir que el deber de la sociedad es garantizarlo para todos. Sin embargo, por razones históricas, los derechos sociales abiertamente apuntan también en la dirección de esa garantía para todos y tienen esa interpretación con exigencias de ir más allá de la mera no interferencia.

No nos interesa en este esquemático artículo tratar el importante tema de la manera en que puede implementarse la aplicación jurídica efectiva de los derechos económicos, sociales, etcétera. Baste para nuestros efectos recordar que cada vez hay más pistas bien argumentadas, aunque no sencillas, para recorrer en la práctica de dicha aplicación¹⁹. Por ejemplo, para esa práctica se elaboran criterios generales que luego se aplican a casos concretos. Por citar un caso, para diversos autores, la «razonabilidad» y la «realización progresiva» son elementos importantes en la introducción de derechos económicos y sociales, individuales y colectivos, en la aplicación de la legislación. La emulación internacional, junto a la mayor exigencia de respeto a las demandas de los pueblos de los países pobres, hace que al ejercicio de la jurisprudencia comparativa en derechos humanos se la considere «la cara humana de la globalización» (Van Bueren, 2010, p. 14).

¹⁹ Por ejemplo, los cuatro volúmenes de UNESCO a los que nos hemos referido están llenos de argumentaciones y experiencias de judicialización que justifican y muestran la viabilidad de la inclusión de la pobreza extrema entre las violaciones de los derechos humanos. Por eso se llega a afirmar que, a pesar de la corta edad, el progreso en la jurisprudencia socioeconómica ha sido rápido (Van Bueren, 2010, pp. 8, 19).

Dadas las divisorias ideológicas y geopolíticas iniciales entre los defensores de los derechos fundamentales y de los económicos, sociales, etcétera, es natural que cada uno de ellos se defendieran con argumentos diferenciados. Hoy algunas fronteras iniciales entre tales argumentos están en cuestión: por ejemplo, la importancia de los derechos sociales no está simplemente en que son instrumentalmente importantes para hacer efectivo el ejercicio de los derechos fundamentales, cívicos y políticos y, por ello, adquieren preeminencia y el carácter de condición previa. Como lo demuestran los hechos, estos últimos también son instrumentalmente útiles para conseguir los derechos económicos, sociales, etcétera, y la democracia precede y contribuye, a menudo decisivamente, por medio de los debates públicos, la publicidad de las situaciones moralmente hirientes, etcétera, a la conquista de estos. También es cierto que ninguno de los dos tipos de derechos basta, por sí mismo, para lograr automáticamente avances en los otros (2010, pp. 13, 19). Otro ejemplo de la limitación de ciertas distinciones más o menos rígidas tradicionales tiene que ver con la distinción entre libertades negativas y positivas. No se puede afirmar tajantemente que las libertades civiles y políticas requieren sobre todo un papel de no interferencia por parte del Estado y que los derechos sociales obligan a una acción promotora y de implementación. En ambos casos coexisten aspectos de ambos tipos, aunque se hagan más evidentes las obligaciones positivas en el caso de los derechos sociales (pp. 8-9). Un campo muy importante para las distinciones en cuestión es el relativo a la separación de poderes, sigue presente aquí un argumento para frenar el involucramiento del poder judicial en asuntos de aplicación de derechos sociales, entre otros. Los casos ya enfrentados, en bastantes países, ponen en evidencia las nuevas dificultades provenientes de asumir nuevos retos, pero también el gran valor de hacer camino al andar en asuntos de gran urgencia y gravedad. Una avenida nueva y prometedora para hacer creíble el compromiso con la vida es el involucramiento del poder judicial en el análisis y evaluación de las políticas públicas en lo que a su eficacia para proteger derechos sociales o económicos se refiere, como en el caso del derecho a la vivienda, cuya concreción requiere políticas de vivienda a nivel local. La separación de poderes debe ser puesta al servicio no solo de su autonomía, sino también de su cooperación.

El debate respecto de la adecuada amplitud de los derechos constitucionales seguirá su curso y no faltan vaivenes. Seguirán siendo muy poderosas las maneras «minimalistas» de los derechos humanos, arguyendo con razones nuevas, pero también con las antiguas. Por ejemplo, se podrá seguir defendiendo

que «los derechos económicos y sociales no tienen fuerza legal porque no generan un deber específico correspondiente para actores específicos» (Dieterlen, 2010, p. 167)²⁰.

Un efecto del proceso que hemos brevemente recogido no solamente es el de comunicar entre sí distintas maneras de entender el alcance de la ley y la jurisprudencia que emerge de ello. El diálogo entre juristas es fundamental, pero esa creciente amplitud de los derechos y la porosidad de diversas fronteras conceptuales y prácticas, algunas de las cuales hemos recogido, ayudan a formar un puente mucho más sólido con la cultura académica y la práctica en el campo del desarrollo económico y humano, la cual también está en ensanchamiento.

(b) La multidimensionalidad de la pobreza

En las últimas décadas, la definición de pobreza también se ha ampliado de varias maneras. Un caso de dicha ampliación es el paso de una pobreza definida en términos exclusivamente económicos y, sobre todo, desde el ingreso y la riqueza familiar o personal a definiciones de la misma en otros términos que incluyen dimensiones diversas (véase Iguíñiz, 2001). En el caso más divulgado, el Índice de Desarrollo Humano (IDH) del PNUD, se incorporan las dimensiones relativas a la escolaridad básica y al disfrute de una vida prolongada. La manera de formular esas dimensiones da lugar a diversos enfoques del desarrollo humano (necesidades básicas, capacidades) y, en cualquier caso, a una descomposición en partes del desarrollo y de la pobreza.

Una manera simple de entender ese proceso de desagregación es apuntando a una creciente claridad entre fines y medios, cosa que, como veremos en la próxima sección, no siempre se acepta como criterio. El punto de partida es, por supuesto, la medición del progreso en términos económicos y, casi siempre, descansando en el producto per cápita si se trata de países y del ingreso familiar per cápita si es que nos interesan las familias. El nivel de ingreso más utilizado para determinar si alguien está en situación de pobreza es el propuesto por el Banco Mundial, el cual establece la línea divisoria en las cercanías de 2 dólares americanos per cápita diarios, siendo la extrema pobreza establecida en una magnitud cercana a la mitad de esa cifra.

²⁰ Para una exposición brevísima de tres críticas del minimalismo a los derechos económicos y sociales, así como de las respuestas, véase Dieterlen (2010, p. 169).

El PNUD introdujo el IDH para destacar que había que tomar en cuenta otras dimensiones aparte de la económica. La siguiente cuestión es la de establecer el estatus de cada dimensión, pues, para unos, se trataba de añadir a la pobreza monetaria carencias como las que pueden tener lugar en el campo de la salud o de la educación, u otras en el mismo nivel de importancia sustantiva. El PNUD había incluido en el IDH el ingreso per cápita, pero multiplicado por un coeficiente que variaba según el nivel de ingreso, con el fin de convertir la magnitud monetaria en un índice de desarrollo humano que tomara en cuenta que una variación del ingreso no tenía un efecto similar en el desarrollo si es que ocurría en niveles de ingreso muy bajos o si ocurría en niveles altos. Un aumento en los más pobres era mucho más valioso que uno en los más ricos, y ello debía reflejarse en el indicador de desarrollo sintético, el IDH. Había, pues, una «conversión» de ingreso en el desarrollo humano que pretendía acercarse mejor a la situación de extrema pobreza, si se trata de países en los que puede observarse dicha situación, como sucede especialmente en buena parte de los países africanos al sur del Sahara.

El siguiente «paso» en la mirada multidimensional más cercana a la preocupación por la extrema pobreza ha sido el Índice de Pobreza Humana (IPH). La novedad consiste, aquí, en descartar el ingreso de las dimensiones relevantes para elaborar un índice de la situación de las familias y personas. La razón de ello es que, en situaciones de tal gravedad, la mejora de nivel de desarrollo humano puede ocurrir, y muy a menudo así ocurre, sin que el ingreso familiar mejore o haya alcanzado niveles que alejen a las personas de situaciones de pobreza. Ello, debido a que los servicios públicos (vacunaciones, agua, desagüe, escolaridad, entre otros) pueden ponerse al alcance de los más pobres antes de que estos estén en condiciones de adquirirlos a título individual, con sus propios ingresos²¹. De paso, el indicador contribuye a destacar más claramente que el ingreso es un medio y no un fin, como sí lo son la vida o la educación o la salud.

Nos interesa, pues, destacar que la manera de entender tanto los derechos humanos como el desarrollo humano supone hoy prestar una atención especial a las dimensiones de la pobreza. Esa ampliación, propuesta por el enfoque de las capacidades, es ampliamente reconocida como importante, pero no es

²¹ El índice considera, entonces, los bienes y servicios que forman parte del bienestar pero que a menudo no transitan por el mercado (servicios públicos de salud, educación, seguridad, etcétera). La pobreza económica no explicaría todas las carencias humanas.

universalmente aceptada²². Intuimos que ello se funda en razones prácticas, pero también políticas, ya que, por ejemplo, dicha ampliación puede sacar a la economía del centro de la mira en el análisis crítico de la economía mundial²³. Ello no hace al trabajo de explicar las cosas más sencillo²⁴. Entre los expertos en derechos humanos están de todos modos muy presentes las propuestas que combinan con el mismo estatus ingresos y otras variables más propias de enfoques como el de las necesidades básicas. Por ejemplo, Sengupta, «experto independiente sobre derechos humanos y pobreza extrema» (para un análisis mucho más detallado de la discusión sobre extrema pobreza y derechos humanos en organismos internacionales dedicados a ese tema, véase Castilho, 2007) de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, recoge apreciativamente el enfoque de las capacidades, pero prefiere definir a la pobreza como «la combinación de pobreza de ingreso, pobreza de desarrollo humano y exclusión social» (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2008a, párrafo 6).

En general, Sengupta distingue la «pobreza de ingreso» de la «pobreza de capacidades» (2007, p. 339) para darle a cada una un estatus similar y no ver a la primera como un mero factor causal de la segunda y de menor jerarquía valorativa que esta²⁵. Algo similar sucede con Sepúlveda, la sucesora de Sengupta en el cargo de «experto independiente»: «Aunque la definición reconoce que la falta de ingreso es una característica clave de la extrema pobreza, también reconoce que desde la perspectiva de los derechos humanos la pobreza no se limita a la privación económica sino que también implica significativa intervención social, cultural y política» (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2008b, párrafo 10).

²² En esta parte y en algunas otras hemos tomado párrafos de Iguíñiz (2013).

²³ Pogge declara en una entrevista que, a pesar de que lo que interesa desde el punto de vista moral es una definición amplia, «yo me aferro a una definición estrecha de la pobreza como pobreza de ingreso» (2003). Quizás también porque buscar una «una definición de pobreza exacta y aplicable es importante» (2007b, p. 2).

²⁴ Por ejemplo, Crocker recuerda el papel de los factores internos: «*Pogge recognizes the variability of internal factors; in his less careful formulations, however, he fails to recognize the variability and complexity of external factors, the changing balance between external and internal factors, and the always important and sometimes crucial role of internal factors*» (2008, p. 51).

²⁵ En realidad, como sugerimos arriba, su enfoque combina ingreso y necesidades básicas: «Eliminar la pobreza implicaría entonces la adopción de políticas para elevar el nivel del ingreso de los pobres por encima de la línea de pobreza y para posibilitar la realización de los derechos a la satisfacción de las necesidades básicas tales como alimentación, salud, vivienda y educación al nivel que son considerados necesarios» (Sengupta, 2007, p. 339).

Una ventaja de esa inclusión del ingreso es que se coloca más explícitamente en la mira de los defensores de los derechos a la organización de la economía, al sistema económico mundial, en comparación con el modelo que defienden los que proponen el enfoque de las capacidades. Desde una perspectiva internacional y que pone el acento en causalidades, la definición económica puede ser especialmente útil. Quizás por esa razón, desde el enfoque de los derechos, es poderosa la insistencia en mantener el ingreso como un componente de la pobreza y a menudo con un estatus equivalente al de otros, como los típicos del desarrollo humano (educación, salud, nutrición, etcétera). Sin embargo, nos parece que un deslinde fino entre fines y medios obliga a distinguir los ingresos de su utilización final y, más aún, de las posibilidades de escoger el tipo de vida que corresponde mejor con la vocación y proyectos propios de cada persona.

En cualquier caso, la importancia de la desagregación de aspectos de la pobreza, tanto en el caso de los derechos humanos como en el de la pobreza, no es poca en términos prácticos. Como se ha señalado, para que los derechos socioeconómicos tengan mordiente, es necesario, tal y como está en la Declaración, subdividirlos en componentes y enfocar la acción hacia algún aspecto de ellos. Por ejemplo, la pobreza debe ser atacada jurídicamente, asegurando una eficaz intervención de la justicia en el campo de la nutrición, o del agua potable o de la salud o salubridad u otros igualmente acotados (Van Bueren, 2010, p. 4).

En resumen, mientras que en el enfoque de las capacidades hay una clara redefinición del significado de pobreza, en el de los derechos humanos predominaría hasta ahora la combinación de indicadores como el ingreso con otros provenientes del enfoque de las necesidades básicas o atribuidos con diversa precisión al enfoque de las capacidades.

5. DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO HUMANO: CUESTIONES DE ESTATUS

Se puede entender fácilmente que con esta perspectiva multidimensional, además de con el acento en las libertades, el terreno común entre el mundo conceptual de los derechos humanos y el de la pobreza extrema se amplía enormemente. Y ello al punto de generar una reflexión en torno al peligro de que se confundan entre sí, o a la discusión sobre cuál de los dos precede al otro, o cuál es más abarcante y hace del otro un componente o subconjunto. De la distancia se puede pasar, sin percibirlo, a una especie de yuxtaposición confusa y difícil de desentrañar.

Pero resulta importante destacar que la yuxtaposición no es simplemente asunto de los elementos comunes que pueden encontrarse en las definiciones tanto de pobreza como de derechos y que pueden corresponder a diversos enfoques del desarrollo, especialmente al enfoque de las necesidades básicas. La problemática de la libertad como centro del enfoque de las capacidades y, por supuesto, también de los derechos, engarza esos dos campos de manera sólida. Por un lado, el enfoque de las capacidades que impulsan Sen y otros coloca el tema de la libertad en la definición misma del desarrollo. Como recuerda Osmani, siguiendo a Sen: «la capacidad está referida a la libertad sustantiva [...]». En el mismo sentido, afirma lo siguiente: «ser pobre, por ello, implica que se le nieguen a uno algunas libertades muy elementales que los seres humanos tenemos motivos para valorar» (2010, p. 51). El consenso en ese sentido es grande, pues incluso desde una visión económica de la pobreza se puede decir que «[u]na sociedad que permite la persistencia de la pobreza es opresiva porque restringe severamente las opciones del pobre» (Pogge, 2007b, p. 7).

A pesar de las convergencias y yuxtaposiciones, las distinciones siguen vigentes y así se evitan pretensiones excesivamente abarcales de cualquiera de los dos lados. Hay capacidades, libertades, que, como, por ejemplo, la de la apreciación musical, no son derechos humanos y viceversa, pero hay derechos a ciertas capacidades cuyos rechazos constituyen pobreza (Osmani, 2010, p. 52).

Esta propuesta liberacionista es materia de debate académico e incluso se discute dentro del mundo de los organismos internacionales. En la competencia entre enfoques, una manera usual de ver los términos del debate es preguntarse cuál enfoque es más abarcante y, por tanto, incluye al otro²⁶. En cierto sentido, parece haber de por medio un debate por la hegemonía²⁷. Dado que nuestro trabajo se concentra en el problema de la pobreza, no apuntamos a desbrozar el terreno en el que se da esa discusión. Simplemente indicaremos que, a juicio de Sen, no es posible subsumir completamente un enfoque dentro del otro. La manera de afirmar lo anterior es distinguiendo entre el aspecto de *oportunidad* y el de *proceso* presentes en su enfoque de la libertad. Veamos esto más detalladamente.

²⁶ Para una visión desde el enmarcamiento del desarrollo por la perspectiva de los derechos humanos, véase Nygren-Krug: «*Since the late 1990s, the development and human rights agendas have converged closer together to embrace the paradigm of a "human rights-based approach to development"*» (2010, p. 176).

²⁷ Como recordó Urban Jonsson en su ponencia en el congreso del HDCA de 2010 en Amman, se puede encontrar expresiones en el sentido de que los derechos humanos «son parte integral de la agenda del desarrollo» (Copenhague) y también en el de que el «desarrollo debería ser adecuadamente visto como una parte integral de los derechos humanos» (Viena).

El análisis de la relación entre desarrollo humano y derechos humanos se puede refinar, propone Sen, cuando se distinguen dos aspectos de la libertad.

En primer lugar, la libertad nos da la oportunidad de lograr nuestros objetivos: las cosas que tenemos razones para valorar. La faceta de la oportunidad de la libertad se refiere, pues, a la capacidad real para conseguir cosas. [...] En segundo lugar, se da también importancia al proceso de elección autónoma —el tener en nuestras manos los mecanismos de control (sin que importe si esto mejora las oportunidades reales de conseguir nuestros objetivos) (1997, p. 128).

Logros no son lo mismo que procesos para lograrlos y ambos valen en sí mismos. «La faceta de proceso, a su vez incluiría varias características distintas y, en particular, (i) la autonomía decisional de las elecciones a realizar, y (ii) la inmunidad frente a la interferencia de los demás» (p. 130).

Con estas distinciones, Sen establece que la relación del enfoque de las capacidades con el de los derechos humanos es, principalmente, de complementariedad.

Para concluir, los dos conceptos —derechos humanos y capacidades— se llevan bien entre sí en tanto no intentemos subsumir enteramente cualquiera de ellos en el otro. Hay muchos derechos humanos para los cuales la perspectiva de las capacidades tiene mucho que ofrecer. Sin embargo, los derechos humanos a libertades de procesos no pueden ser adecuadamente analizados con el enfoque de las capacidades (2005, p. 163; véase también 2004).

Por ejemplo, la libertad de votar es importante en sí misma, un derecho fundamental, independientemente de si realmente se ejerce el voto y de si el resultado de ejercerlo es positivo para quien vota y para la sociedad, cosa esta que se toma más en cuenta en el enfoque de las capacidades.

De este modo, se abre un diálogo entre posturas no excluyentes, en la medida en que al mismo tiempo que se propone el plano de las libertades como el adecuado para establecer el terreno de los derechos humanos se reconoce que, incluso en él, el enfoque de las capacidades no pretende monopolizar el significado de tales derechos²⁸.

Entrando a algunas precisiones, hay quienes, desde la perspectiva del desarrollo humano, han desagregado la relación de complementariedad al destacar la contribución de cada enfoque. La del enfoque de las capacidades consistiría en lo siguiente:

²⁸ En ese sentido, nos parece que se está proponiendo que, por ejemplo, derechos a poseer recursos, o a tener ciertas creencias, enriquezcan su significado interpretándolos también como derechos a elegir entre recursos alternativos o entre diversas creencias. Se abre así un campo para una mayor densidad de derechos conocidos.

(1) colocar más claramente a la pobreza como prioridad. Hemos recogido expresiones de Drèze y Sen y de Rawls y Pogge en ese sentido en la primera parte de este artículo. Ciertamente, en una tradición libertaria (Hayek, Nozick) la pobreza tiene un peso mucho menor. (2) Colaborar a la especificación más completa del concepto de pobreza. El estudio de la multidimensionalidad de la pobreza es un ejemplo de ello. Él pone un acento especial en las demandas morales más allá de las jurídicas²⁹. (3) Destacar la importancia de la deliberación pública. La definición de un nuevo indicador de pobreza no puede ser tarea de investigadores sin debate ni participación ciudadana (por razones de aceptabilidad y de fondo —determinación de dimensiones, umbrales, ponderaciones—). (4) Proponer una visión de la realidad más completa.

La contribución más propia del enfoque de los derechos humanos sería que (1) le da gran importancia a las responsabilidades y a la especificación de responsables de las limitaciones a la libertad; y (2) valora los procesos más allá de los resultados de las decisiones individuales y colectivas. Con este señalamiento, obviamente, no damos por concluido, en absoluto, el tema de los valores y limitaciones del enfoque de los derechos humanos y el del desarrollo humano. Nuestro interés ha sido mostrar el gran dinamismo y potencial del diálogo entre enfoques.

6. EL CAMINO POR RECORRER

El artículo se compone de cuatro partes que exploran la naturaleza de las distancias y de los acercamientos entre la lucha por los derechos humanos y la lucha contra la extrema pobreza. Hay, sin duda, otras maneras de acometer esa tarea. En la primera parte hemos presentado diversas expresiones de varios autores sobre la distancia entre pobreza extrema y derechos humanos. En la segunda, hemos explicado cómo esa distancia es compatible con la plena vigencia de la Constitución del Perú y ciertamente de muchos otros países. En la tercera, hemos empezado a tender puentes recurriendo a la propuesta de Sen de evaluar ambos, derechos y desarrollo, en el plano de las libertades. En la cuarta, hemos añadido otra ruta en ese estrechamiento de lazos recordando que la multidimensionalidad es común al desarrollo humano y a los derechos humanos, de modo más evidente quizás en el caso de los derechos económicos y sociales. En la quinta sección hemos recogido varios de los argumentos

²⁹ Resumiendo su libro sobre la cuestión moral en el origen de los derechos humanos, Hunt indicará lo siguiente: «Mi argumento concederá un gran peso a la influencia de nuevas clases de experiencias, desde asistir a exposiciones públicas de pintura hasta leer las popularísimas novelas epistolares sobre el amor y el matrimonio. Tales experiencias ayudaron a difundir la práctica de la autonomía y la empatía» (2009, p. 31).

anteriores y discutido la posible complementariedad entre desarrollo humano y derechos humanos.

La solidez de las distancias hace difícil los acercamientos. En parte, por algo que no hemos analizado, pues requiere especiales habilidades en el campo jurídico de las que carecemos. Lo avanzado en el campo del pensamiento jurídico no es poco pero, como ha señalado un eminente constitucionalista sudafricano, el pensamiento jurídico se adelanta a la actuación normal de los poderes judiciales (Sachs, 2010, p. XVI).

El asunto no es de mera coherencia entre teoría y práctica. Hay fuerzas económicas y políticas, pero también culturales, a las que no les conviene, por diversas razones, el progreso en la defensa de la vida que se está observando en el mundo al amparo de la revolución de los derechos humanos que empezó a mediados del siglo XX. Aun así, el esfuerzo constitucional en diversos países, como Colombia, apunta a convertir la pobreza extrema en violación de derechos humanos básicos. A impedirlo apuntan las pautas tradicionales en el modo de acercarse al problema. Por ejemplo, podemos citar el siguiente pasaje:

[...] la censura a la que se exponen las recientes constituciones latinoamericanas en las que se recogen, junto a las variadas instituciones de la democracia participativa, un elenco amplio de derechos y garantías individuales y sociales —de la primera, segunda y tercera generación— apunta justamente a denunciar su contenido como un agregado no autorizado por un auténtico constitucionalismo, el que no se imagina alejado de las concretas capacidades de realización de sus dictados. Conviene a esta crítica un modelo de constitucionalismo de corte austero, limitado a la regulación del marco orgánico del poder público y, a lo sumo, enunciativo de los derechos que se cumplen únicamente mediante abstenciones del Estado. Lo demás se juzga exuberante y retórico (Cifuentes, 1995, p. 53).

El camino por recorrer hacia una defensa más consecuente de la vida será largo y, en gran medida, práctico. Parecería que, a pesar de la alta velocidad del cambio en el campo jurídico, lo reciente del proceso hace que sigan dominando los viejos criterios y que, en la práctica, la distancia entre los derechos humanos y la pobreza extrema continúe siendo grande (sobre reconocimiento y exigibilidad y las dificultades para pasar del primero a la segunda, véase Campos Bernal, 2013). Una prueba de fuego para el acercamiento entre derechos fundamentales y económicos sociales es el avance de estos últimos en la judicialización de los casos. En algunos países se han avanzado procesos de judicialización de causas en favor de personas y colectivos en grave riesgo de muerte por carencias de tipo socioeconómico. La implementación de las leyes que obligan al Estado a atender exigencias ciudadanas provenientes de situaciones de extrema pobreza es lenta, parcial.

Parte de esa judicialización choca con criterios sumamente enraizados en los sistemas judiciales. Uno de ellos es no invadir el campo de las políticas de los poderes ejecutivo o legislativo de los países. La necesidad de evaluar tales políticas para que fomenten en la práctica el derecho a la vida no es fácil de aceptar, pero parece urgente.

Sería difícil sostener que los programas para aliviar la pobreza no han funcionado porque no se puede diseñar programas apropiados o porque estos no son técnicamente factibles. [...] El único motivo por el que tales programas no han sido adoptados es que los países no han tenido la voluntad política para hacerlo o no han aceptado sus «obligaciones», las mismas que se seguirían del reconocimiento legal de los derechos humanos relevantes (declaraciones de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas citadas en Kanbur, 2010, pp. 13-14).

La movilización social es indispensable para recorrer el camino, venciendo resistencias, corrigiendo errores, aprendiendo y convenciendo. Drèze y Sen (2013) han insistido en la urgencia de movilizarse en la India para lograr que las demandas de los pobres entren en la agenda de los medios de comunicación y de la política. En general, «hay un creciente rechazo de la creencia de que es posible poseer un derecho sin poseer medio alguno para ser escuchado o para ejecutarlo» (Van Bueren, 2010, p. 3) En el campo de la ley, después de todo, «una constitución es lo que el pueblo elige hacer de ella; es acerca de cómo desean ser gobernados; y es asunto de ellos cómo desean empoderar y restringir a sus representantes en el gobierno. Conforme las expectativas cambian, también sus expectativas en una constitución cambian, porque no hay límite al propósito para el cual una constitución puede servir» (Ewing, 1999, p. 112). El proceso será largo porque lo que está en juego es mucho, empezando por el derecho a la vida en un sentido más completo y más incompatible con la normalidad que en la actualidad. Pareciera que hay en proceso un lento trasvase del aspecto proactivo de los derechos sociales a los fundamentales y uno más rápido del carácter fundamental de estos a aquellos. La multidimensionalidad, tanto de los derechos humanos como del desarrollo humano, contribuye a ello. De ser así, las distancias se acortarían y los acercamientos se fortalecerían y, de ese modo, también el derecho a la vida y el cuestionamiento jurídico y moral de la extrema pobreza.

BIBLIOGRAFÍA

- Alkire, Sabina (2010). *Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts* [documento de trabajo 36]. Oxford: OPHI.
- Alkire, Sabina & James E. Foster (2011). Understandings and Misunderstandings of Multi-dimensional Poverty Measurement. *Journal of Economic Inequality*, 9(2), 289-314.
- Alston, Philip & Mary Robinson (eds.) (2005a). *Human Rights and Development: Towards Mutual Reinforcement*. Nueva York: Oxford University Press.
- Alston, Philip & Mary Robinson (2005b). The Challenges of Ensuring the Mutuality of Human Rights and Development Endeavours. En Philip Alston y Mary Robinson (eds.), *Human Rights and Development: Towards Mutual Reinforcement* (pp. 1-18). Nueva York: Oxford University Press.
- Andreassen, Bård A. y otros (eds.) (2010a). *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 3: Economic Perspectives*. París: UNESCO.
- Andreassen, Bård A. y otros (2010b). Introduction. En Bård A. Andreassen y otros (eds.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 3: Economic Perspectives* (pp. 1-10). París: UNESCO.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2008a). *Report of the Independent Expert on the Question of Human Rights and Extreme Poverty* (UN Doc. A/HRC/7/15). Ginebra: ONU.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2008b). *Informe de la experta independiente encargada de la cuestión de los derechos humanos y la extrema pobreza* (UN Doc. A/63/274). Ginebra: ONU.
- Bochenek, Michael (2012). Entrevista. *Harvard Human Rights Journal*, 15 y 21 de mayo.
- Campos Bernal, Heber Joel (2013). *¿Existen diferencias en la exigibilidad de los derechos civiles y los derechos sociales? Una mirada crítica sobre la distinción entre derechos civiles y derechos sociales a la luz del proceso de constitucionalización del derecho*. Lima: Departamento Académico de Derecho de la PUCP.
- Castilho, Leonardo (2007). Extrema pobreza: entre los derechos humanos y el desarrollo, un umbral mínimo para la dignidad humana. *Revista IIDH*, 45, 87-118.
- Cifuentes Muñoz, Eduardo (1995). El constitucionalismo de la pobreza. *Dereito*, 4(2), 53-77.
- Crocker, David A. (2008). *Ethics of Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dieterlen, Paulette (2010). Taking Economic and Social Rights Seriously: A Way to Fight against Poverty. En Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 2: Theory and Politics* (pp. 161-178). París: UNESCO.
- Drèze, Jean & Amartya Sen (1989). *Hunger and Public Action*. Oxford: Oxford University Press.

- Drèze, Jean & Amartya Sen (2013). *An Uncertain Glory. India and Its Contradictions*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Ewing, Keith D. (1999). Social Rights and Constitutional Law. *Public Law*, 104.
- Gooneskere, Savitri (2010). Civil and Political Rights and Poverty Eradication. En Geraldine Van Bueren (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 4: Law's Duties to the Poor* (pp. 51-78). París: UNESCO.
- Hunt, Lynn (2009). *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Tusquets.
- Iguíñiz, Javier (1993). Constitución y derecho a la vida. *Páginas*, 120.
- Iguíñiz, Javier (2001). La pobreza es multidimensional: un ensayo de clasificación. *Economía*, 24(47), 91-126.
- Iguíñiz, Javier (2010). Ethical Dilemmas of Theory or Reality? Three Approaches to the Inevitability of Sacrifices in Economic Development. En Charles Wilber y Amitava Krishna Dutt (eds.), *New Directions in Development Ethics: Essays in Honor of Denis Goulet* (pp. 177-196). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Iguíñiz, Javier (2013). Aproximación a los derechos humanos y la pobreza desde el enfoque de las capacidades. *Diálogo Social. Revista de estudios sociales y sociología aplicada*, 170.
- Kanbur, Ravi (2010). Attacking Poverty: What is the Value Added of a Human Rights Approach? En Bård A. Andreassen y otros (eds.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 3: Economic Perspectives* (pp. 13-18). París: UNESCO.
- Leckie, Scott (2010). Transforming Security of Tenure into an Enforceable Housing Right. En Geraldine Van Bueren (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 4: Law's Duties to the Poor* (pp. 139-168). París: UNESCO.
- Michelman, Frank I. (2010). Why Constitutional Law is Where Socioeconomic Rights Belong? En Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 2: Theory and Politics* (pp. 181-200). París: UNESCO.
- Nygren-Krug, Helena (2010). A Human Rights-Based Approach to Health as a Means towards Poverty Eradication. En Geraldine Van Bueren (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 4: Law's Duties to the Poor* (pp. 169-186). París: UNESCO.
- Osmani, Siddiqur R. (2010). The Human Rights Approach to Poverty Reduction. En Bård A. Andreassen y otros (eds.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 3: Economic Perspectives* (pp. 85-104). París: UNESCO.
- Pogge, Thomas (2003). Interview with Philosopher Thomas Pogge on the Fight against Poverty. *SHS Newsletter*, 3. http://www.unesco.org/new/en/media-services/single-view/news/interview_with_philosopher_thomas_pogge_on_the_fight_against_poverty
- Pogge, Thomas (ed.) (2007a). *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 1: Who Owes What to the Very Poor?* París: UNESCO.

- Pogge, Thomas (2007b). Introduction. En Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 1: Who Owes What to the Very Poor?* (pp. 1-10). París: UNESCO.
- Pogge, Thomas (ed.) (2010). *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 2: Theory and Politics*. París: UNESCO.
- Ravallion, Martin (2011). On Multidimensional Indices of Poverty. *Journal of Economic Inequality*, 9(2), 235-248.
- Rawls, John (1973). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rey, Fernando (2015). Tomarse los derechos humanos en serio. *El país*, 20 de febrero.
- Sachs, Albie (2010). Preface. En Geraldine Van Bueren (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 4: Law's Duties to the Poor* (pp. XIII-XVI). París: UNESCO.
- Sen, Amartya (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2004). Elements of a Theory of Human Rights. *Philosophy and Public Affairs*, 32(4), 315-356.
- Sen, Amartya (2005). Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2), 151-166.
- Sengupta, Arjun (2007). Poverty Eradication and Human Rights. En Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 1: Who Owes What to the Very Poor?* (pp. 323-344). París: UNESCO.
- Valencia, Arelí (2014). Human Rights Trade-Offs in a Context of «Systemic Lack of Freedom»: The Case of the Smelter Town of La Oroya, Peru. *Journal of Human Rights*, 13, 456-479.
- Van Bueren, Geraldine (2010). Fulfilling Law's Duty to the Poor. En Geraldine Van Bueren (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 4: Law's Duties to the Poor* (pp. 1-20). París: UNESCO.
- Van Bueren, Geraldine (ed.) (2010). *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 4: Law's Duties to the Poor*. París: UNESCO.
- Williams, John J. (2010). Poverty: A Human Rights Violation in Post-Apartheid South Africa. En Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Volume 2: Theory and Politics* (pp. 321-349). París: UNESCO.
- Wolfensohn, James (2005). Some Reflections on Human Rights and Development. En Philip Alston & Mary Robinson (eds.), *Human Rights and Development: Towards Mutual Reinforcement* (pp. 19-24). Nueva York: Oxford University Press.
- Youngers, Coletta A. (2010). Un nuevo enfoque para la coca en el Perú. *El Comercio*, 5 de julio.

UN DIÁLOGO ENTRE EL DESARROLLO HUMANO Y LOS DERECHOS HUMANOS

Pepi Patrón, Pontificia Universidad Católica del Perú

El conocido académico indio y Premio Nobel de Economía Amartya Sen define el desarrollo humano como un proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes se benefician de él para realizar cualquier actividad a la que atribuyen valor. El enfoque que sustenta esta concepción se centra en las capacidades humanas de realizar actividades valiosas que configuran nuestras vidas y, más generalmente, en nuestra libertad de promover objetivos que tenemos razones para valorar (2000)¹. De acuerdo con este, la evaluación de la justicia no se lleva a cabo en términos de bienes o recursos básicos, sino de las libertades de las que efectivamente gozan las personas para escoger y alcanzar «una calidad de vida digna» (Nussbaum, 2012, p. 67).

Este llamado «enfoque de las capacidades» fue originalmente propuesto por Sen y la filósofa norteamericana Martha Nussbaum, con clara inspiración filosófica en Aristóteles, los estoicos, Adam Smith, Kant, John Stuart Mill, Marx, John Rawls, entre otros. En el caso de Sen, también es posible señalar la influencia de autores indios como Tagore y Gandhi. Hoy día es una mirada al desarrollo humano que se viene trabajando en muchos lugares del mundo, una mirada que se profundiza, se amplía. Se trata también de un enfoque que polemiza con otras concepciones del desarrollo y del bienestar humano. Y está, además, en la búsqueda de indicadores para poder medirlo. Son conocidas las discusiones con las concepciones utilitaristas o con el enfoque del producto bruto interno (PBI) o aquellos basados en las necesidades y los recursos. Existe una asociación mundial, la Human Development & Capability Association (HDCA), una comunidad global de académicos y profesionales de 70 países del mundo que está abocada al desarrollo y discusión de este enfoque².

¹ Si bien el libro en español se titula *Desarrollo y libertad*, en realidad debería llamarse *Desarrollo como libertad. Development as Freedom* es el título en inglés, el cual presenta la idea fundamental del libro.

² Véase www.hd-ca.org.

Nussbaum, incluso, se refiere al mismo como «una “contrateoría” necesaria»³, en clara discusión con otras teorías.

Ambos autores, sin embargo, consideran que esta mirada al desarrollo humano desde las capacidades y la libertad (tomando en cuenta las diferencias entre ellos) tiene importantes afinidades (con énfasis diferentes también) con la perspectiva o enfoque de los derechos humanos. En las páginas que siguen, intentaremos establecer un diálogo entre el desarrollo humano así concebido y los derechos humanos, enfoques que, como indica ya en el año 2000 el *Informe sobre desarrollo humano* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), «tienen una visión común y un propósito común: velar por la libertad, el bienestar y la dignidad de todos en todas partes» (PNUD, 2000, p. 1). El subtítulo mismo del informe es harto elocuente: «Derechos humanos y desarrollo humano: en pro de la libertad y la solidaridad».

Este diálogo será presentado en dos partes: la primera (1) busca poner en relación con la libertad la perspectiva de ambos enfoques; y la segunda (2) presenta algunas discusiones con la teoría de los derechos humanos de autores contemporáneos dedicados a desarrollar y promover el enfoque de las capacidades.

1. DERECHOS Y LIBERTADES

La libertad parece, así, ser inherente a ambos enfoques. Podemos preguntarnos si hay diferencias sustantivas entre los dos en este sentido.

El desarrollo, concebido como expansión de la libertad, plantea clara y explícitamente que esta es tanto *el fin primordial* como *el medio principal* del desarrollo (Sen, 2000, pp. 55 y ss.). Es decir, hay libertades fundamentales que tienen un papel constitutivo para el enriquecimiento de la vida humana, que son también capacidades elementales como, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición o la mortalidad prematura, o gozar de las libertades relacionadas con la capacidad de leer o escribir.

Y también hay las libertades instrumentales, las cuales fomentan, a su vez, la libertad del ser humano. Entre las clases de libertades instrumentales que Sen propone, encontramos las siguientes: (1) las libertades políticas; (2) los servicios económicos; (3) las oportunidades sociales; (4) las garantías de transparencia; y (5) la seguridad protectora. Estas libertades instrumentales, se nos indica, «tienden a contribuir a la capacidad general de las personas para vivir más libremente» (2000, p. 57).

Me parece que el vínculo entre capacidades y libertad en este enfoque queda bastante claro. Nussbaum lo señala también, cuando nos dice que «las capacidades tienen también valor en sí mismas, entendidas como ámbitos de libertad y elección.

³ Así se titula el capítulo 3 de Nussbaum (2012, pp. 67-89).

Promover capacidades es promover áreas de libertad» (2012, p. 45). Y, si planteamos directamente la pregunta sobre qué son las capacidades, estas «son las respuestas a la pregunta “qué es capaz de hacer y de ser esta persona”» (2012, p. 40).

En esta concepción del florecimiento humano (concepto de raigambre aristotélica, por cierto), la pregunta que vale no es ¿cuánto tiene? o ¿cuánto produce? una persona, sino ¿qué es capaz de ser y hacer? Seres y haceres, no posesión de bienes o incremento de la productividad o aumento de las utilidades. Por ello es legítimo decir que la capacidad es una suerte de libertad, un conjunto de oportunidades para elegir y actuar. Para ser y hacer.

A diferencia de Sen, Nussbaum sí propone una lista de capacidades centrales, que ha discutido en muchos lugares del mundo (nuestro país incluido) y para la que reclama un amplio consenso transcultural. Estas capacidades centrales configurarían instancias universales de una vida digna y completa. Nussbaum indica, al respecto, lo siguiente: «las capacidades de mi lista coinciden sustancialmente con los derechos humanos reconocidos en la Declaración Universal y en otros instrumentos parecidos» (2012, p. 84). Es más, llega a decir que «mi propia versión está caracterizada como una especie de enfoque basado en los derechos humanos» (p. 83).

Pues bien, en relación con los derechos humanos, y teniendo en cuenta su claro vínculo con el enfoque de las capacidades y la libertad, ¿podemos definirlos también a partir de, o en relación con, la libertad?

Según hemos señalado, en el *Informe sobre desarrollo humano* del año 2000, el propósito común del desarrollo y de los derechos humanos implica velar por la libertad, el bienestar y la dignidad de los seres humanos. En el mismo texto se dice claramente que los derechos humanos y el desarrollo humano consisten, ambos, en velar por las libertades básicas. Y que la libertad humana es el propósito común y la motivación común de ambos paradigmas.

Quisiera detenerme con algún detalle en cómo se entiende aquí la libertad. Resulta muy interesante destacar que velar por la dignidad y la libertad «de todos y en todas partes» significa velar por lo siguiente:

- Libertad de la discriminación, sea en razón del género, raza, etnia o religión.
- Libertad de la necesidad, para disfrutar de un nivel decente de vida.
- Libertad para desarrollarse y hacer realidad la potencialidad humana de cada uno.
- Libertad del temor, de las amenazas a la seguridad, de la tortura o de la detención arbitraria.
- Libertad de la injusticia y de las violaciones del imperio de la ley.
- Libertad para participar en la adopción de decisiones, expresar las opiniones y formar asociaciones.
- Libertad para tener un trabajo decente, sin explotación (PNUD, 2000, p. 2).

Son, entonces, derechos que implican libertades fundamentales, que las garantizan. O son derechos que se transforman en libertad de o en libertad para. El énfasis en las palabras es para resaltar este interesante juego de libertades negativas y positivas en la doctrina de los derechos humanos. Libertad de, negativa, y libertad para, positiva. Mucho se ha discutido sobre la naturaleza «negativa», en este sentido, de los derechos humanos. «Libérenme de» la intromisión del Estado o de la religión. «Libérenme de» la discriminación de género y así sucesivamente.

Pero, como vemos, literalmente, esto no es tan cierto. Los derechos implican libertades positivas. Así, por ejemplo, el derecho a no ser torturado está vinculado a la importancia de la libertad respecto de la tortura para todos, como señala Sen. Y Nussbaum es bastante enfática al respecto:

La sola idea de «libertad negativa», que tan a menudo se menciona a propósito de estas cuestiones, es sencillamente incoherente: todas las libertades son positivas, pues significan la libertad *de hacer o de ser* algo, y todas exigen la inhibición de la interferencia de otros (2012, p. 87).

El propio Preámbulo de la Declaración Universal de 1948, de las Naciones Unidas, indica que el reconocimiento de la inherente dignidad y de derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana es la fundación de la libertad, la justicia y la paz en el mundo. Y el artículo 1 de la Declaración dice: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». Es evidente, entonces, que el paso al deber, a la agencia, y no el mero derecho negativo, es dado desde el mismo inicio de la Declaración.

Como nos indica Lynn Hunt, en un libro que lleva el sugerente título *Inventing Human Rights. A History*, los derechos humanos, en su surgimiento en el siglo XVIII, planteaban tres cualidades complementarias: los derechos deben ser *naturales*, inherentes a los seres humanos; *iguales*, los mismos para todos; y *universales*, aplicables en todas partes. Para que los derechos fuesen derechos *humanos* tenían que ser poseídos por todos en tanto seres humanos. Pero estos rasgos no son suficientes. Los derechos humanos solo resultan significativos cuando tienen contenido político. «No son los derechos de los humanos en estado de naturaleza; son los derechos de los humanos en sociedad» (2008, pp. 20-21).

Están aquí, precisamente, planteados algunos de los rasgos que más se discuten hasta hoy en relación con la teoría de los derechos humanos. Ellos surgen en los grandes hitos que fueron, en el siglo XVIII, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en 1776 y la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en 1789. En ambas, la libertad (junto con la vida,

la propiedad, la seguridad o la búsqueda de la felicidad) aparece como esencialmente constitutiva de la naturaleza humana, tanto como de la sociedad y de los gobiernos o asociaciones políticas. Entender el desarrollo humano como libertad y como florecimiento de las propias capacidades es, sin duda, compatible con el enfoque de los derechos humanos.

Así lo dice, de diversas maneras, el informe del PNUD. Ambos enfoques son lo suficientemente cercanos en motivación y preocupación como para ser congruentes y compatibles, y son suficientemente diferentes en estrategia y diseño como para complementarse entre sí provechosamente. Veremos algunas de las diferencias de énfasis, especificidades e, incluso, discrepancias entre ambos enfoques en la próxima sección.

2. DISCUSIÓN EN TORNO A LOS DERECHOS HUMANOS

Conceptos tales como libertad, dignidad y derecho, efectivamente, son compartidos por ambos enfoques. Lo mismo que los conceptos de agencia o de igualdad. Sin duda, nos dice Sen, «hay algo profundamente atractivo en la idea de que cada persona en cualquier lugar del mundo, independientemente de la ciudadanía o la legislación territorial, tiene algunos derechos básicos que otros deben respetar» (2004, p. 315). Los derechos humanos tienen, sin duda, un «gran atractivo moral» y forman parte de las discusiones filosóficas, éticas y políticas contemporáneas. También, qué duda cabe, de la jurídica y constitucional y de las relaciones y tratados internacionales.

Pero ese gran atractivo moral y político no implica que no presenten algunos problemas. ¿Es acaso cierto que se pueden reclamar derechos al margen de la ciudadanía? Todavía no somos ciudadanos del mundo, como quería Diógenes el Cínico, y hay fronteras y pasaportes y visas. ¿Son efectivamente universales? ¿Queda algo de «natural» en ellos o son francamente productos de consensos humanos que les otorgan determinado estatuto legal o universal? Estos son algunos de los interrogantes que se plantean a la teoría o paradigma o enfoque de los derechos humanos, y no solo desde el enfoque de la libertad y las capacidades. Lo que está sucediendo hoy mismo, en diversos lugares del mundo, como África y Oriente Medio, muestra cuánto somos capaces los seres humanos, supuestamente racionales y empáticos, de convertir la vida en sociedad en un infierno, en un estado de guerra de todos contra todos, como describía Hobbes el estado de naturaleza.

Así, ante la no vigencia de los derechos humanos en una gran cantidad de países, las Naciones Unidas y muchas de sus organizaciones internas se han visto obligadas a proponer declaraciones, pactos y convenciones que aseguran el cumplimiento de los mismos, planteando a los Estados parte una serie de deberes y obligaciones en vistas a su vigencia real. A mi juicio, en el caso peculiar de las mujeres, un hecho que indica

el carácter problemático de la universalidad de los derechos humanos y de la necesaria relación entre derechos y deberes es la necesidad de incluir en la Plataforma de Acción de Beijing (1995) el reconocimiento explícito de que los derechos de las mujeres son derechos humanos. Del mismo modo, en la Declaración y Programa de Acción de Viena (1993) se reconoce en forma expresa que los derechos de la mujer «son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales». Este curioso reconocimiento parecería sugerir que la universalidad de los derechos humanos requiere de precisiones y especificaciones que, a primera vista, resultan curiosos, por no decir sorprendentes. Tener que hacer explícito que los derechos de las mujeres son derechos humanos nos hace cuando menos sospechar que algún problema hay en su declarada universalidad (retomo aquí algunas ideas planteadas sobre este tema en Patrón, 2000).

Así también, y desde una tradición distinta, para Hannah Arendt estos derechos son un «constructo», una invención humana que tiene como requisito la ciudadanía, que es necesaria como su condición de posibilidad. Desde el punto de vista de la teoría o filosofía política, los seres humanos no nacemos iguales en dignidad y derechos, sino que nos hacemos iguales, nos volvemos iguales en tanto miembros de una colectividad, es decir, de una comunidad política, de un Estado. Si los derechos humanos presuponen la ciudadanía como *medio* para su protección, esto significa que un valor universal se basa en la precariedad de la contingencia, a saber, la ciudadanía en el ámbito de una comunidad específica. Ello supone el problema de que «un valor universal dependa del accidente de una contingencia» (Lafer, 1994, p. 173), pues la ciudadanía es, para esta autora, justamente «el derecho a tener derechos».

Es obvio que muchos teóricos y defensores de los derechos humanos no solo saben de estos problemas, sino que los van discutiendo y resolviendo de manera permanente. El surgimiento de los llamados derechos de segunda generación, los sociales, económicos y ahora los culturales, son clara muestra de que se va avanzando, complementando e incluso corrigiendo las ausencias. No hay que olvidar que, originalmente, el individuo es el portador de los derechos universales civiles y políticos y que recién con los derechos de segunda generación se tiene «como sujeto pasivo al Estado» (1994, p. 147).

Hay también una interesante discusión sobre los derechos grupales, por ejemplo, a propósito de los derechos de las comunidades a la propia cultura. Para muchos pensadores y pensadoras liberales, preocupados además por asuntos de justicia social, los derechos colectivos son siempre problemáticos, desde el punto de vista de la libertad de los individuos.

En lo que sigue, quisiera reseñar algunos aportes que se vienen haciendo desde quienes conciben el desarrollo humano como realización de la libertad y florecimiento

humano desde las propias capacidades, en relación con los derechos humanos. En el décimo capítulo de *Desarrollo y libertad*, «Cultura y derechos humanos» (2000, pp. 267-299), Sen estudia y discute tres críticas que se hacen respecto del edificio intelectual de los derechos humanos.

Para muchos autores, como ya mencionamos, no es evidente que se nazca con derechos inalienables en función de nuestra común humanidad. ¿No es acaso cierto que los derechos humanos solo adquieren estatus real a través de leyes, sancionadas por el Estado como autoridad jurídica? A este cuestionamiento se le conoce como la *crítica de la legitimidad*. Se trata de cómo pasar de lo ético a lo jurídico. «Los seres humanos no nacen con derechos humanos como tampoco nacen vestidos», dice Sen. No hay derechos si no hay leyes, así como no hay ropa confeccionada de antemano. Sin embargo, incluso sin tener peso de ley, resultan exigencias éticas fundamentales en la evaluación de la vida de una sociedad, como lo muestran los activistas en muchas partes del mundo, en el Perú también.

Los organismos de desarrollo y las agencias de derechos humanos tienen bastante claras las tareas pendientes. El propio PNUD señala que se necesitan «métodos nuevos y audaces» para lograr la realización «universal» de los derechos humanos. Así, por ejemplo, se indica que no basta con la legislación; se necesitan instituciones, marcos jurídicos e, incluso, una atmósfera económica propicia para garantizar las libertades humanas. También se requiere una democracia incluyente, la erradicación de la pobreza (que no es solo una meta del desarrollo, es una tarea central de los derechos humanos en el siglo XXI) y, muy importante en nuestros días, mecanismos de una justicia global (2000, pp. 2-13).

También se discute la llamada *crítica de la coherencia*, a saber, que los derechos significan algo si se atribuye a alguien —el Estado, una agencia— el deber, la obligación, de cumplirlos. ¿A quién corresponde el deber de que estos derechos se cumplan? Sin tener quién se haga cargo de su cumplimiento, dice también Sen, se conciben no como derechos, «sino como un nudo en la garganta». Se tiene que dar paso a una institucionalidad que haga a tales derechos viables, sobre todo para los más desprotegidos de la sociedad.

Nussbaum también señala que «los derechos fundamentales no son más que palabras hasta que la acción del Estado los convierte en reales» (2012, p. 87). Es claro para todos, no obstante, que los Estados tienen la obligación de asumir los derechos de los ciudadanos y ciudadanas como deberes. Sin embargo, también todos sabemos y vemos en este siglo XXI que esto es efectivamente «contingente», como indicábamos en páginas previas. Depende de muchos factores y circunstancias, tanto como de voluntades humanas y de convicciones democráticas. Y, en particular, en nuestros tiempos, de un régimen internacional de derechos y de instancias jurídicas internacionales.

De igual modo, diversos actores no estatales (organismos internacionales, organizaciones de la sociedad civil) están jugando hoy un papel fundamental en la lucha tanto por los derechos como por el desarrollo humano.

Una tercera forma de escepticismo en relación con los derechos universales es la llamada crítica *cultural*, muy de nuestros días y muy relevante. Se da en la actualidad una muy animada discusión de las tesis multiculturalistas, de la pretensión universal del paradigma de los derechos humanos y de su desconocimiento de otras tradiciones. Hay quienes consideran que tales derechos no expresan nada universal y que no son otra cosa que la visión occidental del ser humano planteada como válida para todos. Así, para muchos, los derechos humanos vienen acompañados del individualismo, de las leyes del mercado y de una competencia que rompe con vínculos de tradición y de solidaridad. Mucho hay, sin duda, por avanzar en esta discusión. Sen, por ejemplo, sostiene que en muchas otras culturas, diferentes de la occidental (la de la India, la de los griegos, entre otras), hay consideraciones originarias importantes sobre la libertad, la tolerancia y los derechos.

Ya señalé algunas de las objeciones a los derechos grupales de parte de muchos académicos y activistas contemporáneos. En un país como el nuestro, Perú, es muy difícil mantenerse indiferente ante este tema, pues nuestra historia de exclusiones y marginaciones de comunidades y culturas originarias nos obliga a la reflexión, la crítica y el cambio. Como señala Fidel Tubino, hay que complementar (¿o ir más allá de?) las tesis clásicas del multiculturalismo anglosajón (tanto liberal como comunitarista) y avanzar hacia lo que él llama «el interculturalismo latinoamericano», el cual se propone no solo la inclusión de las diferencias, sino además y, sobre todo, la redefinición de las reglas de juego de los espacios públicos políticos y de la cultura pública que sustentan las relaciones ciudadanas (2014, pp. 141-154). Aquí hay, en efecto, mucho trabajo por hacer.

En un artículo del año 2004, ya mencionado, Sen insiste en el gran atractivo moral que tienen los derechos humanos. Pero, a su juicio, le falta «sustento conceptual» a su teoría. En este texto se propone aportar al desarrollo de una teoría de los derechos humanos, a sus fundamentos conceptuales y considerar, en tal contexto, la inclusión de los derechos económicos y sociales dentro de la amplia clase de los derechos humanos (pp. 315-318)⁴.

El trabajo nos plantea las siguientes preguntas:

- ¿Qué tipo de afirmación (*statement*) constituye una declaración de los derechos humanos?
- ¿Qué hace importante a los derechos humanos?

⁴ La traducción es mía, también en lo que sigue.

- ¿Qué deberes y obligaciones generan los derechos humanos?
- ¿A través de qué formas de acción pueden ser promovidos los derechos humanos? Y, en particular, ¿es la legislación un medio suficiente o incluso necesario para su implementación?
- ¿Pueden los derechos de segunda generación, sociales y económicos, ser razonablemente incluidos entre los derechos humanos?
- Finalmente (aunque no por ello menos importante), ¿cómo se defienden o cómo evaluar sus pretensiones de universalidad en un mundo con mucha variedad cultural?

Algunas de las preguntas ya han sido abordadas, con distintos matices, en las páginas precedentes. Quisiera reseñar brevemente el núcleo de las respuestas y concluir con algunas observaciones sobre los derechos humanos desde la perspectiva del enfoque de las capacidades y la importancia que este le concede a la perspectiva de género.

En el artículo queda claro que los derechos humanos, como ya se dijo previamente, son esencialmente exigencias éticas que pueden ciertamente inspirar leyes específicas. La legalidad, sin embargo, no es constitutiva de ellas. La importancia de los derechos humanos se relaciona con la significación de las libertades que conforman la materia principal de estos derechos. Según vimos en la primera sección de este texto, la libertad es inherente al paradigma de los derechos humanos. Esto es particularmente significativo para quien, como Sen, entiende el desarrollo humano como libertad. «El lenguaje de los derechos puede complementar el de las libertades», dice en un texto previo (2000, p. 280).

Los derechos humanos generan razones para la acción para agentes que están en posición de ayudar a la promoción o el cuidado de las libertades subyacentes. La implementación de los derechos humanos puede muy bien ir más allá de la legislación, y una teoría de los mismos no puede ser confinada al modelo jurídico en el cual a veces se la encierra.

Los derechos humanos pueden incluir libertades económicas y sociales significativas. Si no pueden realizarse debido a una inadecuada institucionalización, entonces trabajar por una expansión institucional o por reformas puede ser una parte de las obligaciones generadas por el reconocimiento de estos derechos. Para Nussbaum, también es claro que el enfoque de las capacidades pone de manifiesto que los derechos políticos y civiles («primera generación») sí tienen precondiciones económicas y sociales («segunda generación», supuestamente). La universalidad de los derechos humanos está vinculada con la idea de una discusión pública sin límites, abierta a la participación de personas más allá de las fronteras nacionales.

Me parece que en estos textos queda bastante clara la complementariedad de estos enfoques. Uno basado en derechos, el otro en capacidades y libertad. Hay un último punto, sin embargo, en el cual aún aparecen diferencias: el tema de género. Para muchas feministas (y no solo tales), en general para muchas mujeres, algunos modelos tradicionales de los derechos humanos han obviado el tema de los abusos de los que algunas (o muchas) mujeres son objeto en el hogar (Nussbaum, 2012, pp. 86-88; 2000). Esto tiene relación inmediata con la distinción liberal clásica entre las esferas de lo privado —doméstico— y lo público —político—, distinción según la cual los problemas privados no son asunto de discusión pública, menos aún de intervención del Estado (aquí sí en nombre de «la libertad negativa» de no intromisión del Estado en las vidas privadas de las gentes). Incluso John Rawls subraya que el ámbito familiar, por ser terreno de afectos, no está incluido en los principios de la justicia.

Hay, obviamente, mucho trabajo por delante en el diálogo y la discusión entre estos enfoques. Sí creo que son complementarios y, aunque con énfasis distintos, ambos paradigmas pueden contribuir a hacer de este nuestro mundo un lugar habitable y más amigable para todos y todas. El logro del desarrollo humano contribuye a la vigencia de los derechos humanos y la vigencia plena de estos solo puede contribuir a un mejor desarrollo humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Hunt, Lynn (2008). *Inventing Human Rights. A History*. Nueva York-Londres: W.W. Norton & Company.
- Lafer, Celso (1994). *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México DF: FCE.
- Nussbaum, Martha (2000). *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Patrón, Pepi (2000). Universalidad de los derechos y particularidad de los deberes. En Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (pp. 653-660). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- PNUD (2000). *Informe sobre desarrollo humano 2000*. Madrid-Barcelona-México: Mundi-Prensa.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, Amartya (2004). Elements of a Theory of Human Rights. *Philosophy and Public Affairs*, 32(4), 315-356.
- Tubino, Fidel (2014). Inclusión en la participación y políticas de reconocimiento. En Fidel Tubino y otros (eds.), *Inclusiones y desarrollo humano: relaciones, agencia, poder* (pp. 141-154). Lima: Fondo Editorial PUCP.

DERECHO NATURAL Y DERECHO DE LAS NACIONES.
DE TOMÁS DE AQUINO A SUÁREZ

Jean-François Courtine, Universidad de París La Sorbona

*El deber y la tarea del teólogo son tan vastos que ningún tema, ninguna discusión,
ningún ámbito parecen extraños al discurso y al proyecto teológicos*

Francisco de Vitoria

En estos términos se expresaba, en el umbral de su lección *Sobre el poder civil*, Francisco de Vitoria (1492-1546), verdadero maestro de lo que se ha llamado la «Escuela de Salamanca». En efecto, De Vitoria está en el origen de una profunda renovación del tomismo en las universidades españolas y ante todo en Salamanca, donde enseña, a partir de 1523, introduciendo una innovación pedagógica muy importante que ya había puesto en práctica al final de su enseñanza parisina en el convento dominicano de Saint-Jacques: reemplazar el comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por el de la *Suma teológica*¹. En ese «programa», formulado en 1528, De Vitoria define de modo bastante preciso la necesidad, para los filósofos en los que me detendré —aquellos a quienes se ha dado en llamar, con el padre Venancio Carro, los teólogos-juristas—, no solamente de constatar una serie de conmociones fundamentales que están ligadas con la desaparición de la *Respublica christiana*, el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo, la Reforma luterana y el nacimiento de los Estados modernos absolutistas pluriconfesionales, sino también de pensarlas esforzándose en retomar y desplazar con frecuencia un cuerpo de doctrina tradicional transmitido, en lo esencial, por Tomás de Aquino. En esta perspectiva, es decir, considerando resueltamente las dimensiones de las conmociones políticas, culturales, religiosas, a las que se encuentran confrontados los teólogos —digamos, de Francisco de Vitoria a Francisco Suárez—, me parece finalmente bastante vano denunciar, como admirablemente lo hacía Michel Villey,

¹ Sobre la enseñanza De Vitoria en Salamanca, véase especialmente, en el libro editado por Ada Lamacchia, la primera parte, «La scuola di Salamanca: prima generazione» (1995, pp. 15-215).

las derivas doctrinales, las infidelidades, incluso señalar el *abismo* que separa semejante comentario de De Vitoria de la enseñanza del Doctor Común. Creo que se puede, de modo igualmente legítimo, subrayar la riqueza y flexibilidad —por no decir platicidad— de la enseñanza de Tomás de Aquino, quien es la referencia obligada para nuestros autores, incluso si, como veremos, con Suárez, la actitud se hace más crítica respecto de Tomás de Aquino, pero sobre todo respecto de aquellos que ya entonces denomina los «neotomistas».

Tomás de Aquino proporcionará, así, las piezas principales del expediente jurídico-político discutido durante todo el siglo XVI en la escolástica española. Se trata, esencialmente, de dos tratados conexos de la *Suma teológica*: el tratado de las leyes (segunda parte, primera sección, cuestiones 90-97) y el tratado de la justicia (*de justitia et jure*, segunda parte, segunda sección, cuestiones 57-79), a los cuales habría que añadir las cuestiones relativas a los «infeles» (segunda parte, segunda sección, cuestiones 10 (*de infidelitate in communi*) y 12 (*de apostasia*). Este marco doctrinal, que hace falta recordar brevemente primero, está constituido especialmente por la articulación, bastante compleja en el pensamiento de Tomás de Aquino, entre derecho natural y derecho de gentes.

Como sabemos, según el Aquinate, el derecho natural siempre está referido a lo «justo», que es, él mismo, considerado *ex natura rei*, y cuya aprehensión está dada al hombre con anterioridad a todas las leyes humanas. En ese sentido, se puede decir que el derecho natural se confunde con lo que, en términos modernos, se llamaría conciencia de la ley natural. Esta es, ella misma, siempre concebida como una participación en la *lex divina*, entendida como la razón divina que preside el ordenamiento del mundo². Sin embargo, los comentarios de Tomás de Aquino no están aquí exentos de vacilaciones o ambigüedades cuando se trata de situar, en relación con la ley natural, la ley humana o el derecho positivo (*jus positivum*) y el derecho de gentes (*jus gentium*) respectivamente. En la cuestión 95 de la *Suma teológica* (segunda parte, primera sección), Tomás de Aquino examina la división, aparentemente incoherente, transmitida por Isidoro de Sevilla:

Bajo este derecho [el derecho humano: *jus humanum*], él comprende el «derecho de gentes» (*jus gentium*), así llamado porque «casi todas las naciones (*gentes*) hacen uso de él». Pero, como él mismo dice, «el derecho natural (*jus naturale*) es aquel que es común a todas las naciones (*commune omnium nationum*)».

² «Y semejante participación de la ley eterna en la criatura se llama *ley natural*» (*Suma teológica*, segunda parte, primera sección, cuestión 91, artículo 2). Véase también: «[...] la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina, en tanto que ella dirige todos los actos y todas las mociones» (segunda parte, primera sección, cuestión 93, artículo 1). Respecto de todo esto, se puede remitir a los trabajos de Michel Villey (1987; 1975, pp. 123 y ss.).

Por tanto, el derecho de gentes no está incluido en el derecho humano positivo, sino más bien en el derecho natural (cuestión 95, artículo 4).

La respuesta saca a la luz claramente el principio fundamental de subordinación que domina todo el tratado de las leyes: la ley humana, precisamente en tanto que es ley y se conforma, por eso, a la *ratio legis*, deriva de la ley natural (*lex naturae*), que constituye, a su vez, la primera regla de la razón en función de la cual se define el «derecho» (*rectum*) y lo justo (*justum*)³. Es, entonces, en función de su respectiva, pero siempre fundamental, relación con la *lex naturae* que debemos distinguir y situar el derecho civil y el derecho de gentes, que juntos constituyen el derecho positivo (*jus positivum*):

[...] por su definición, la ley humana se debe derivar de la ley de naturaleza. Y desde ese punto de vista, el derecho positivo (*jus positivum*) se dividirá en derecho de gentes (*jus gentium*) y derecho civil (*jus civile*), según las dos maneras en que un precepto puede *derivar* [las cursivas son mías] de la ley natural (cuestión 95, artículo 4).

En efecto, la derivación, que aquí implica siempre *participación*, puede adoptar dos formas diferentes: la que refiere las *conclusiones* a los principios, según el modelo de la demostración científica, y aquella que refiere las *determinaciones* a reglas generales, en el sentido en que, por ejemplo, un arquitecto debe aplicar el tipo común «casa» a tal habitación concreta. En función de esta distinción de las posibles formas de derivación, Tomás de Aquino puede establecer una conexión directa, como de las conclusiones a sus principios, entre derecho de gentes y ley natural:

Al derecho de gentes se adscriben los principios que derivan de la ley natural por modo de *conclusiones derivadas de los principios* [las cursivas son mías]; tales como las ventas y compras justas, y otras cosas semejantes, sin las cuales los hombres no podrían tener ninguna vida social (*ad invicem convivere*); ello está, sin embargo, enraizado en la ley natural, puesto que el hombre es por naturaleza un animal social (cuestión 95, artículo 4)⁴.

³ «Y tratándose de cosas humanas, se dice que algo es justo por el hecho de que es conforme a la regla de la recta razón. Pero la primera regla de la razón es la ley natural. Por consiguiente, toda ley humana positiva tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley natural» (*Suma teológica*, segunda parte, primera sección, cuestión 95, artículo 2).

⁴ Esta es la tesis que, aún fielmente, enseñará Domingo de Soto (1495-1560), profesor en Salamanca a partir de 1532, en su *De justitia et jure*, I, cuestión 5, artículo 4: «Se llama derecho de gentes a lo que los mortales han establecido racionalmente, a partir de principios naturales, por vía de conclusión [...]; en cambio, lo que ha sido instituido por vía de determinación, como del género por la especie, se llama derecho positivo (*jus civile*)».

Si el derecho de gentes se ubica, así, bajo la rúbrica más general del derecho humano, distinguido aquí por contraste no tanto del *jus divinum* como de la ley de naturaleza o ley eterna, y si, de ese modo, depende del derecho positivo, entonces es derecho positivo tomado en el sentido más amplio del término, siempre que permanezca enraizado en la ley natural y se separe, por tanto, del derecho positivo en el sentido estricto, el *jus civile*. Este no es *conclusión* o *derivación* directa a partir de principios, sino *determinación*, siempre particular, contextual, que tiene en cuenta lo que caracteriza con propiedad a cada ciudad o Estado definidos, y que, entonces, es susceptible de variaciones históricas, lo que no parece que deba ser el caso del derecho de gentes, incluso si este siempre comporta el tiempo de su descubrimiento, que coincide con el de la explicitación completa de la naturaleza humana considerada en su intrínseca socialibilidad. Así, el derecho de gentes puede ser considerado, en un sentido, como *natural*, en la medida en que es propio del hombre en tanto que creatura razonable y en la medida en que se presenta como «conclusión» suficientemente próxima de los principios como para que *todos* los hombres se puedan poner de acuerdo sobre él:

El derecho de gentes es, de alguna manera, natural al hombre, en tanto que este es un ser razonable, porque este derecho deriva de la ley natural como una *conclusión que no está muy alejada de los principios* [las cursivas son mías]. Por eso, los hombres se pusieron fácilmente de acuerdo sobre él. Sin embargo, se distingue del derecho natural estricto, sobre todo de aquel que es común a todos los animales (cuestión 95, artículo 4)⁵.

Efectivamente, debemos recordar que la ley natural propiamente dicha no concierne solamente al hombre en su diferencia específica (como animal dotado de razón), sino que es común a todos los animales tomados en tanto tales. La generalidad más grande es, pues, la de la ley natural, cuyos preceptos se imponen tanto a los hombres como a todo el resto de vivientes. Si nos atenemos solamente a esta generalidad de la ley natural y de las *inclinaciones* esenciales que imprime en toda

⁵ «*Ad primum dicendum quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in hujusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune*». Francisco de Vitoria retomará esta tesis en su *Relectio de Indis*: «...se puede mostrar, ante todo, a partir del derecho de gentes que es derecho natural o se deriva del derecho natural (*jus naturale vel derivatum ex jure naturali*)» (I, 3, 1, 2). En su comentario a la *Suma teológica*, De Vitoria sostenía una posición diferente (*In secundum secundae*, cuestión 57, artículo 3, § 2), la misma que desarrollará Suárez: «Se llama derecho de gentes a lo que no comporta en sí, y por su naturaleza, una justa proporción (*aequitas*), pero ha sido ratificado por una convención humana (*quod ex conducto hominum sancitum est*)». Se puede, pues, concluir que el derecho de gentes se debe ubicar en el derecho positivo más bien que en el derecho natural.

creatura, entonces se puede considerar como «positivo» todo lo que no depende simple y directamente de su regulación. Así y todo, si se busca definir de modo más preciso la situación del derecho de gentes, hay que considerarlo como *intermediario* entre la ley natural y el derecho positivo en sentido estricto, aquel instituido por cada ciudad a título de determinación siempre particular. Así, un proceso continuo de especificación, luego, de aplicación, conduce de la *ley natural* al *derecho positivo*, pasando por el *derecho natural* y el *derecho de gentes*. Semejante esquema muestra claramente que la doctrina tomista nunca consigue hacer del derecho de gentes un equivalente, ni siquiera una anticipación, de un derecho internacional interestatal. Su función es cuasi *a priori*; está directamente enlazada con la sociabilidad fundamental del ser humano y, en ese sentido, siempre es presupuesta por la institución del «derecho civil» o, mejor, del plural de los «derechos civiles», mutables y adaptados a cada ciudad o a cada comunidad política. También significa que al derecho de gentes no podría incumbirle la tarea segunda, y en todo caso ulterior, de ordenar las diferentes comunidades políticas según un bien común superior. En este punto, es claro que la doctrina elaborada por De Vitoria —a la que regresaremos—, según la cual cada Estado o república (*Respublica*) es parte de un mundo que también es necesario considerar en su totalidad (*totus orbis*), en la medida en que comporta un fin propio y general que trasciende al de cada «república» o de cada «provincia» (1980, pp. 57-58), no podría reclamarse directamente de la enseñanza tomista, sin duda porque, para Tomás de Aquino, el bien común que trasciende la pluralidad de las comunidades políticas nunca se deja definir en términos puramente políticos, sino que, de entrada, comporta una dimensión *cosmoteológica*.

Tomás de Aquino vuelve a la cuestión de una posible identidad entre derecho de gentes y derecho natural, esta vez, tomando como punto de partida la determinación más general del derecho: *jus sive justum est aliquod opus adæquatum alteri secundum æqualitatis modum* («[...] el derecho o lo justo se dicen de una obra adecuada [proporcionada] a otro según un cierto modo de igualdad», *Suma teológica*, segunda parte, segunda sección, cuestión 57, artículo 2). La proporción o la conmensuración que tiende al ajuste⁶ encuentra dos maneras diferentes de realizarse: según que las cosas que tienen una medida común sean consideradas de modo absoluto y en sí, o bien según que se las considere de modo relativo a sus consecuencias. Si el primer modo depende directamente de la naturaleza de la cosa (*ex ipsa rei natura*): doy tanto para recibir otro tanto; el segundo modo de adecuación o de conmensuración (*alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri*) depende ya no de la cosa misma,

⁶ Véase *Suma teológica*, segunda parte, segunda sección, cuestión 57, artículo 3: «la justicia implica en efecto cierta igualdad (*æqualitas*), como su nombre indica: lo que se iguala se ajusta, se dice vulgarmente (*ea quæ adæquantur justari*)».

sino de una convención o de un acuerdo común (*ex condicto, sive ex communi placito*). Lo importante aquí es señalar que esta distinción coincide, a su vez, con la división entre la *animalidad*, capaz de aprehender directa y absolutamente el ajuste o la proporción, y la *racionalidad* humana que, más allá de la simple aprehensión, está en condiciones de considerar algo comparándolo con sus consecuencias⁷.

Conviene, entonces, distinguir un derecho natural, común al hombre y a los otros animales, reducido a la captación inmediata de algunos principios abstractos y generales, y un derecho propio al hombre, pero no menos «natural», en la medida en que es la *razón natural* quien descubre lo justo considerado según sus consecuencias. Este derecho natural específicamente humano, enriquecido por el trabajo de la razón a partir de principios inmediatamente aprehendidos, es el que se puede caracterizar como *jus gentium*. Y Tomás de Aquino puede aquí recuperar para sí la definición de Gayo: «Aquello que la razón natural establece entre los hombres es lo que lo que todas las naciones observan y lo que se llama derecho de gentes» (*Digesto*, 1, 1, 9)⁸. Así definido, el derecho de gentes no depende del derecho positivo, tampoco es el resultado de un consenso, sino que, más bien, representa como una prolongación del derecho natural común. La institución de este derecho pertenece inmediatamente a la razón natural del hombre⁹.

Como vemos, la posición tomista no deja de ser, aparentemente, bastante fluctuante en lo que concierne a la respectiva situación del derecho natural, del derecho de gentes y del derecho positivo (civil): en un momento, en la primera sección de la segunda parte (cuestión 95, artículo 4), el derecho de gentes es considerado como un derecho positivo (el que se deduce del derecho natural, por consiguiente, a partir de principios); en otro, en la segunda sección de la segunda parte (cuestión 57, artículo 3),

⁷ «Absolutamente hablando, el hecho de aprehender algo no conviene solamente al hombre, sino igualmente a los otros seres animados. Y es por esta razón que el derecho que, según el primer modo, se llama natural nos es común con los otros seres animados. [...] En cambio, el hecho de comparar algo relacionándolo con lo que procede de ello como consecuencia es propio a la razón (*Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus* [...]) Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis» (*Suma teológica*, segunda parte, segunda sección, cuestión 57, artículo 3).

⁸ «*Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur*». Dicha definición aparece también recogida en las *Gaii Institutiones* (I, 2, 1) y en el *Corpus Juris Civilis* (Krüger, 1872, I, 2, p. 1).

⁹ «[...] en la medida en que la razón natural dicta lo que depende del derecho de gentes, estos derechos no necesitan una institución especial, sino que la misma razón natural los instituye [...] *quia ea quae sunt juris gentium naturalis ratio dictat [...], inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit*)» (*Suma teológica*, segunda parte, segunda sección, cuestión 57, artículo 3, *ad tertium*).

el derecho de gentes es distinguido del derecho natural sobre la base de la diferencia que existe respecto de la adecuación inmediata a otro (quien, en principio, define lo *justum*), adecuación que tampoco es considerada absolutamente, sino en relación con sus consecuencias (al respecto, véase Villey, 1987, pp. 121 y ss., 141 y ss.).

Nuestros autores van a intentar adaptar, de diversas maneras, los considerandos o las principales disposiciones de la doctrina tomista a una situación histórica modificada radicalmente en sus dimensiones políticas, culturales, religiosas. En efecto, con el descubrimiento de las Indias Occidentales, la idea de la unidad cristiana estalla y, progresivamente, debe dejar sitio para la idea de una diversidad plural irreductible de pueblos, Estados, religiones. Al mismo tiempo, lo señalado de pasada, también se va a ver afectado el conjunto de relaciones conflictivas de la cristiandad con sus «otros», se trate de los turcos, los moros o los judíos. El resultado, bastante paradójico, es que los teólogos-juristas¹⁰ son los que van a contribuir a separar el derecho de la teología: el derecho, finalmente, deviene objeto de una ciencia autónoma. La noción misma de derecho natural es, entonces, radicalmente modificada.

1. DE VITORIA

Una de las piezas centrales de la reflexión jurídico-política de De Vitoria es su análisis de la comunidad política como comunidad perfecta que persigue un fin propio y suficiente (se encuentra en su última lección pública, la *Relectio de potestate civili*, dictada al final del año 1528, al inicio de su enseñanza en Salamanca, véase De Vitoria, 1960, 1980¹¹). De Vitoria es muy consciente de lo que se encuentra en juego en esta determinación de un fin propio y cuasi inmanente a la comunidad política, en la que esta no ha de estar ordenada, de entrada, según un fin superior. Como veremos, la comunidad internacional, la idea del mundo en su totalidad (*totus orbis*), asumirá el papel de fin último, pero en el interior de una relación decididamente horizontal.

Sin ninguna duda, esta teoría del Estado (*respublica*) también constituye el fundamento último de la reflexión de De Vitoria sobre el *jus gentium*, interpretado, en adelante, como *jus inter gentes*. En efecto, la *respublica* es definida, desde el inicio, como una institución de derecho natural que posee, en su propio orden, soberanía (*summa potestas*). Decir que la sociedad política procede del derecho natural es, pues, ante todo, tomar posición contra aquellos que sostienen que simplemente nace de la voluntad humana: «[...] ciudades y repúblicas [...] son, por así decir,

¹⁰ Retomamos aquí la tan pertinente caracterización de Venancio Carro (1955).

¹¹ La edición española de Teófilo Urdánaz contiene una excelente introducción biográfica (1960, pp. 1-107).

la obra de la naturaleza que ha proporcionado a los hombres este medio de protección y de conservación» (1960, p. 43)¹².

Protección y conservación son aquí necesidades imperiosas en razón de la condición original del hombre que la naturaleza ha dejado «frágil, débil, desposeído y sin fuerza, privado de todo auxilio, carente de todo, desnudo y sin pelaje». Así, la sociedad no es solamente lo que permite al hombre satisfacer sus necesidades, sino también humanizarse, si es verdad que la amistad y la comunidad de vida son rasgos fundamentales de la humanidad¹³. Si el Estado no es, entonces, una obra de arte, si su institución no depende del artificio humano, hace falta concluir que el poder es derecho natural y que «no procede ni de una creación humana, ni de un derecho positivo» (p. 44). Pasa lo mismo, por consiguiente, con los poderes públicos, ya que, si los hombres se deben reunir y congregarse para garantizar su seguridad, «ninguna sociedad se puede mantener sin una fuerza y un poder que la gobierne y cuide de ella», lo que hace que el poder público sea absolutamente tan útil y necesario como la comunidad y la sociedad. Si el Estado es el sujeto inmediato del poder, capaz de transferir su autoridad a un soberano, ello también vale tanto para los Estados paganos como para los Estados cristianos. Como la comunidad política procede del derecho natural, ningún Estado, so pena de desaparecer en tanto tal, puede ser privado de sus poderes públicos¹⁴. Esa es, si se quiere, una necesidad de esencia que no afecta en modo alguno la división fiel/infiel, como señala la *Relectio de Indis*, «Ni el pecado de infidelidad ni los otros pecados mortales impiden que los bárbaros posean un poder verdadero tanto público como privado» (I, 1, 19)¹⁵. Ya la lección *Sobre el poder civil* extraía las consecuencias respecto de la pregunta de la conquista: «Los príncipes cristianos, laicos o eclesiásticos, no podrían privar a los infieles de su poder ni de su autoridad por la única razón de que son infieles, a no ser que, de otro lado, hayan cometido una injusticia» (1960, p. 54). Los pueblos infieles poseen

¹² «Patet ergo quod fons et origo civitatum rerumque publicarum, non inventum est hominum, neque inter artificata numerandum, sed tanquam a natura profectum».

¹³ «[...] fue necesario para el hombre no errar en la aventura dispersándose y aislándose como las bestias salvajes, sino darse mutuamente auxilio viviendo en sociedad» (De Vitoria, 1960, p. 41).

¹⁴ «El Estado no puede de ninguna manera estar privado de su poder de defenderse y protegerse contra las injusticias de sus sujetos y de los extranjeros, lo que no puede hacer sin poderes públicos» (1960, p. 55).

¹⁵ De Vitoria puede estarse refiriendo aquí al comentario de Cajetan sobre las mismas cuestiones de la *Suma teológica*: «*Quidam autem infideles nec de jure nec de facto subsunt secundum temporalem jurisdictionem principibus christianis, ut si inveniuntur pagani qui numquam imperio subditi fuerunt, terras inhabitare in quibus christianum numquam fuit nomen. Horum namque domini, quamvis infideles, legitimi sunt sive regali, sive politico regimine gubernentur. Nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati, cum dominium sit ex jure positivo, et infidelitas ex divino jure, quod non tollit jus positivum*».

normalmente, tanto como los pueblos cristianos, las prerrogativas jurídicas que emanan de la sociabilidad humana.

Sin embargo, la pluralidad de comunidades políticas así reconocida puede ser integrada según una nueva idea directriz, la de una *civitas maxima*: comunidad de derecho público, cuyo bien común es una finalidad superior, pero cuya definición ya no es intrínsecamente teológica. Esto es así porque la sociedad política (*respublica*), por completa y perfecta que sea, no es una realidad última; está integrada a una comunidad que la sobrepasa y que también sobrepasa a la cristiandad: la sociedad universal (*totus orbis*).

Definiendo así un bien común superior a aquel de los Estados, el bien común propio al mundo entero considerado como tal, De Vitoria introduce un principio de igualdad fundamental entre todas las comunidades políticas, desde el momento en que son reconocidas en su personalidad jurídica. Aun ahí, los retos de la aplicación de semejante principio al Nuevo Mundo se presentan inmediatamente. Las dos lecciones de 1539, *Sobre los indios* y *Sobre el derecho de guerra*, extraerán todas las consecuencias de esta primera reflexión dedicada a la comunidad política de derecho natural y su inscripción en la comunidad internacional.

Y en cuanto al modo del razonamiento hipotético, que caracteriza su exposición de 1539, De Vitoria da un paso más que es completamente decisivo en la perspectiva de la igualdad de las diferentes comunidades políticas: si un príncipe cristiano se encontrara legítimamente reinando a paganos,

[...] no podría tomar en consideración el interés de otros sujetos, como los españoles, sino solamente el interés de los paganos, de manera que estos conserven sus bienes y no sean despojados, en beneficio de otros, de sus riquezas y su oro [...] La República de las Indias no es parte de España, sino que está ordenada según ella misma (*De Indis*, II, 14).

Para que haya una verdadera comunidad política es importante, en efecto, que el príncipe solamente tome en consideración el interés de sus sujetos, sean paganos o infieles, si es cierto que el poder político asume la autoridad transmitida por la comunidad y releva a cada hombre del cuidado, que le pertenece por derecho, de la defensa y conservación¹⁶. A partir de semejantes premisas, De Vitoria puede afrontar la pregunta fundamental sobre la legitimidad de la conquista europea en sus aspectos políticos, jurídicos, éticos, religiosos.

¹⁶ «Si, en efecto, el hombre no puede renunciar al derecho y a la facultad de defenderse y servirse de sus miembros a su guisa, entonces tampoco puede renunciar al poder, ya que este le pertenece en virtud del derecho natural y divino. Del mismo modo, el Estado tampoco puede ser privado de ninguna manera del poder de defenderse y de protegerse contra las injusticias de sus sujetos y de los extranjeros,

¿Cuáles son, si los hay, los títulos jurídicos de la conquista y de la guerra? Esta pregunta se examina a partir de la tesis fundamental siguiente: los indios que los conquistadores han descubierto no son salvajes ni bárbaros que han permanecido al margen de la historia del mundo, sino, más bien, pueblos constituidos en Estados, a los cuales convendría hacer justicia en una comunidad mundial. Este es un punto en el que, a su vez, Las Casas insiste incansablemente: los indios dominan técnicas, tienen ciudades, gobiernos (el asunto es cada vez más claro después del descubrimiento de México y del Perú (1532-1533)). En otros términos, la pregunta de principio que obliga a plantear de nuevo la justificación o a la crítica de la conquista¹⁷ consiste en saber qué es un pueblo o, mejor, qué hace de un pueblo un pueblo (véase Senellart, 1993, pp. 80-81), pregunta que encontraremos en el *Principatus politicus* de Suárez (con este título, ha sido publicada de modo independiente la tercera parte de la *Defensio Fidei*, 1965).

El tratado de 1539 está organizado en torno de la discusión de 7 *tituli non idonei nec legitimi* y de otros tantos títulos legítimos. De Vitoria examina, en primer lugar, los títulos no legítimos: la soberanía mundial del Emperador; la soberanía mundial del Soberano Pontífice; el *jus inventionis* (el descubrimiento); el rechazo del cristianismo; los crímenes bárbaros; el pretendido libre acuerdo o consentimiento de los indios; la misión especial divina según las Bulas Alejandrinas. Es importante notar, desde ya, que un cierto número de títulos considerados como «no legítimos» serán retomados, transformados y asumidos en los títulos legítimos; es el caso, especialmente, de la propagación del cristianismo, del derecho de intervención y de protección. En razón de esta estructura argumentativa, Carl Schmitt pudo, con derecho, insistir en lo que denomina «la imparcialidad, la objetividad, la neutralidad»

lo que no puede hacer sin poderes públicos» (De Vitoria, 1980, p. 55). Sin duda, será mérito de Las Casas, y solo suyo, el haber ido mucho más lejos en el reconocimiento de la diversidad de las comunidades políticas y sus derechos propios, por haber planteado que cada *respublica* tiene derecho de defender a sus dioses y que esa es una primera señal fundamental de piedad. En la undécima réplica redactada por Las Casas para responder a las objeciones de Sepúlveda en la célebre controversia de Valladolid, en 1550 (véase, sobre todo, Hanke, 1974, así como la excelente síntesis de Losada, 1971, quien ha contribuido enormemente a que tengamos una apreciación más fina de las posiciones de Sepúlveda), el primero efectivamente declara lo siguiente: «Dada la convicción (errónea) en que se encuentran los idólatras según la cual las divinidades que honran son el verdadero Dios, no solamente tienen derecho de defender su religión, sino que el derecho natural los obliga a ello, y si no llegan a exponer sus vidas para defender a sus ídolos y dioses, pecan moralmente. La razón, entre muchas otras, es que todos los hombres están obligados, por ley natural, a amar y servir a Dios más que a ellos mismos, y a defender el honor y el culto divino inclusive hasta la muerte [...]. Y no hay ninguna diferencia en cuanto a esta obligación entre aquellos que conocen el verdadero Dios, es decir, los cristianos, y aquellos que no lo conocen y que estiman verdadera alguna divinidad. [...] Ya que la conciencia errónea enlaza y obliga respecto de la conciencia recta [...]» (1964, p. 192).

¹⁷ Como se sabe, el término será oficialmente proscrito a partir de las *Leyes Nuevas* de 1542.

del autor, cuya argumentación ya no parece «medieval», sino, más bien, «moderna» (1950, p. 71). El propio Carl Schmitt subraya aún la profunda novedad de la tesis central de De Vitoria en el comentario al primer título legítimo de la «dominación de los españoles sobre los bárbaros», el del derecho natural de «sociedad y comunicación» (*De Indis*, I, 3, 1)¹⁸. Ahí, De Vitoria recusa la fórmula de Plauto, el hombre es un lobo para el hombre, en estos términos: *Non enim homini homo lupus est, ut ait Comicus, sed homo*, lo que Carl Schmitt comenta con las siguientes palabras:

El término «homo» repetido tres veces suena algo tautológico y neutralizante; [...] [para la Edad Media] la cualidad común ser hombre no tenía todavía necesidad de nivelar las diferencias sociales, jurídicas y políticas que aparecieron en el curso de la historia humana. [...] Todos los teólogos cristianos sabían que los infieles, los sarracenos y los judíos eran hombres, y el derecho de gentes de la *Respublica Christiana*, con sus profundas distinciones entre diferentes tipos de enemigos y, por consecuencia, de guerra, reposaba en estas distinciones entre los hombres y en el grado de variedad de su estatus (1950, pp. 73-74).

Ahora bien, estas distinciones van a ser borradas, en un sentido notable, por la tautología de De Vitoria, a título de una primera y decisiva «neutralización» (*Neutralisierung, neutralisierende Argumentation*, Schmitt, 1950, p. 74). Los príncipes de los pueblos no cristianos tienen —lo hemos visto— una legítima jurisdicción sobre sus pueblos, así como los habitantes del Nuevo Mundo tienen un legítimo *dominium* sobre sus tierras, y, de ese modo, los príncipes cristianos no tienen ningún derecho inmediato a la conquista (1950, pp. 73-74)¹⁹. Hago notar, de paso, que no ocurría lo mismo tratándose de los sarracenos en el marco de la *Reconquista*, de la lucha contra la expansión turca o de la Cruzada. En todo caso, cuando se trata del Nuevo Mundo, la pregunta de la guerra justa es elaborada, en principio, en el marco de una reciprocidad y reversibilidad *a priori*: todos los derechos de los españoles respecto de los bárbaros son igualmente válidos tratándose de los bárbaros respecto de los españoles.

¹⁸ Hoy la edición de referencia es la establecida por Luciano Pereña y José Manuel Pérez-Prendes (*De Vitoria*, 1967).

¹⁹ Véase la discusión de la primera cuestión examinada por De Vitoria (*De Indis*, I, 1, 1): «¿Tenían los indios un poder verdadero, tanto público como privado?»; y la conclusión de esta discusión (*De Indis*, I, 1, 16): «De todo lo que precede, resulta, pues, que los bárbaros tenían, sin ninguna duda, como los cristianos, un poder verdadero tanto público como privado. Ni los príncipes ni los ciudadanos han podido ser despojados de sus bienes so pretexto de que ellos no tendrían poder verdadero (*non essent veri domini*). Sería inadmisibles rechazar a los que jamás han cometido injusticia lo que les concedemos a los sarracenos y a los judíos, esos enemigos perpetuos de la religión cristiana. En efecto, a estos últimos les reconocemos un poder verdadero sobre sus bienes, salvo cuando se han adueñado de territorios cristianos».

Estos derechos son recíprocos (*jura contraria*) según una completa reversibilidad, de ahí la fórmula, que a menudo parece extraña y escandalosa, a propósito del derecho de «sociedad y de comunicación»:

Los príncipes indios no pueden impedir a sus sujetos comerciar con los españoles e, inversamente, los príncipes españoles no pueden prohibir el comercio con los indios [...] (*De Indis*, I, 3, 1, segunda proposición).

Sin duda, en relación con anotaciones de este género, hemos de comprender la observación de Carl Schmitt que denuncia en De Vitoria «una sutileza demasiado abstractamente neutra, desvinculada y, en consecuencia, igualmente ahistórica» (1950, p. 76). En todo caso, la ahistoricidad merece aquí ser subrayada en la medida en que marca la inmensa distancia que separa las consideraciones jurídicas de De Vitoria de toda toma de posición regida por una idea de progreso o de superioridad de una civilización en relación con otra. Este es, quizás, uno de los rasgos que nos ayuda a distinguir del modo más nítido la posición de De Vitoria de la de un autor más «moderno» como Juan Ginés de Sepúlveda. En efecto, en el pensamiento de De Vitoria y, *a fortiori*, en el de Las Casas, no encontramos ninguna perspectiva que atañe a lo que se podría llamar, anacrónicamente, una filosofía de la historia cualquiera. Ciertamente, la razón principal de ello es que, en realidad, el examen de los títulos de la conquista todavía se despliega en un horizonte que sigue siendo ampliamente teológico o económico-teológico²⁰. Aquello a lo que De Vitoria no puede ni quiere renunciar, lo que jamás cuestiona directamente, como tampoco lo hará Suárez (véase Pereña, 1954), es el marco doctrinal de la problemática de la guerra justa. De ese modo, De Vitoria pertenece plenamente aún en el horizonte conceptual y jurídico de la *Respublica christiana*, lo que muestra, además, la dimensión de la extraordinaria tensión que atraviesa toda su obra o, más precisamente, la *Relectio de Indis*. En efecto, ahí encontramos la argumentación, la retórica tradicional (escolástica) que mantiene los marcos fundamentales de la misión, de la evangelización, de la causa de una guerra justa y, *al mismo tiempo*, la incuestionable ampliación del horizonte mediante la noción de *totus orbis*, la radicalización del tema de la *societas* y del *commercium*, la apropiación y transposición al plano internacional de la *philia* aristotélico-ciceroniana.

Desde la perspectiva de De Vitoria, el primer título legítimo de la conquista española es, en efecto, «el derecho natural de sociedad y de comunicación» (*De Indis*, I, 3, 1),

²⁰ Este punto se acentúa naturalmente aún más en alguien como Las Casas, a propósito del cual se ha evocado el profetismo. Véase el artículo de Francesca Cantù (1987) en *Le Supplément*, 160. Este número contiene un precioso *dossier* dedicado a «Las Casas & Vitoria. Le droit des gens dans l'âge moderne».

fundado en la amistad que una naturaleza común establece entre todos los hombres. Ese es un derecho fundamental, natural y susceptible, en última instancia, de imposición.

El primer título se puede llamar derecho natural de sociedad y comunicación [...]: los españoles tienen el derecho de desplazarse y residir en esos territorios del Nuevo Mundo [...] Se puede mostrar, ante todo, a partir del derecho de gentes que es derecho natural o se deriva del derecho natural. «Se llama derecho de gentes lo que la razón natural ha establecido entre toda la gente (naciones)». En efecto, en todas las naciones se tiene por inhumano recibir mal a los extranjeros y viajeros sin razón especial. Y al contrario, es humano y justo tratar bien a los extranjeros, a menos que los viajeros que vienen de países extranjeros se comporten mal (*De Indis*, I, 3, 1-2)²¹.

En el pasaje que cita de Gayo, siguiendo a Tomás de Aquino, De Vitoria sustituye de un modo completamente significativo el término *homines* por el de «gentes». En efecto, el jurisconsulto definía el derecho de gentes como un derecho común, que se impone a los hombres en tanto tales, y que, de ese modo, es distinto tanto del derecho natural en sentido estricto —el que concierne al conjunto de seres vivientes— como del derecho civil propio de cada ciudad. De Vitoria transforma ese texto archiclásico en una *tautología* que es todo menos insignificante: el derecho que los romanos establecían entre todos los hombres es así convertido en un derecho entre los grupos humanos, las naciones, las *gentes*. De ese modo, el derecho de gentes deviene, en sentido propio (moderno), un derecho inter-nacional o inter-estatal; pues lo que está en cuestión en este recurso al derecho de *sociedad* y de *comunicación*, establecido por la razón natural que aquí es *razón humana*, es una transposición y como una ampliación de la *amicitia* ciceroniana al conjunto de naciones consideradas como entidades independientes.

Para concluir este punto, regreso a la tesis fundamental del teólogo-jurista: si el *totus orbis* —transposición laica de la *Respublica christiana* o del *Imperium*— constituye de una cierta manera (*aliquo modo*) un solo cuerpo político (*una respublica*), sin embargo, De Vitoria no considera que se pueda materializar en una instancia

²¹ «*Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis. —Et circa hoc sit prima conclusio: Hispani habent jus peregrinandi in illas provincias et illic degendi sine aliquo tamen nocumento barbarorum, nec possunt ab illis prohiberi. —Probatur primo ex jure gentium, quod vel est jus naturale vel derivatur ex jure naturali (Inst. de jure naturali et gentium): “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium”. Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere; e contrario autem humanum [et officiosum] se bene habere erga hospites; quod non esset si peregrini male facerent accedentes in alienas nationes*». La definición de derecho de gentes citada por De Vitoria corresponde a Gayo, *Instituciones*, I, 2, 1 (véase nota 8).

supranacional o supraestatal. Es cierto que, en su lección *Sobre el poder civil*, llega plantear una «autoridad del mundo entero» como fundamento del derecho de gentes:

El mundo entero, que forma, de cierta manera, una sola comunidad política, tiene el poder de hacer leyes justas y buenas para todos, como aquellas que se encuentran en el derecho de gentes (*De potestate civili*, § 21).

Sin embargo, queda abierta la pregunta sobre la posible encarnación de esta autoridad del *totus orbis*. ¿Cuál podría ser exactamente el poder político de la comunidad mundial?

2. SUÁREZ

Como De Vitoria, Suárez afirma la autonomía y autosuficiencia de la comunidad política como comunidad perfecta. Sin embargo, radicaliza la tesis del teólogo de Salamanca en función de dos nuevas consideraciones: su determinación «voluntarista» de la ley y su decisión cuasi metodológica de considerar, ante todo, el estatuto de la ley y del Estado *in pura natura*. Es decir, considerarlo habiendo hecho abstracción de los teologúmenos relativos a la caída y la historia de la salvación, en una palabra, habiendo hecho abstracción de toda consideración económica.

En su *De legibus*, Suárez comienza, en efecto, criticando la definición tomista general de la ley²², antes de que sea dividida en «ley eterna», «ley divina», «ley humana» y, secundariamente, en «ley antigua», «ley nueva», porque semejante definición es, desde su punto de vista, demasiado amplia²³. Para Tomás de Aquino, la ley es, ante todo, la ordenación racional al bien común, promulgada por la autoridad que está a cargo de la comunidad²⁴. Pero en *ad primum* de la cuestión 93, artículo 4, precisa que, en el caso de la *lex naturae*, la promulgación se debe entender como el hecho de que Dios ha inscrito esta ley en el espíritu humano, de suerte que la ley sea naturalmente conocida (*ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam*). Ello significa que lo que hace que una ley sea ley no depende primeramente o solamente de su promulgación por parte de una autoridad reconocida,

²² «La ley es una cierta regla y medida de los actos según la cual somos llevados a actuar o retenidos de actuar (*Lex est quaedam regula et mensura secundum quam inducitur ad agendum vel ab agendo retrahitur*)» (*Suma teológica*, segunda parte, primera sección, cuestión 90, artículo 1 y cuestión 93, artículo 3).

²³ «Esta caracterización es, aparentemente, demasiado amplia y general (*Quae descriptio nimis lata et generalis videtur*)» (*De legibus*, I, 1, 1).

²⁴ «[...] la definición de la ley: no es otra cosa que una ordenación de la razón en vista del bien común, establecida por quien está a cargo de la comunidad, y promulgada (*definitio legis quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*)» (*Suma teológica*, segunda parte, primera sección, cuestión 90, artículo 4).

sino que el elemento esencial para toda ley es la ordenación de la razón, la referencia al bien común²⁵.

Ahora bien, Suárez va a criticar esta definición tomista de la ley en razón de su extensión indebidamente «metafórica»: para él, la ley solo recibe fuerza obligatoria si emana de un organismo soberano (*De legibus*, I, 4, 6-9). La fuerza coactiva (*via coactiva*) de la ley no resulta inmediatamente de su valor normativo; deviene constitutiva de su naturaleza misma en tanto que implica una decisión imperativa de la voluntad²⁶. Es, pues, para mantener la forma y la fuerza de la ley que Suárez introduce una marcada separación entre la ley llamada natural, aquella que está inscrita en el corazón del hombre y que es reconocida por la razón²⁷, y la ley humana que la voluntad del soberano instauro positivamente, «determinándola» (*De legibus*, II, 11, 12)²⁸. Es cierto que Suárez defiende aparentemente, contra Vázquez, la copertenencia de la ley eterna y la ley natural, y espera hacer de la ley positiva, en la línea de Tomás de Aquino, una determinación de esta última²⁹. Sin embargo, la legalidad de la ley siempre remite a una decisión y a una conminación de la voluntad que elige de manera indiferente. Incluso respecto de la ley eterna, afirma Suárez, se debe decir que ella postula un acto positivo de la voluntad divina «*quia libertas etiam Dei est formaliter in voluntate divina*» (*De legibus*, II, 3, 4; sobre este punto, véase Specht, 1959).

²⁵ «La ley humana solo es propiamente una ley en la medida en que es conforme a la recta razón; en cuyo caso, es manifiesto que se deriva de la ley eterna. Pero en la medida en que se aparta de la razón es lo que se llama una ley inicua, y así no tiene tanto de carácter de ley como de violencia (*lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis*)» (*Suma teológica*, segunda parte, primera sección, cuestión 93, artículo 4, *ad secundum*).

²⁶ «No hay ley en el sentido propio y prescriptivo sin la voluntad de aquel que prescribe (*Lex [...] propria et praeceptiva non est sine voluntate alicujus praecipientis*)», (*De legibus*, II, 6, 1).

²⁷ «[...] La ley natural en sentido propio es, entonces, aquella que es inmanente al espíritu humano en vista de discernir lo que es honesto de lo que es vergonzoso [...] Por ello, esta ley se dice natural no solo en la medida en que lo que es natural es distinto de lo que es sobrenatural, sino también en la medida en que se distingue de lo que es libre; no porque su ejecución sea natural o porque proceda de la necesidad, como se ejecuta la inclinación natural en los brutos o las cosas inanimadas, sino porque esta ley es como una propiedad de la naturaleza y porque Dios mismo la introdujo en la naturaleza (*Lex ergo naturalis propria... est illa quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi... Ita ergo haec lex naturalis dicitur non solum prout naturale a supernaturali distinguitur, sed etiam prout distinguitur a libero; non quia ejus executio naturalis sit se ex necessitate fiat, sicut executio naturalis inclinationis est in brutis vel rebus inanimis, sed quia lex illa est veluti proprietas quaedam naturae et quia Deus ipse illam naturae inseruit*)» (*De legibus*, I, 3, 9). Sobre esta *separatio*, véase André-Vincent (1963, p. 243): «En Suárez, la razón ha perdido su carácter normativo: no dicta el orden según el bien, solo puede conocerlo especulativamente. La voluntad toma, entonces, el lugar de la razón para dar a la fe su forma normativa: el imperium deviene su acto».

²⁸ . Véase también *De legibus*, I, 5, 23: «[...] la obligación que induce ley emana de la voluntad del legislador [...]».

²⁹ «La ley se dice, en efecto, positiva, porque es como añadida a la ley natural sin necesariamente emanar de ella» (*De legibus*, I, 3, 13).

Así, para Suárez, el juicio de la razón nunca es suficiente para determinar a la voluntad, que siempre permanece causa eficiente del acto y, propiamente hablando, no recibe nada de su objeto. En el plano jurídico-político, la primera consecuencia de semejante doctrina, evidentemente, es la tesis de la preeminencia de la *lex* sobre el *jus*, aunque este último, para Tomás de Aquino, como lo hemos recordado, siempre remitía a un *justum*, él mismo aprehendido en su esencia (*ex natura rei*). No es para nada sorprendente, entonces, que, en su determinación de la idea de comunidad internacional como en la elaboración de la problemática del derecho de gentes, el pensamiento de Suárez también se opongá, de manera completamente consecuente, al de De Vitoria, para quien la ley permanecía esencialmente *ordinatio rationis*. Ciertamente, Suárez reconocía, en la línea de De Vitoria, la especificidad del *bonum totius orbis*, pero cuando, tratándose del *jus gentium*, hace falta fijar el fundamento de la obligación, lo que naturalmente aparece en primer plano es el consentimiento positivo de los Estados, cada uno de ellos preocupado, ante todo, por afirmar y preservar su soberanía. Así pues, el derecho natural, situado fuera de la ley, solo puede introducirse en el orden jurídico *secundariamente* y gracias a una *reflexión* moral.

Vamos, ahora, al segundo punto que queremos señalar. Tras De Vitoria, Suárez plantea la autonomía y la autosuficiencia del poder político propio de una comunidad perfecta: el cuerpo místico político (moral). Pero, en adelante, el fin del poder político y de la ley civil es examinado en el horizonte de una reflexión *stando in pura natura*³⁰.

Suárez desarrolla la tesis de la autonomía del poder político y del fin propio de la comunidad perfecta que es el Estado en *De legibus*, III, 11, contra Tomás de Aquino, para quien el fin último de la vida humana era la beatitud en función de la cual debía ser ordenada toda ley. Ciertamente, Tomás de Aquino reconocía la relativa autonomía de la comunidad política a título de comunidad perfecta de la que el hombre era parte integrante, pero lo hacía para articularla mejor con un sistema últimamente referido a una felicidad sobrenatural (*Suma teológica*, segunda parte, primera sección, cuestión 90, artículo 2). Para Suárez, en cambio, ni el poder político, ni el *jus civile*, como derecho positivo, deben considerar «la felicidad eterna sobrenatural de la vida futura», puesto que esta no podría constituir un fin propio, próximo o último, para la comunidad política. Aquí se ve claramente cómo se manifiestan las consecuencias jurídico-políticas de la doctrina de la naturaleza pura en la reflexión suareziana: el poder político es puramente natural, pero la naturaleza, como tal, no tiende a ningún fin sobrenatural (*De legibus*, III, 11, 4). Suárez da incluso un paso más en lo que uno estaría tentado de llamar la «laicización» de la esfera política: si la felicidad

³⁰ Sobre los alcances de las discusiones sobre el estatuto de naturaleza pura, remitimos a las obras clásicas del padre Henri de Lubac, *Surnaturel* (1946) y *Augustinisme et théologie moderne* (1965). Véase también, en la línea del trabajo del padre de Lubac, Todescan (1973).

eterna en una vida futura no puede constituir de ninguna manera el fin propio del poder político, pasa lo mismo con la felicidad espiritual de los hombres en esta vida. En otros términos, todo el orden «espiritual», considerado en el plano de la comunidad política, incluso en el plano personal de la salvación individual, se halla excluido de la consideración jurídico-política:

Indiferente a la felicidad de los individuos, sea esta sobrenatural o natural, el poder político no tiene otro fin, propio e intrínseco, que la felicidad natural de la comunidad política misma y, de ese modo, de los individuos humanos, en la medida en que son miembros de ella (*ejus finem* [a saber, el «poder civil»] *esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae cujus curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis*) (*De legibus*, III, 11, 7).

Es cierto que el cuerpo político está constituido teleológicamente, necesariamente se ajusta a un bien, pero este puede y debe definirse de modo enteramente natural, en los límites del presente o de la «vida presente». En el *De legibus*, el horizonte de la doctrina de la «naturaleza pura» es el que contribuye, sin duda, a desplazar radicalmente la articulación tomista entre *lex naturalis* y *lex aeterna*. En efecto, Suárez procede a lo que uno está tentado de llamar una «laicización» expresa del concepto de bien común³¹, al determinar restrictivamente el fin de la *respublica humana* como una verdadera felicidad política³². Ciertamente es que para Tomás de Aquino como, de otro lado, para Aristóteles, el fin del legislador no deja de ser el bien común, pero este bien común mismo siempre está directamente subordinado a la persecución de un fin último que lo sobrepasa sin igual.

Así pues, de manera completamente consecuente, Suárez rechaza expresamente la tesis según la cual el origen del Estado estaría intrínsecamente ligado a la caída. El Estado se funda, más bien, *ex institutione primae naturae*:

Este rechazo debe estar fundado en que la reunión de los hombres en una ciudad no sucede solamente por accidente, en razón del pecado o de la corrupción de la naturaleza, sino que conviene de suyo al hombre, sea cual sea su estatus, y contribuye a su perfección (*De opere sex dierum*, V, 7, 6; *De legibus*, III, 3, 6).

Así, para Suárez, como ya antes para De Vitoria, la creación o la institución del Estado, a título de *communitas perfecta*, se da siempre por derecho natural (véase *Principatus politicus*, II, 5-9; 1965, pp. 18-22), y si continúa siendo legítimo recordar que el poder político (*potestas politica*) proviene de Dios, entonces es importante

³¹ Sobre este fenómeno general de «laicización», véase Villey, 1975, pp. 346-347.

³² «[...] el fin de la República humana es la verdadera felicidad política que no puede darse independientemente de las costumbres honestas; la República está encaminada a esta felicidad mediante las leyes civiles, y por ello, se precisa que estas leyes tiendan de suyo al bien moral [...] que es el bien pura y simplemente» (*De legibus*, I, 13, 7).

precisar que esta derivación siempre procede *per jus naturae*, por intermedio del derecho natural. De este modo, la comunidad política entera se ubica en el plano de la naturaleza. Esta es perfectamente suficiente para dar cuenta del Estado como cuerpo orgánico —cuerpo místico—, cuyo fin es el bien común, sin que las condiciones del orden social hayan sido sustancialmente modificadas por la Revelación. Por eso, el poder público, tal como se halla entre los príncipes cristianos, no es ni más grande ni de otra naturaleza que el de los paganos. Aquí, nuevamente encontramos, en la línea de De Vitoria, la afirmación radicalizada de la autonomía de la autoridad política.

En esta misma perspectiva, que conduce a acentuar la autonomía y autosuficiencia de la comunidad política como comunidad perfecta, Suárez considera la coexistencia y la cooperación de diferentes cuerpos políticos —aquí se puede hablar de Estados— en el seno de una comunidad política más amplia, la comunidad internacional.

Si las comunidades políticas son, desde el inicio, plurales, si cada una está caracterizada por la especificidad de sus leyes positivas o «civiles», ¿se puede, no obstante, considerar la posibilidad de una verdadera comunidad internacional? Esta no será una comunidad perfecta suplementaria, ni menos aún una comunidad superior a la pluralidad determinada de comunidades políticas o repúblicas, caracterizadas por leyes siempre «propias y particulares». Sin embargo, a falta de una verdadera comunidad internacional, dotada de un poder legislativo, es posible considerar ciertos derechos que eventualmente puedan regular la coexistencia de la pluralidad de comunidades políticas, ya que estas últimas, aunque estén divididas por su institución misma, deben encontrar, como los individuos reunidos para formar un cuerpo político siempre singular, una forma de «supracomunidad», gracias a la cual puedan prestarse asistencia mutua y, sobre todo, mantener relaciones de paz y de justicia entre ellas. De ese modo, las comunidades políticas se encuentran nuevamente ordenadas según un fin superior (el «bien del universo»), así como cada república se ordena según un fin político propio. Ahora bien, semejantes derechos son, precisamente, los «derechos de gentes» (*jura gentium*), siempre que se basen en «la tradición y la costumbre»³³. La consideración del uso es aquí determinante para Suárez: en efecto, aquel habrá de permitir la definición progresiva de un cierto número de derechos comunes susceptibles de regular las relaciones entre las diferentes repúblicas o Estados, sin que estos, no obstante, lleguen jamás a formar realmente un nuevo cuerpo político, una instancia superior que legisle. Aun así, Suárez, quien se inscribe, también esta vez, claramente en la prolongación de De Vitoria, elabora la *idea*

³³ «[...] *nam licet universitas hominum non fuerit congregata in unum corpus politicum, sed in varias communitates divisa fuerit, nihilominus ut illae communitates sese mutuo juvare et inter se in justitia et pace conservari possent (quod ad bonum universi necessarium erat), oportuit ut aliqua communia jura quasi communi foedere et consensione inter se observarent; et haec sunt quae appellantur jura gentium, quae magis traditione et consuetudine quam constitutione aliqua introducta sunt*» (*De legibus*, III, 2, 6).

(idea regulativa) de una comunidad internacional que, superior a la comunidad estatal, forma *como* una comunidad, *como* una entidad política y moral propia.

[...] el género humano, aunque esté dividido en diferentes pueblos y soberanías, conserva, en todo momento, una cierta unidad, no solo específica, sino cuasi política y moral, aquella que prescribe el precepto natural del amor y de la misericordia mutuos, precepto que se extiende a todos, incluso a los extranjeros, cualquiera que sea la nación a la que pertenezcan.

Por ello, aunque cada Estado —monarquía o república— sea intrínsecamente una comunidad perfecta y constituida por sus propios miembros, sin embargo, cada uno de estos Estados, de alguna manera, es también miembro de esta comunidad universal que concierne al género humano. En efecto, estas comunidades nunca son tan autosuficientes que, tomadas aisladamente, no precisen de ninguna asistencia, sociedad y comunicación mutua, sea en vista del bienestar y de un beneficio superior, sea incluso por una necesidad moral o para cubrir una carencia, como lo demuestra la experiencia (*De legibus*, II, 19, 9)³⁴.

Así, convertido en derecho internacional público, el derecho de gentes se refiere principalmente a la costumbre o al uso.

Se acordará, sin dificultad, que, en relación con Tomás de Aquino, de De Vitoria a Suárez, el derecho de gentes ha cambiado de naturaleza y, por tanto, también de lugar: se ha desligado cada vez más claramente del derecho natural, sin sujetarse pura y simplemente, empero, al derecho positivo. Sigue distinguiéndose de este precisamente por una diferencia fundamental: propiamente hablando, jamás podría ser instituido y, en todo caso, nunca instituido positivamente con referencia a la voluntad soberana de los Estados. Antes bien, en todo momento, sigue siendo resultado, fruto del uso y de la costumbre, del cual nos damos cuenta posteriormente³⁵.

Efectivamente, los preceptos del derecho de gentes solo se imponen en virtud de los «hábitos» de todas las naciones o de casi todas las naciones. El derecho de gentes también se distingue del *jus civile* en que no es propio de tal o cual «ciudad», «provincia» o «nación», sino de todas las naciones o de casi todas. Ello en cuanto a su «universalidad». Además, se distingue del derecho natural en que no se apoya

³⁴ «*Hac ergo ratione indigent aliquo jure, quo dirigant et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem; non tamen sufficienter et immediate quoad omnia: ideo aliqua specialia jura potuerunt uso earundem gentium introduci. Nam sicut in una civitate vel provincia consuetudo introducitur jus, ita in universo humano genere potuerunt jura gentium moribus introduci.*»

³⁵ André-Vincent lleva, sin duda, exageradamente a Suárez del lado de Grocio cuando anota lo siguiente: «Para Vitoria, el derecho de gentes era un derecho intermediario (un derecho natural segundo). En adelante, no es más que un derecho positivo. Ha perdido su verdadero lugar entre ese derecho positivo y el derecho natural, porque ha perdido su verdadera naturaleza. No es más que derecho positivo, es decir, voluntario. Reposo en la voluntad de los Estados» (1963, p. 245).

en la «naturaleza» (entiéndase: *natura hominis, natura rationalis*), sino en los «hábitos», los usos y las costumbres.

Así, la universalidad, o la cuasi universalidad del derecho de gentes, siempre está ligada con la historia. Se introduce poco a poco y se propaga de un pueblo a otro sin nunca ser instituido por un legislador, sin que haga falta tampoco imaginar ni un congreso (*conventus*) ni un acuerdo expreso (*consensus*) de todas las naciones. Se observará que, así, Suárez se aplica, sino a «naturalizar» el derecho de gentes, lo que evidentemente sería contradictorio con su propósito, al menos a acercarlo a la naturaleza: es «lo más cercano de la naturaleza» y, por tanto, puede propagarse de manera «casi natural», al mismo tiempo que el género humano. Debe su validez al uso. Es importante, para comprender bien la concepción suareziana del derecho natural, considerar las dimensiones de la tensión de este doble movimiento: historizar y naturalizar el derecho de gentes. Evidentemente, el hábito o el uso proporciona aquí el concepto intermedio que Suárez necesita: el derecho de gentes, sin perder nada de su «justicia» (es *jus justum*), es susceptible de variaciones (*mutabile*). Inclinando así el derecho de gentes en dirección de la naturaleza, Suárez puede pretender relacionarse con la doctrina tomista (*Suma teológica*, segunda parte, primera sección, cuestión 95, artículo 4) según la cual los preceptos del derecho de gentes son «conclusiones» extraídas de los principios del derecho natural, por oposición al derecho civil (positivo) que, por su parte, consiste en «determinaciones». Aunque Suárez no deja de subrayar lo que, desde su punto de vista, constituye la diferencia fundamental, esencial, entre el «derecho de gentes» y el derecho natural —al menos, el *jus gentium proprium*—:

El derecho de gentes difiere del derecho natural, primero y principalmente, porque, en la medida en que comporta preceptos positivos, no implica la necesidad de la cosa prescrita, por la sola naturaleza de la cosa y según una inferencia evidente a partir de principios naturales, pues todo lo que es de esa manera es natural [...] De igual modo, los preceptos negativos del derecho de gentes no prohíben algo porque sea malo de suyo, pues ello también es puramente natural. Por tanto, desde el punto de vista de la razón humana, el derecho de gentes no es solamente ostensivo, sino *constitutivo* del mal; así que este derecho no prohíbe las cosas malas porque son malas, sino que *las vuelve malas al prohibirlas* [...] (las cursivas son nuestras; *De legibus*, II, 19, 2)³⁶.

La conclusión que Suárez extrae de esta confrontación diferencial consiste en que el *jus gentium* es un derecho «humano y positivo» (*De legibus*, II, 19, 3). Preservando la oposición cardinal entre derecho positivo y derecho natural, es importante considerar que el derecho positivo mismo se subdivide en derecho civil y derecho de gentes.

³⁶ Véase también *De legibus*, II, 20, 3: «*Addo vero esse differentiam inter jus gentium et naturale rigorosum; quod jus naturale non solum praecipit bona, sed etiam ita prohibet omnia mala, ut nullum permittat. Jus autem gentium aliqua mala permittere potest*».

Este último tiene, a su vez, dos «modos» característicos (*De legibus*, II, 19, 8): el primero, aquel que se dice con propiedad, es el que todos los pueblos y todas las naciones están llamados a respetar en sus relaciones recíprocas (*jus quod omnes populi et gentes variae inter se servare debent*). Tomado en este sentido, el derecho de gentes anticipa lo que luego se designará como derecho internacional; se convierte claramente en un derecho interestatal, lo que acentúa aún más su carácter positivo. El segundo modo es el que impropia y analógicamente se denomina derecho de gentes en la medida en que es observado por los diferentes Estados o los diferentes reinos *intra se*, en su vida y sus relaciones internas³⁷. Así pues, depende del derecho de gentes, propiamente hablando, todo lo que concierne a la práctica de los intercambios o del comercio (*usus commerciorum*), el respeto de los embajadores, el derecho de la guerra. En contraste, por más conformes con la naturaleza que puedan ser los usos ratificados por el derecho de gentes, ninguno entre ellos se impone de manera absoluta ni es necesariamente *ex vi solius rationis naturalis, ex pura naturali ratione*. Aquí vemos bien cómo la expresión de *ratio naturalis* decididamente sustituyó a la de «ley natural». Pero es también por eso que el derecho de gentes, incluso en su primer sentido, se distingue del derecho universal, aquel que concierne al *totus orbis*, el mundo entero, según De Vitoria. En efecto, semejante derecho jamás puede existir si no es a partir de la pluralidad de los Estados soberanos y de su voluntad de ponerse de acuerdo sobre un cierto número de convenciones, no absolutamente necesarias. De ese modo, Suárez hace una separación mucho más marcada entre derecho natural y derecho de gentes que la que Tomás de Aquino había reconocido. Entre estas dos formas de derecho, hay, en efecto, una diferencia de naturaleza y no simplemente una transición gradual que asegura el pasaje de uno al otro.

3. CONCLUSIÓN

Más allá de todo lo que separa las respectivas posiciones de De Vitoria y Suárez —y con frecuencia se trata de más que simples «matices»—, es claro, sin embargo, que la problemática del derecho de gentes representa, por así decir, el terreno privilegiado sobre el cual se puede medir exactamente la distancia que separa la reflexión de los teólogos-juristas³⁸ del esquema tomista de derivación (*lex aeterna – lex naturale – jus naturale – jus gentium – jus civile*). En todos los casos, lo que se habrá quebrado

³⁷ Véase *De legibus*, II, 19, 8: «*Addo vero ad maiorem declarationem, duobus modis... dici aliquid de jure gentium, uno modo quia est jus, quod omnes populi, et gentes variae inter se servare debent, alio modo quia est jus, quod singulae civitates, vel regna intra se observant, per similitudinem autem et convenientiam jus gentium appellatur*».

³⁸ Dejamos aquí de lado, evidentemente, a los representantes de un tomismo preocupado por una mayor fidelidad a la enseñanza del Maestro, como De Soto o Bañes, especialmente.

irremediablemente es la remarcable continuidad del *ordo* o, mejor, de la *ordinatio* tomasiana, capaz de integrar la totalidad de lo real en un poderoso movimiento unificador ascensional, según la medida última de la *lex divina*. Los conceptos tomistas de *inclinatio* y de apetito natural orientado al bien constituían aquí, sin duda, los principios directrices de una participación común de todos los vivientes en un ordenamiento divino y providencial, a través del cual, el orden de la naturaleza se reunía, sin una verdadera solución de continuidad, con el orden de la gracia. Así, por su legislación propia y positiva, la ley humana, regulada según una justicia o según un *justum* dado *ex natura rei*, contribuía de manera eminente, y sin un verdadero arbitraje, a la *determinación* de la ley natural. Ley natural – derecho natural: el punto de referencia para decidir sobre la legalidad misma de la ley positiva siempre estaba claramente asignado. Ahora bien, la línea de fractura más profunda que se produce en este edificio es, sin ninguna duda —como lo han mostrado los trabajos ejemplares de Henri de Lubac, retomados por Franco Todescan—, la disyunción que se hace patente en el siglo XVI entre un orden calificado, en adelante, de «sobrenatural» y un estatuto hipotéticamente constituido, el de la naturaleza pura. En este marco, se elaboran, en adelante, como lo hemos visto explícitamente con Suárez, las tesis fundamentales relativas a la *lex naturalis*. En la perspectiva del *status purae naturae*, esta se desconecta, de entrada, de toda consideración económica, extraña a la articulación tomista central en la *Suma* —la del *exitus* y del *reditus*—, de suerte que, en adelante, la ley o el derecho naturales representan este conjunto de principios que la *ratio naturalis* está en condiciones de aprehender según su orden propio. Así, el derecho natural deviene, en su principio, un derecho *racional*. En todos los casos, tratándose de la ley humana, positiva, el *dictamen rationis* no habría de ser suficiente para hacer la ley, y se precisa aun un nuevo elemento constitutivo, la voluntad. Esta profunda desestructuración del equilibrio tomista —cuyas razones son indisolublemente doctrinales, confesionales e históricas— obliga a repensar, desde el inicio, la idea misma de mundo (*totus orbis*) y de su posible reunificación a la medida de un derecho de gentes esencialmente consuetudinario, historizado y, si se quiere, desnaturalizado. Secularización, laicización son términos, ciertamente, demasiado generales e indeterminados para caracterizar los fenómenos de gran envergadura que ocurren entre 1511-1512 (el famoso sermón de Antonio de Montesinos, pronunciado en diciembre de 1511 en la iglesia de la Trinidad, en la isla de La Española, hoy Haití) y 1611-1612. Lo seguro, en todo caso, es que los teólogos españoles, confrontados con la interpretación del sentido de la conquista, contribuyeron a sentar las bases de lo que será, tras Althusius y Grotius, la escuela moderna del derecho natural.

Traducción del francés de Mariana Chu García

BIBLIOGRAFÍA

- André-Vincent, Philippe Ignace (1963). I. La notion moderne de droit et le volontarisme (De Vitoria et Suárez à Rousseau). *Archive de philosophie du droit*, 8.
- Cantù, Francesca (1987). La dialectique de Las Casas et l'histoire. *Le Supplément*, 160, 5-26.
- Carro, Venancio Diego (1955). *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. 2 volúmenes. Madrid: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- De Lubac, Henri (1946). *Surnaturel*. París: Aubier.
- De Lubac, Henri (1965). *Augustinisme et théologie moderne*. París: Aubier.
- De Soto, Domingo (1967-1968[1556-1557]). *De justitia et jure*. Reimpresión con una introducción de Venancio Diego Carro y traducción castellana de Marcelino González Ordóñez. Salamanca.
- De Vitoria, Francisco (1960[1528]). *De potestate civili*. En *Obras de Francisco de Vitoria: Reelecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino y versión castellana de Teófilo Urdáñez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Vitoria, Francisco (1966[1539]). *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*. Traducción francesa de Maurice Barbier. Ginebra: Droz.
- De Vitoria, Francisco (1967[1539]). *Relectio de indis. O sobre la libertad de los indios*. Edición de Luciano Pereña & José Manuel Pérez-Prendes. Madrid: CSIC.
- De Vitoria, Francisco (1980[1528]). *Leçons sur le pouvoir politique*. Traducción francesa de Maurice Barbier. París: Vrin.
- Hanke, Lewis (1974). *All Mankind is one. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550, on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: North Illinois Press.
- Krüger, Paul (ed.) (1872). *Corpus Iuris Civilis. Volumen Prius. Institutiones*. Berlín: Weidmann.
- Lamacchia, Ada (ed.) (1995). *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*. Bari: Levante.
- Las Casas, Bartolomé de (1964). *L'Évangile et la force*. Presentación, selección y traducción de Marianne Mahn-Lot. París: Cerf.
- Losada, Ángel (1971). The Controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid. En Juan Friede y Benjamin Keen (eds.), *Bartolomé de Las Casas in the History. Toward an understanding of the Mans and His Work* (pp. 279-306). DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Pereña, Luciano (1954). *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. 2 tomos: I. Guerra y Estado; II. Texto crítico. Madrid: CSIC.

- Schmitt, Carl (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Senellart, Michel (1993). L'effet américain dans la pensée politique européenne du XVIème siècle. En Alfredo Gómez-Müller (ed.), *Penser la rencontre de deux mondes*. París: PUF.
- Specht, Rainer (1959). Zur Kontroverse von Suarez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 45, 235-255.
- Suárez, Francisco (1965). *Defensio fidei III. Principatus politicus*. Edición de Eleuterio Elorduy y Luciano Pereña. Madrid: CSIC.
- Suárez, Francisco (1971-1981[1612]). *De legibus*. Edición de Luciano Pereña. 8 volúmenes. Madrid: CSIC.
- Todescan, Franco (1973). *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*. Padua: Cedam.
- Villey, Michel (1975). *La formation de la pensée juridique moderne*. Cuarta edición. París: Montchrétien.
- Villey, Michel (1987). *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*. París: PUF.



Recién ingresado a la PUCP.



Con su hermano Boris.



Con su padre, Pedro Lerner Kligman,
y su hermano Boris.



Su madre, Otilia Febres Tapia.



Ceremonia religiosa de su matrimonio con Rosemary Rizo-Patrón Boylan.



Estudiante en la Universidad de Lovaina.



Profesor en el aula.



Con el profesor Luis Jaime Cisneros.



Con los profesores (de izquierda a derecha) Rodolfo Cerrón Palomino, Eduardo Huarag, José Antonio del Busto, Raúl Zamalloa, Carmen Villanueva, Federico Camino, Rosa Luisa Rubio y Diógenes Rosales.



Con los profesores Hidefují Someda y Franklin Pease.



Tras su elección como vicerrector de la PUCP, 1989.



Juramentación como rector, ante el Arzobispo de Lima y Gran Canciller de la PUCP, monseñor Augusto Vargas Alzamora, 1994.



Con el padre Felipe Mac Gregor y el doctor José Tola Pasquel, ex rectores de la PUCP.



En el campus, con monseñor Vargas Alzamora, Arzobispo de Lima y Gran Canciller de la PUCP, y el padre Luis Martínez S.J., capellán de la Universidad.



Con su esposa, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner.



Rodeado de sus más cercanos colaboradores.



En sus funciones como presidente de la CVR.



Ceremonia de entrega del *Informe final* de la CVR al presidente de la República, Alejandro Toledo, en palacio de gobierno, 28 de agosto de 2003.



Un continuo compromiso en defensa de los Derechos Humanos.



Con el presidente de la República, Valentín Paniagua Corazao.



En visita del monumento *El ojo que llora*, de la artista Lika Mutal.



En funciones como rector emérito
de la PUCP.



Gran Oficial de la Orden al Mérito de la República de Polonia, 5 de junio de 2002.



Distinguido con la Medalla de Honor del Congreso de la República, en el grado de Gran Cruz, por los servicios prestados como presidente de la CVR, 20 de julio de 2004.



Tras la ceremonia de la antedicha distinción. Acompañado, de izquierda a derecha, por los profesores Efraín González de Olarte, Luis Guzmán-Barrón (entonces rector), Henry Pease (presidente del Congreso) y Marcial Rubio.



Ceremonia de otorgamiento del Doctorado Honoris Causa de la Universidad de la Sorbona, París, 9 de junio de 2011.



Palmas Magisteriales en el grado de Amauta, en reconocimiento a su destacada trayectoria académica y profesional, 6 de julio de 2006.



Orden de la Corona belga en el grado de Comendador, impuesta por la princesa Astrid de Bélgica, durante su visita oficial al Perú, 23 de octubre de 2014.



Buenos amigos.



En el campus de la PUCP con el padre Gustavo Gutiérrez, el cardenal Gerhard Ludwig Müller, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y el doctor Marcial Rubio, rector.



De izquierda a derecha: su tía Dorita Tapia de Arispe y sus hermanos Boris y Anita Lerner Febres.



Director de la Filmoteca de la PUCP, antes Filmoteca de Lima.



Presidente de la Sociedad Filarmónica de Lima, en compañía del Trío Guarneri de Praga.



Durante la presentación del pianista austriaco Paul Badura Skoda en Lima.



En compañía del Emerson String Quartet de Nueva York.



En compañía del Proyecto Multipiano de Israel.



Con Rosemary Rizo-Patrón, sus hijos, sus hijos políticos y sus nietos.



Abuelos orgullosos.

**LA VERDAD DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD
Y RECONCILIACIÓN**

UNA TAREA ABIERTA

Gustavo Gutiérrez, Pontificia Universidad Católica del Perú

Reiniciado, a fines del siglo pasado, un periodo de normalidad política, después de los severos atentados contra la débil institucionalidad constitucional y nacional por parte del régimen político anterior, así como de la presión de la opinión pública y del desgobierno de los últimos días, se abrió el paso a un ansiado momento democrático que permitió retomar, no sin dificultad, una sana convivencia social y política.

1. PRIMERO LA GENTE

En ese contexto, en una situación agravada por la violencia que reavivó antiguos problemas nacionales y que dio lugar a otros no menos difíciles que hicieron crecer las distancias y la desconfianza entre peruanos, el gobierno tuvo el tino y el coraje de crear una comisión para desvelar y analizar lo sucedido en las dos terribles décadas anteriores y favorecer así la reconciliación nacional. Para presidir la que se llamó Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) se convocó a Salomón Lerner Febres, rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), filósofo y humanista comprometido con la vida del país, que se entregó por entero a la tarea, junto con los demás miembros de esa comisión. Dos años más tarde presentó uno de los grandes documentos de nuestra historia republicana, texto que, en cuanto a lo fundamental, sigue vigente.

En efecto, es impresionante la imagen del país que emerge de una lectura serena del informe de la Comisión. Imagen del país, porque tuvo la lucidez de no restringirse al periodo que le fue encomendado tratar, supo ir a sus raíces, algunas de las cuales vienen de viejos tiempos no superados. Lo doloroso de lo vivido en ese último tiempo llevó a la Comisión, necesariamente, más lejos y más hondo. De otro modo, se habría limitado a una parte de la verdad, y no habría planteado el sentido y la posibilidad de la reconciliación en los términos debidos. Era una obligación —pero se requería honestidad intelectual y valor cívico para ello— ir hasta las raíces del asunto. Buscar la verdad bajo una capa de amnesias culpables, mentiras convertidas en moneda corriente y una indiferencia desencantada. Una opción que le dio un sitio especial entre las diversas comisiones de la verdad en otros países y que fue muy valorada internacionalmente.

A lo largo de los dos años de trabajos del encargo recibido, Salomón Lerner pronunció discursos relevantes para la comprensión del enfoque dado a esa tarea. En uno de ellos («Dar la palabra a los silenciados», abril de 2002), a propósito de las audiencias públicas que promovió la Comisión, subraya nítidamente el profundo sentido ético y humanista que inspiraba esa labor. «Hemos asumido esa facultad legal [dice] como una verdadera obligación moral por un motivo fundamental: nuestro deber principal es atender a las víctimas y entendemos que estas no solo han sufrido atropellos físicos, sino también el despojo de su dignidad». Líneas después, en referencia a las audiencias mencionadas, considera que ellas «tienen, por tanto, un sentido muy específico: son actos de reconocimiento social y dignificación, y así quisiéramos que los asuma el Perú entero» (2004, pp. 123-124). Dignidad personal ante todo. «Primero la gente», como diría Amartya Sen. Eso es lo que está en cuestión. Si bien en momentos de urgencia se puede ser «la voz de los sin voz», esa no debe ser nuestra meta final, lo que importa es que aquellos que hoy no tienen voz la tengan y puedan hablar abierta y públicamente. Los pobres e insignificantes de hoy están llamados, como todo ser humano, a ser agentes de su propio destino.

Importa subrayar que el aporte de la Comisión al conocimiento de la realidad nacional, y la asunción, como punto de vista para abordarlo, de la condición de los más marginados y olvidados de nuestra población, de ninguna manera significa descuidar la atención debida a situaciones y cuestiones surgidas más tarde, o de las que hemos tomado una mayor conciencia en años recientes en materia de derechos humanos. Por el contrario, insistimos en que sinceremos nuestra mirada y para ello se debe abarcar los diferentes y presentes componentes de nuestra realidad nacional.

2. DESDE LOS «INSIGNIFICANTES»

Según la CVR, el 75% del total de las víctimas de la violencia fueron personas cuya lengua materna eran el quechua, el aymara y otras lenguas autóctonas, lo que hace ver, con claridad, que lo ocurrido lleva el signo de la pobreza, postergación y olvidos seculares de pueblos enteros. El dato se hace aún más cruel si se tiene en cuenta que las víctimas no son solo los muertos, están también los heridos y mutilados, las violaciones a mujeres, las familias destrozadas, los huérfanos, los que han pasado años en prisión siendo inocentes, los que se vieron forzados a dejar sus casas y pueblos. Mucho de lo que sucedió no habría tenido lugar si una gran parte de la población peruana no se encontrase —desde muy atrás en nuestra historia— «en el sótano» de la nación. Tampoco habría adquirido las dimensiones que sabemos que adquirió si un importante sector del país —entre los que se hallan, en primer lugar, quienes ocupan responsabilidades de distinto orden en él— no hubiese considerado lejano y visto con indiferencia y desdén a ese otro sector de nuestra sociedad.

Hasta allí fue necesario ir —descender habría, tal vez, que decir en este caso— para conocer la verdad de lo que nos hería en esos años. En ese horizonte, sin perder de vista la crueldad e injusticia de la coyuntura, se comprenden mejor las razones que conducen a la enfática afirmación de Salomón Lerner en el notable discurso de presentación de los trabajos hechos: «El informe que hoy presentamos expone, pues, un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humanitaria y no lo hicieron» (2004, p. 148). La frase es dura, pero la realidad lo es más todavía. Doble escándalo, en efecto, el de los que cometieron esos terribles e imperdonables actos y el de aquellos que se desentendieron de lo que estaba pasando y no fueron más allá de lo superficial.

Con esto no pretendemos decir que el hoy es el resultado mecánico y fatal del ayer. Las cosas no son tan simples, la historia no está regida por leyes ineluctables. Hablamos de seres humanos libres que toman decisiones y se hacen responsables, en grados diversos, de acontecimientos actuales, y construyen relaciones humanas justas y respetuosas de los derechos de toda persona sin excepción. O producen exclusiones que pueden ir hasta expulsar del tiempo, y de la historia, a los habitantes de nuestro país (mujeres y hombres), como ha sucedido con los diferentes pueblos indígenas, andinos y amazónicos. Es decir, los hechos a los que aludimos pudieron haber sido distintos, no estamos ante situaciones inevitables que se impongan a la libertad humana; lo prueban las personas —contadas y excepcionales— que llamaron la atención, en el pasado, sobre el encadenamiento de incomprendiones y arrogancias que marginan a tantos. Lo prueba, también, el documento que comentamos, provocando las críticas de quienes se niegan a enfrentar la dura realidad nacional.

Lo demuestra, también, a su manera, la presencia de un voluntarismo terco y criminal que, apoyándose en pretendidas razones y sin ningún respeto por la vida humana, es iniciador y responsable mayor —como lo ha subrayado nítidamente el informe de la Comisión— de estos crueles y sanguinarios años que afectaron principalmente a los sectores pobres del país. Es cierto que el tiempo de violencia inusitada que hemos vivido no es el resultado puro y simple de la historia del país, ni de la pobreza y marginación en las que sigue viviendo gran parte de los peruanos de hoy, pero con esto no lo hemos dicho todo, el asunto es más complejo. Sería una inmensa ceguera querer explicarlo con razones exclusivamente circunstanciales o debido a un aventurerismo insano, como si se hubiese tratado de un sorpresivo accidente, un mal momento, extraño a la historia del país, que debe ser superado y olvidado para regresar a una presunta normalidad que, si bien presentaba algunos problemas, se estaría en condiciones de manejar sin grandes sobresaltos.

No tener en cuenta las consecuencias, y su acumulación en el tiempo, de los enormes desencuentros históricos, así como de las graves e injustas desigualdades sociales que conforman nuestro país, es negarse a enfrentar un presente que nos interpela y golpea nuestras conciencias. La desigualdad es uno de los más graves aspectos de la pobreza y una de las mayores trabas para salir de la miseria. Cuando el país crece económicamente, como ha ocurrido en estos últimos años, las ganancias de los estratos sociales altos se multiplican, y las que llegan a los pobres —cuando llegan— apenas se suman, y la brecha se sigue ampliando. «Hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”. Esa economía mata», dice el papa Francisco (2013, número 53, pp. 45-46).

La fragilidad y el olvido de los pobres los hizo invisibles para muchos, no cuentan en la vida del país; por esa razón, están entre las primeras y más numerosas víctimas de la violencia de esos años aciagos. En el discurso con motivo de la entrega del *Informe final*, en Ayacucho, Salomón Lerner decía: «en gran medida, los que sufrieron la violencia, y los que la padecieron con la mayor crueldad, fueron los in-significantes, es decir, aquellos miles de peruanos que antes y ahora carecen de sentido y de significado para el Estado y para una buena parte de la sociedad» (2004, p. 165).

Se ha sostenido que el informe intenta presentar la realidad nacional como dos países coexistiendo el uno al lado del otro. No va por ahí el texto de la Comisión. Nos plantea, más bien, un estado de cosas mucho más serio y preñado de inquietantes prolongaciones. Somos un país, dibujado por un territorio y por una buena parte de la historia, en el que hace tiempo sus habitantes hemos establecido diferentes tipos de lazos, personales y sociales, privados y públicos, culturales y de trabajo, de acercamientos y de extrañezas. Es un entramado, no obstante, que no lleva la impronta ni de la igualdad entre todos, ni de la justicia, y sí, en cambio, la de persistentes discriminaciones y exclusiones.

Eso es más complejo que hablar de una simple yuxtaposición de dos pueblos. Los vínculos mencionados traslucen pesadas responsabilidades y autorías de los sectores privilegiados respecto del actual estado de cosas. «Violencia institucional» llamó la Conferencia episcopal de Medellín (1968) a la pobreza que se vive en América Latina, con toda su carga de injusticia. Poco después, Johan Galtung, el gran especialista noruego en temas de paz, la denominaría «violencia indirecta o estructural». Hablamos de la violación cotidiana de derechos básicos de la persona humana. La pobreza es la que más muertes prematuras e injustas produce, la muerte silenciosa de numerosos niños de nuestro país, por ejemplo. Su existencia, sin que con ello se pretenda justificar ningún otro tipo de violencia, debe ser tenida en cuenta para comprender cabalmente lo ocurrido entre nosotros. Eso es, en última instancia, la pobreza: muerte temprana e injusta.

Distintos y distantes, los peruanos tenemos todavía la tarea pendiente de hacer de nuestro país una nación en la que todos los nacidos en ella —por eso hablamos de nación— vean respetada su dignidad personal, su diversidad cultural, sus más elementales derechos humanos. Un cometido que, a veces, parece escapárse-nos de las manos, debido a una realidad que elude toda interpretación fácil, y a la falta de voluntad y de lucidez para ver la raíz de los problemas. Esto ha sido puesto en evidencia por la CVR. Esa sensación asoma, desde hace tiempo, en las reflexiones de estudiosos peruanos que hablan de «la unidad peruana [que] está por hacer» (José Carlos Mariátegui), «un Perú legal y un Perú profundo» y «Perú, problema y posibilidad» (Jorge Basadre), «un país adolescente» (Luis Alberto Sánchez), «un país de inmensas distancias» (Emilio Romero), «país impaciente por realizarse» y «país de todas las sangres» (José María Arguedas).

El rosario de calificaciones puede continuar, pero lo importante es anotar que ellas, presentadas en momentos distintos de nuestra historia, en circunstancias diversas y desde posturas ideológicas divergentes, traducen la dificultad de hacerse una idea clara de la identidad del país. Todo ello muestra abiertamente la dolorosa imagen que se tiene de él. Los autores de esos diagnósticos, a los que se añaden otros más recientes, reflexionan, asimismo, claro está, sobre las posibilidades —y pequeños logros— que, pese a todo, se presentan para la nación, y señalan los eventuales caminos que se debería tomar para salir de los callejones sin salida. Pero todos consideran que la primera condición para encontrar un rumbo apropiado es tener la entereza de mirar cara a cara la realidad compleja de un país de acusados desniveles sociales en simbiosis con su carácter multiétnico y multicultural. Para ello urge ver las cosas desde el punto de vista de los insignificantes de nuestra sociedad, a partir de sus sufrimientos, reivindicaciones y esperanzas. En ese punto de vista se sitúa la Comisión.

Urge, como decía Walter Benjamin, pasar a contrapelo el cepillo por la historia, mirarla desde abajo. Ocurre, paradójicamente, que, en el caso del Perú, esto significa hacerlo, geográficamente hablando, desde arriba, desde las alturas andinas...

3. DESDE LAS ALTURAS ANDINAS

El informe de la Comisión nos invita a ver el país a partir de los últimos y postergados, precisamente porque estudia a fondo y pone en contexto lo ocurrido en las dos décadas finales del siglo pasado. Sin desprenderse de lo sucedido en esos años, ha sabido ir más allá de esta penosa coyuntura. Apunta a las escandalosas situaciones que tuvieron lugar en años recientes, pero evita lo anecdótico y circense, tan gustado en estos días en la escena política nacional; relata casos y da nombres de sus protagonistas y, a la vez, señala que hay responsabilidades más altas y más extendidas.

La Comisión recogió miles de testimonios de quienes sufrieron inauditos vejámenes y torturas, muchos de ellos de mujeres que por su condición de tales fueron particularmente golpeadas y violentadas, constituyendo las mayores víctimas de esos años. Dio así la palabra ante el país a una población que se encontraba entre dos fuegos, víctima de los horrores debidos a las diferentes violencias vividas en este tiempo; versiones patéticas y conmovedoras que no pueden dejarnos insensibles. Las hemos oído de viva voz, en quechua y aimara, en castellano y en lágrimas que expresaban un profundo y desconcertado sufrimiento y, a decir verdad, un hiriente desamparo. Testimonios que llaman, al menos, a aliviar las consecuencias de la violencia sufrida, reparaciones que han caminado con más lentitud de lo debido.

Se ha objetado que con esto la CVR se dedicó a hurgar en el pasado, abriendo, inútil y peligrosamente para el país, viejas heridas. Quienes así opinan no tienen en cuenta el debido respeto a los deudos, a su dolor y a su cultura. Olvidan que para aquellos que han sufrido en carne propia la violencia, para los que no saben si sus parientes están vivos o muertos o ignoran donde están sus cuerpos, lo que para otros es tiempo pasado, para ellos es un lacerante presente. Hace unos años, los habitantes de Lucanamarca, escena de una de las más grandes y crueles matanzas al inicio de este sombrío periodo, recuperaron los cuerpos de sus familiares que pusieron en ataúdes para darles sepultura. Con unos 70 féretros, presentes en la Iglesia de La Recoleta, en Lima, entre los que destacaban los blancos y pequeños de los niños, terminada la celebración eucarística, uno de los asistentes habló, en nombre de las familias que se hallaban en el templo, y dijo: «Ahora podemos ir tranquilos». «Ahora», el término muestra la vigencia de la memoria de un hecho ocurrido dos décadas antes. Memoria que no es la de aquellos que vieron a distancia la tragedia del país y que apenas fueron afectados por la violencia. Tragedia experimentada, en primer lugar, por los más débiles e insignificantes del país, actualidad de la memoria como tiempo cualitativo, más que cuantitativo. Para ellos se trataba de un hoy que recién permitía pasar al mañana.

El informe denuncia la existencia de muchos otros estropicios sufridos por los más débiles de nuestra sociedad, y la pone en manos de las instancias correspondientes para que continúen o inicien las investigaciones del caso y discernan el alcance de las responsabilidades. Ha logrado conocer la ubicación de numerosas fosas (lugares clandestinos de entierro) en las que se amontonaban los cuerpos de tantas víctimas de la violencia, cuyo destino final buscaba ocultarse. Ha identificado, con nombres y apellidos, a cerca de 30 mil de aquellos que fueron, de varias maneras y desde diversos lados, asesinados, mostrando que el número de muertos es muy superior (sea cual fuere la cifra exacta) al que cálculos con medios menos afinados e informados nos habían hecho pensar; sumiéndonos en la confusión y la vergüenza ante

la ignorancia de la muerte de tantos compatriotas que, invisibles en vida, lo son también después de muertos.

Puede ser oportuno repetir lo que decíamos en esos duros años de violencia. Como peruanos no tenemos muertos ajenos; ninguna de las víctimas de la violencia (campesinos, policías, militares, pobladores, políticos, estudiantes, jueces, sindicalistas, terroristas) puede sernos extraña. Son seres humanos, compatriotas, y, para un cristiano, hijas e hijos de Dios, y, en consecuencia, hermanas y hermanos nuestros. En esa calidad —y pese a la aberrante conducta de muchos de ellos en este tiempo— su suerte nos atañe, de algún modo, a todos. Fue importante afirmarlo en esos años, y sigue siéndolo hoy. Pero esto de ningún modo significa dar pie a una impunidad que culpa a unos y exonera a otros. La sanción social justa a los autores de crímenes y violencias es un deber de la sociedad y una condición de la reconciliación.

Por otro lado, la CVR ha insistido, con razón, en la necesidad de reparar, de alguna manera, los daños personales y colectivos producidos. Con una atención preferencial por los que más sufrieron en este tiempo debido a la crueldad de unos y a la dejadez de otros. El asunto, desgraciadamente, no ha caminado con la celeridad que el caso requería. Por ello, cabe recordar que la solidaridad que expresa la reparación es no solo un gesto humano y fraterno al que estamos convocados los peruanos. Seamos claros, no es un favor que se hace a las víctimas de la violencia, es una cuestión de justicia. Sobre ella, en sus diferentes facetas, debe construirse la reconciliación deseada.

De este modo, se han descrito situaciones inesperadas, se hacen conocer hechos cuidadosamente escondidos, se proporcionan datos ignorados hasta hoy, se sugieren asuntos que deben ser precisados y ahondados, se denuncia a culpables, se apunta a presuntos responsables. Pero no se trata solamente de un registro de acontecimientos coyunturales. Se trae a la memoria que estructuras sociales, económicas y políticas injustas, categorías mentales fuertemente arraigadas, y ausencia de sentimientos llevan a actitudes de desdén hacia una parte de la población y constituyen el telón de fondo en el que estas cosas ocurren.

Al parecer, es demasiado exigir y decir para los oídos de quienes se han resistido, de vieja data, a reconocer en qué país vivimos, a asumir sus responsabilidades y a tomar conciencia de que no es con aspirinas sociales que saldremos de nuestros males. El informe ha ido tan lejos, en este sentido, que no podía no provocar, en algunos, una hostilidad que busca descalificarlo. Antes de su presentación, muchos se dedicaron a especular con lo que debía decir y, sobre todo, con lo que no debía decir; de allí pasaron a sostener que no esperaban nada, porque no hablaría sino de cosas conocidas. No faltaron los que definían por su cuenta lo que la Comisión entendería por reconciliación (por ejemplo, decían, sin ningún fundamento, que ella postulaba la reconciliación con los perpetradores de asesinatos), para después escandalizarse

con esa pretendida propuesta y rasgarse las vestiduras. Finalmente, ante la publicación del informe, se aferraron a tal o cual detalle —árboles que esconden el bosque— soslayando lo sustancial del mensaje.

4. DAR LA PALABRA A LOS SILENCIADOS

Alienta, sin embargo, comprobar que muchas otras personas, sin perderse en cuestiones de poca monta, se han sentido interpeladas por el informe. Tal o cual discrepancia, cuando las ha habido, no ha impedido valorar la seriedad del tratamiento dado a tan espinosos asuntos; así como apreciar la honestidad y la valentía de llamar la atención sobre los verdaderos problemas que enfrentamos.

El informe es más un punto de partida que un punto de llegada. Se trata de un proceso, de largo aliento, de reconocimiento del país, de una reconciliación con nosotros mismos, de una comprensión correcta y lúcida de nuestros problemas, de una asunción de nuestras responsabilidades. Eso es lo que está en juego. No hacerlo sería perder una apropiada ocasión para dar un giro decisivo al rumbo del país e iniciar la andadura hacia una sociedad en la que los derechos humanos de todos sean respetados. De otro modo, los enormes sufrimientos de estos años no habrían dejado más que una estela de muertes violentas, miedos paralizantes, odios fraticidas y un corrosivo escepticismo frente a las posibilidades que tenemos como nación.

Bienaventurados los que olvidan, decía con sorna Nietzsche, aludiendo a los que viven de frivolidades e inconciencias y en la superficie de ellos mismos. Aquellos, podríamos añadir, que viven sueltos de huesos —¡y de solidaridades!—, sumergidos en sus propios intereses. Ese olvido no ve ni la necesidad, ni los caminos, para una verdadera reconciliación nacional. Una actitud que requiere una comprensión del presente y una memoria de lo vivido y sufrido, y de sus causas. Memoria no para fijarse al pasado, sino, precisamente, para superarlo, para que no sea un bastón entre las piernas en nuestro caminar, para que lo experimentado no se convierta en una pesadilla que impida ir hacia un mundo en el que esas situaciones desaparezcan. Una memoria que no hay que entender como una historia en tanto narración lineal de acontecimientos, sino una memoria que va al significado de lo ocurrido y que inspira nuevas pautas de comportamiento. Esa es, además, la razón y la función del Lugar de la Memoria.

Al sacar a la luz la verdad del país, a partir de esas dos horrendas décadas, la Comisión nos revela males ante los que hemos persistido en cerrar los ojos, y nos propone mirar lejos para ver mejor, en perspectiva, el camino que tenemos hoy que recorrer. Es una obra de trascendencia histórica que, más allá de tal o cual punto a precisar o corregir, tiene mucho que dar, proporciona un valioso acervo que debe ser estudiado y discutido con atención, detallado y ampliado. De alguna manera, el tiempo nos permitirá

apreciar este aporte en toda su dimensión. El solo hecho de que se haya producido es ya una buena noticia para el país, ahora nos toca —de modo particular a autoridades políticas, militares y religiosas, sociedad civil, medios de comunicación— acoger la invitación a un examen de conciencia, a reconocer nuestros errores y olvidos, y a asumir nuestras responsabilidades y tareas.

No permitamos que la verdad sobre el país permanezca escondida, ella también, en una de las fosas que han ocultado tantas muertes. Si bien estos han sido años de grandes penas y omisiones, también lo han sido de generosidades, de civiles y militares; así como de firmes y riesgosos compromisos de personas e instituciones en defensa de los derechos humanos de todos, especialmente de los más débiles e insignificantes de nuestra sociedad. Son hechos, pero son igualmente promesas para el tiempo que viene. No debemos aceptar que nos sean robados o distorsionados. En ellos late lo mejor que nos es posible ofrecer en el momento presente. Una riqueza que no podemos perder.

Ojalá podamos comprender que el informe de la CVR —que nos habla de las raíces de nuestros males, de las penalidades de los que padecieron en primera fila las violencias vividas y del valor de quienes se opusieron a ellas— nos ha puesto en ruta. Y aunque no fueron muchos los medios de comunicación que se interesaron por hacer llegar las audiencias públicas al conjunto de la sociedad, como era la esperanza de la Comisión, lo poco que se pudo comunicar fue «una señal de que los peruanos [anotaba Salomón Lerner] podemos tratarnos con respeto y consideración y que el desprecio, la manipulación de los más humildes, que tanto influyó en la violencia pasada, están siendo superados» (2004, pp. 125-126).

En su *Informe final*, la CVR plantea, con nitidez y visión de futuro, que «el gran horizonte de la reconciliación nacional es el de la ciudadanía plena para todos los peruanos y peruanas. A partir de su mandato de propiciar la reconciliación nacional y de sus investigaciones realizadas, la CVR interpreta la reconciliación como un nuevo pacto fundacional entre el Estado y la sociedad peruanos, y entre los miembros de la sociedad» (tomo 8, Conclusiones generales, número 170, p. 345). Sin ello, en efecto, no se logrará una verdadera reconciliación en la vida del país.

Es mucho lo que debemos a Salomón Lerner, y a los miembros de la Comisión, por entregarnos un texto cuidadosamente elaborado y permeado por el sufrimiento de un pueblo y la defensa de su dignidad humana. Deuda que se agranda por la honestidad y el valor demostrado por Salomón, en todos estos años, ante las resistencias, expresadas con hostilidad y desconocimiento, por sectores que se niegan a ver la realidad de nuestro país. Sus amigos sabemos, y apreciamos, lo que su labor a la cabeza de la Comisión y todo lo que ha seguido después ha significado para él.

Estamos ante una tarea abierta, está en nuestras manos.

BIBLIOGRAFÍA

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Lerner Febres, Salomón (2004). *La rebelión de la memoria*. Lima: IDEHPUCP-CNDDHH-CEP.

Papa Francisco (2013). Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana.

LA CONTINUIDAD DEL PROCESO SOCIAL QUE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN INICIÓ

Rolando Ames Cobián, Pontificia Universidad Católica del Perú - miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación

Escribir sobre Salomón Lerner Febres lleva, con naturalidad, a pensar en la tarea pública más trascendente que a él le tocó encabezar: presidir la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) entre los años 2001 y 2003. Es por eso fácil vincular la importancia de los aspectos más personales con los de esa misión pública temporal, pero sustantiva, en que se encontró involucrado. Los azares de la vida llevaron a este filósofo serio y consistente, retraído y sencillo, que era rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a un rol muy distinto, de gran impacto emocional colectivo y visibilidad amplísima. Por eso, junto con la amistad del que escribe —y mi rol también como Comisionado en la CVR— encuentro recursos para tomar distancia y, pensando en Salomón, reflexionar sobre asuntos que, ligados a él, nos interpelan, sin embargo, a todos y todas, peruanos y peruanas.

Si el eco del informe está vivo y genera sentimientos intensos de aplauso, de rechazo o de polémica, a más de 10 años de su entrega, si se tocaron fibras hondas de los sentimientos colectivos, fue porque el conflicto armado interno fue un hecho que marcó las vidas de millones de peruanos y la historia del país como conjunto. Al escribir ahora, lo que me atrae es el deseo de ofrecer algunos elementos nuevos, tomando en cuenta la dinámica del tiempo, la cual nos permite descubrir otros aspectos tanto del periodo de la guerra como del que se inició con la entrega del *Informe final* y que llega hasta hoy. Los aportes y diálogos públicos sobre estos temas continúan y permiten que, al trabajar sobre lo que pasó hace muchos años, estemos conversando con la actualidad.

Me alegra comprobar cuan numerosas son las obras que actualmente se producen sobre ese conflicto: desde investigaciones penales sobre responsabilidades pendientes, hasta multitud de obras artísticas, literarias, escénicas, plásticas; desde la construcción de museos de la memoria, hasta las iniciativas de las agrupaciones directas de las víctimas y las poblaciones afectadas; desde la reparación, aún tan débil, del Estado,

hasta la lucha contra las nuevas y viejas formas de violencia. Si se comenta con toda razón que el Perú no está aún reconciliado, hay que saludar que nuestra sociedad no ha quedado inmovilizada por aquella guerra. Los peruanos seguimos reelaborando nuestros itinerarios de vida, también los sociales. De lo que se trata es entonces de seguir participando en esta gran corriente para que de allí surjan puentes, que no existieron en la década de 1980, entre los nacidos en unos lugares y en otros, en actividades y condiciones muy diferentes. Dos títulos de textos de Carlos Iván Degregori, «no existe país más diverso» y «los hondos y mortales desencuentros» mantienen viva por eso su fuerza para convocarnos a que lo que pase en el Ande y en la Amazonía, tan lejos de Lima, no pueda ser ignorado y maltratado, otra vez.

Hay ocasiones en que uno puede engarzarse en «movidas» —como dicen hoy los jóvenes— que buscan perdurar, porque quieren corregir males antiguos. Estas ocasiones deben aprovecharse porque, por su naturaleza, nos invitan a dar lo mejor de nosotros mismos. Eso puede pasarle a la gente que se compromete con la defensa de los derechos humanos y asume este compromiso también subjetivamente como un compromiso de coherencia. La realidad de estar dentro de un compromiso grande tiende a ennoblecernos y a superar la tendencia a centrarse cada uno en sí mismo y en lo inmediato. Por esta razón, me resulta doblemente grato participar en este trabajo colectivo que rinde homenaje a Salomón Lerner. Un proceso de cambio profundo en la manera de tratarnos entre los peruanos no es solo una tarea de grupo, ni de generación, harán falta varias generaciones por venir. A la CVR le tocó evaluar el pasado para influir en el futuro y para evitar que el mal ocurrido se repita, es decir, para inducir a todos a comportamientos éticamente mejores. Por eso, al hablar de ennoblecernos, me refiero también a quienes tienen otras posiciones distintas a la mía sobre ese conflicto armado y sobre lo que significa superarlo en profundidad. Es en ese espíritu que abordo este artículo.

En una primera parte seguiré la interacción entre la CVR y la dinámica político-social peruana, su creación en 2001, la entrega del Informe en 2003 y luego los hechos de esa relación hasta hoy. Lo más destacado surge al contrastar el tiempo de ofensiva anti-informe que viene del plano político y mediático nacional en los años siguientes a la entrega con el tiempo posterior. Me refiero al creciente interés actual por comprender el porqué de la guerra interna, conocer los hechos y pensar y sentir lo que esos eventos nos dicen sobre nuestro país y, en alguna medida, sobre nosotros mismos. Esta segunda etapa es protagonizada, más bien, desde la sociedad civil, por actores distintos que se desempeñan en campos diferentes y con fines específicos propios. Se trata de una etapa ya mucho más independiente del informe mismo y cuya importancia destacaré.

En la segunda parte del artículo, y partiendo de lo que la distancia temporal nos permite, regreso al tiempo de funcionamiento de la Comisión para destacar el rol de Salomón Lerner en la presidencia de la Comisión y en algunas de las decisiones tomadas respecto de los estilos escogidos y del tipo de discurso empleado. Asimismo, me referiré, si cabe, a la validación de dichas decisiones en efectos posteriores que son ya hechos objetivos. Al considerar ahora esos aspectos de su rol, lo encuentro aún más relevante. Utilizaré como referencia más directa del pensamiento del presidente de la CVR, frases del discurso de entrega del *Informe final* (Lerner Febres, 2003). Espero que estos apuntes ayuden a comprender algo mejor cómo la Comisión, orientada por su presidente, entendió y puso en práctica el encargo que recibió.

1.

Somos una sociedad y un Estado herederos de la organización impuesta, en nuestro origen de país, por conquistadores y colonizadores externos. Estamos avanzando a ser un Perú más comunicado, se usan tecnologías de punta y crecemos económicamente, albergamos impulsos democratizadores profundos en sectores sociales emergentes, pero nuestras instituciones crujen al procesar impulsos tan contradictorios y, en general, dinámicas muy heterogéneas. Al comenzar los años ochenta, saludábamos la resolución democrática de 12 años de gobierno militar y teníamos una Constitución producto de la concurrencia de todas las fuerzas políticas conocidas. Era el momento de más amplia democracia política hasta entonces. Y, sin embargo, la guerra declarada por un grupo inicialmente tan pequeño como Sendero Luminoso nos mostró el campo minado y todavía poco conocido subyacente a las relaciones sociales que nos sostienen como país. Y nos mostró también la fragilidad institucional y lo ajena que dicha institucionalidad puede resultar para un sector importante de nuestros compatriotas.

La coincidencia de aquella violencia con el fracaso político que produjo una hiperinflación extrema quebró la democracia y hundió la economía a lo largo de la década de 1980. Durante los años noventa, encontramos un camino de salida importante, pero, al final, se visibilizó la corrupción que había crecido en la cúpula de muchas instituciones, no solo del Estado, aprovechando la falta de controles y transparencia que caracterizaron al régimen de Alberto Fujimori. En ese contexto y luego del desplome de aquel gobierno, en el mejor y corto momento de la positiva transición democrática encabezada por Valentín Paniagua, pudo ser creada la CVR. La convicción de que era necesario aportar a ese proceso llevó a aceptar las invitaciones a participar en ella a comisionados, a trabajadores y a voluntarios.

Sabíamos que el encargo era duro y nos quedamos cortos en nuestras apreciaciones iniciales. Los hábitos democráticos que fuerzas políticas distintas habían aprendido hasta los años ochenta estaban marcadamente debilitados; lo percibimos frontalmente al momento de entregar el informe.

Repasemos ahora el itinerario del periodo que empieza cuando la CVR culmina y entrega su voluminoso informe. En dos años y medio, el contexto político y las correlaciones de poder no eran ya las mismas del momento de la creación de la Comisión. Como sabemos, el informe contenía denuncias formalmente presentadas y material para avanzar en centenares de otras, así como propuestas de reparaciones individuales y colectivas. Finalmente, se incluyeron propuestas de reformas institucionales para asegurar la continuidad de las líneas de acción ya iniciadas y para abrir el camino a las transformaciones profundas, indispensables para cualquier observador responsable de lo ocurrido en esos cruentos años. La situación social y cultural de muchas regiones y del país como tal tenía mucho que ver con que hubiera estallado esa subversión tan terrorista y violenta, así como esa represión con tantos casos de violaciones de derechos humanos fuera de control. Por eso, los decretos de creación ordenaron hacer las propuestas de reforma social que correspondieran.

Sin embargo, ya en el segundo semestre del año 2003, después de dos años de gobierno del presidente Alejandro Toledo, el ambiente de la política nacional era menos receptivo a esta clase de revisión autocrítica que el mismo Estado había propiciado sobre su comportamiento antisubversivo anterior. Y la misma frialdad se expresó ante la interpelación ética que correspondió hacer a la CVR. Las fuerzas sensibles a la necesidad de tal replanteamiento estaban debilitadas.

En el curso de los 30 meses transcurridos, se habían producido cambios políticos y, sobre todo, reaparecieron y se manifestaron, en instituciones y actores, las debilidades democráticas acumuladas durante el gobierno fujimorista. La idea simplista de que la importancia del triunfo político militar logrado sobre Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) lo justificaba todo se sostuvo otra vez, de modo desafiante, ante la aparición del informe. Los sectores democráticos, con tesis sea liberales o socialistas, eran minoría en el Parlamento y la bancada del gobierno de Alejandro Toledo prefirió no entrar al debate de fondo. La de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) criticó el informe, aunque evitó descalificarlo. En todo caso, la soledad política de la CVR en aquel ámbito parlamentario fue visible.

En realidad, al presentarse el informe, el ciclo político que dura casi hasta hoy, sustentado en el crecimiento económico como la solución principal a todos los problemas del país, se perfilaba ya con toda su fuerza mediática. En ese marco, con la fe

antipolítica en la eficacia tecnocrática, ¿por qué dar tanta importancia a una sublevación terrorista que ya había sido derrotada? Así, por varios años más, los defensores de la CVR tuvimos que batirnos en una posición más bien de defensiva en el terreno propiamente político nacional y de los medios de Lima. Las manifestaciones a favor fueron surgiendo principalmente desde otros espacios diferentes. En aquel plano político, los ex Comisionados y muchas otras voces calificadas hicimos respetar las pruebas y conceptos de los ocho volúmenes del Informe, pero no pudimos impulsar su implementación efectiva. Tuvimos que emplear mucho tiempo en responder las interpretaciones sesgadas y de mala fe, que alcanzaron mucha cobertura.

Es muy importante que la investigación sociológica y política cubra con rigor el curso detallado de aquel tiempo público que, como tal, no ha sido analizado con detalle. Con ese fin, quiero plantear aquí algunas hipótesis producto de un trabajo distinto, pero vinculado, que estoy realizando. Me detendré, en esta ida y vuelta, por un lado, en el proceso de lucha por los derechos humanos —ligados al reclamo de repensar el país que le tocó impulsar a la Comisión— y, por otro, en lo que pasaba en la vida pública alrededor de la CVR, en la política y más allá de ella.

La llamada «política mediática» es un fenómeno complejo que facilita manipular los sentimientos colectivos al dar la información. Dentro de ella, el recurso al término terrorista para generar miedo y luego descalificación absoluta recorre el mundo con mayor fuerza luego del bárbaro ataque a las Torres Gemelas de Nueva York (meses después de la creación de la CVR). La gran prensa mundial se habituó, y trata que su público se habitúe también, a descalificar al acusado de terrorismo de tal modo que la información que ofrece explicaciones más concretas ya no sea considerada necesaria. En nuestro caso, la CVR fue acusada de «defender a los terroristas» por haber constatado que las fuerzas del orden también habían violado gravemente derechos humanos, pese a que, en el mismo documento, responsabilizábamos a Sendero Luminoso como el principal perpetrador de una violencia cruel.

Volviendo al debate que siguió a la entrega del informe, pudimos recoger, por ejemplo, en círculos militares informales, un recelo mayor ante la CVR luego del año 2005 que cuando ella existía y los entrevistó institucionalmente. La imagen de «concesiones al terrorismo» funcionó, la apertura democrática posdictadura había durado muy poco. El país oficial y buena parte de las opiniones públicas no parecían muy interesados en discutir a fondo los desencuentros profundos que arrastramos como sociedad ni el porqué de Sendero Luminoso.

Y, sin embargo, con el correr del tiempo, el que la CVR haya podido echar un poco de luz sobre acontecimientos tan graves, pero escondidos, ha ido revelando su potencialidad de convocatoria creciente y, sobre todo, su coincidencia con un innovador proceso sociocultural plural, de la mayor importancia, a mi juicio, en el Perú.

Se trata de la expansión de una serie de iniciativas que convergen en interesarse por practicar y defender, en los espacios públicos, el respeto mutuo entre todos los peruanos, superando los hábitos discriminatorios y mostrando, así, la maduración de una cultura más abierta al otro o a la otra, distinto a mí, que ya es hoy más independiente de los hábitos oligárquicos, coloniales y autoritarios en medio de los cuales hemos vivido tantísimo tiempo.

Las iniciativas en ese proceso ya no son de la Comisión, que no existe más. Ahora, los actores son múltiples y han cobrado continuidad y autonomía. Ya me había referido a que, al terminar la CVR su trabajo, hubo signos claros de que la posición que descalificaba y rechazaba el informe —presente en la política nacional y en el Congreso y, sobre todo, en varios medios de comunicación limeños— no representaba lo que se sentía y se pensaba en otros lugares del país. Los Comisionados fuimos testigos directos de esa diversidad. Ya en ese momento, aun en espacios resistentes o renuentes al informe, se hicieron presentes y se escucharon voces autorizadas que se arriesgaron al afirmar que era indispensable conocerlo y discutirlo civilizadamente. En sus manifestaciones públicas, las propias Fuerzas Armadas fueron cuidadosas a este respecto. Acción Popular, el Partido Popular Cristiano y el APRA, los partidos de gobierno en esos años de violencia y de excesos represivos habituales, hicieron lo mismo. Sin embargo, el decisivo «ruido mediático» se ocupaba de que esas expresiones de moderación apenas se escucharan. Y la sociedad civil de entonces, en los primeros años posteriores a la entrega del informe, quedó más bien distante, si dejamos de lado a los sectores cuyas posiciones eran ya más definidas en una u otra dirección.

Entonces, lo que paso ahora a describir como una actitud y un proceso socio-cultural innovador es la nueva diversidad de iniciativas autónomas y democráticas favorables a analizar en serio el porqué de la guerra interna. Esa posición estuvo presente, por supuesto, desde el comienzo, y no es gratuito que las encuestas a fines de 2003, en el tiempo del debate más enconado, encontrasen a un país casi dividido a la mitad ante las tesis de la CVR. Pero lo que propongo es que me parece que hoy estamos ante un cambio más sustantivo aun. Una enumeración como la que sigue es seguramente muy incompleta, pero pretende ser indicativa y me parece indispensable. Empezamos por las mismas regiones del Ande y el oriente, donde la guerra estuvo más presente.

Por su debilidad y los riesgos que corrían al denunciar abusos, el mundo de las víctimas no había alcanzado audiencia mayor. Luego del informe, este cuadro cambió, las asociaciones de víctimas se han multiplicado y hacen escuchar sus denuncias con los nombres y las historias de sus seres queridos ante el Poder judicial, las autoridades locales y regionales, las militares y policiales. Y lo que es más importante,

de modo lento, pero efectivo, van logrando triunfos que, aunque sean puntuales, son muy elocuentes. En la masiva presencia andina y amazónica en Lima, la imagen de lo que la gente sufrió injustamente ya no podrá ser suprimida.

En los medios intelectuales y culturales de todo el país, en las universidades y entre sus estudiantes, el mensaje de conocer y discutir lo que pasó ha sido mayoritariamente bien recibido y genera diversas iniciativas de continuidad, así como una serie de trabajos de investigación de primer nivel. Por otra parte, en la sociedad civil organizada, se está haciendo habitual la práctica de firmar pactos ciudadanos para que las autoridades electas cumplan sus promesas y de incluir allí las menciones a acabar con la impunidad y a buscar nuevos términos de relación entre peruanos, como planteaba el informe. También se requiere conocer mejor las formas que va tomando una cultura liberal juvenil plural en sus formas de manifestarse según regiones y estratos sociales, pero que rechaza activamente toda forma de discriminación y de imposición de las ideas. Aquí nos topamos con un fenómeno más amplio que el debate sobre el conflicto armado interno, pero, por eso mismo, relevante.

Un aspecto central a destacar es lo que ha pasado en el mundo del arte y la cultura. El acceso a la información sobre lo sucedido durante la guerra interna se ha convertido en una fuente inagotable de inspiración para ahondar sobre qué implica vivir en un Perú con un pasado tan opresivo, casi normalizado por centurias. El estallido de esa guerra se convierte en un síntoma a examinar para reconocernos mejor a nosotros mismos a través de realidades tan cotidianas como invisibilizadas. En las historias que nos cuentan el cine y el teatro, la novela y la pintura, a partir de lo que pasó, podemos descubrir mejor el porqué de nuestros propios temores y deseos. Las formas en que la vida humana en ese Perú ignorado marca la existencia de todos y redefine nuestras imágenes de futuro está siendo vivida y pensada a una escala que muchos no imaginábamos posible. Sobre todo cuando la política está tan lejana a todo esto y cuando los medios nos repiten ideas y, sobre todo, imágenes que nada tienen que ver con esta parte de nuestra historia: que al Perú «le va ya muy bien», y que está —o estaba— ya «a punto a entrar al “primer mundo”».

Salomón Lerner insistía en que el mensaje de la Comisión era un mensaje ético y destacaba que la respuesta —cuando se conocen directamente miles de dramas con sufrimientos injustos y luego impunidad y abandono— solo puede ser la identificación activa con esos compatriotas. Pues bien, ha sido en el mundo del arte donde mejor se ha expresado y difundido esta clase de actitud. Es ante esas obras artísticas, en medio de ellas, que miles de peruanos han experimentado esa empatía con ese otro, con frecuencia tan distinto o distinta a ellos y a ellas. Esta es la premisa, sin la cual, la identidad conciudadana, el respeto y la amistad no serían posibles.

Otra fuente de compromiso con el sentir y pensar al Perú de otras maneras vino, en este caso desde el comienzo del conflicto mismo, desde experiencias confesionales y religiosas. La cantidad de personas que desde esta opción se quedaron en los lugares peligrosos y, en varios casos, fueron asesinadas por eso y que son fuente de memoria y de solidaridad es impresionante.

Finalmente, nada de lo que el informe de la Comisión haya logrado hubiese sido posible sin el esfuerzo de los movimientos de derechos humanos, que además la precedieron y propiciaron. Ellos y los periodistas comprometidos con esta causa, en medio de la violencia misma, registraron los hechos con rigor y sostuvieron, en la medida en que les fue posible, a las víctimas y a sus exigencias de justicia, también, a veces, a costa de sus propias vidas.

Debido a la breve extensión del presente texto, recurrí a esta enumeración aunque, como ya dije, resulte riesgosa por las omisiones y la generalidad a las que está sujeta. Pero creo que contiene elementos suficientes para sostener la hipótesis que señalé: somos testigos de un proceso o procesos diversos, pero coincidentes, de un cambio cultural en curso. Sin duda, ese cambio no está consolidado y debe alternar con pensamientos colectivos distintos y contradictorios, pero es un cambio abierto muy valioso que debemos saber cuidar e impulsar. Insisto en que la referencia a la coincidencia con el informe de la CVR no es ya lo central. Desde un tiempo ya socialmente distinto, estamos ante prácticas radicalmente alternativas a la guerra y a la impunidad.

Este proceso, que dura hasta hoy, continúa cuando el rechazo agresivo al informe de la CVR ha atenuado en el campo de la política mediática. Desde hace unos pocos años, también ha disminuido la satanización de la CVR en el terreno político, porque en él predominan ya otros temas. Pero hoy, mirando a la sociedad civil, parece ser ya muy fuerte la percepción de que la guerra interna no ocurrió porque unos terroristas enfermos, venidos no se sabe de dónde, la impulsaron. Hay más conciencia de que el olvido de nuestros pueblos originarios del Ande y del oriente es un rasgo decisivo en la vida humana en estos territorios desde hace cinco siglos. La importancia de ese olvido se registra todavía en las estadísticas y en diversos datos sobre desigualdades críticas que incluso aumentan en dimensiones diversas de la vida social. Pues bien, la base del diagnóstico que la CVR formulara estuvo en esta comprobación: en señalar la relación, por supuesto, compleja, si se quiere indirecta, pero decisiva, que este contexto social tuvo en la guerra interna que vivimos. Por ello sería muy saludable que la gran mayoría de peruanos y peruanas lo reconociésemos cada vez más.

2.

Al constatar lo dicho en las últimas páginas, siento la gratificación de poder ver estos logros de continuidad en un proceso tan aleatorio: se trata nada menos que de procurar encuentros de escucha mutua sobre los restos recientes de la violencia fratricida. Por el momento solo pueden ser continuidades frágiles, pues van cuesta arriba, buscando lograr la gran ruptura con los hábitos de violencia y de invisibilización respecto a nuestras poblaciones originarias. Pero son continuidades que ocurren sobre una reacción de tensión y desconfianza, que han logrado superar, y ya enlazan a generaciones distintas, a las que vivieron los hechos y a las que no. La mayoría de peruanos concordaría hoy con la imagen de que el Perú es un país complejo, desigual, cuyos problemas no pueden resolverse solo como consecuencia del crecimiento económico. Este no es un logro pequeño. La idea de una brecha y una gran deuda interna pendiente se ha abierto camino. Ojalá los hechos sociales y políticos próximos ratifiquen que un cambio cultural de esta naturaleza continúa avanzando.

Los estudios actuales sobre las etapas comunes en los procesos posteriores a comisiones de la verdad confirman que traer paz y confianza mutua donde hubo guerra y enfrentamiento supone un tiempo largo con etapas distintas, con avances y retrocesos. Las comisiones son solo un punto de partida que puede proyectar objetivos de largo aliento, pero obviamente ellas mismas no pueden realizarlos. Existe en el mundo, bajo el concepto de justicia transicional, todo un campo de trabajo práctico e intelectual sobre estas materias.

Quizás lo más importante en el caso peruano es que se haya podido pronunciar con toda fuerza la necesidad de romper las discriminaciones seculares, y convocar a hacerlo como una exigencia perentoria, sabiendo que se trataba de empezar un camino y no de alcanzar solo un objetivo inmediato. Es aquí donde el rol de Salomón Lerner como presidente de la Comisión fue decisivo y es de un valor inestimable. He organizado la materia central de esta parte en cinco comentarios a actos e ideas de Salomón. En cuatro de ellos utilizo citas del *Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* pronunciado por Lerner en la ceremonia de entrega del Informe final al presidente Alejandro Toledo en palacio de gobierno. Comencemos (2003).

«Este tiempo de vergüenza nacional ha de ser interpretado por tanto igualmente como un tiempo de verdad», dijo Lerner en aquel discurso, y agregó, poco después, «las raíces de nuestra preocupación por la verdad, así como las expectativas que tenemos de su descubrimiento, ponen de manifiesto la dimensión estrictamente moral de esta empresa». En esta última frase está resumido, para mí, el sentido fundamental de la misión de la CVR tal como nuestro presidente la comprendió y practicó.

Los análisis sobre la Comisión deben tomarlo muy en cuenta. Se trataba, mirando el futuro, de una tarea de docencia moral. Vuelvo a las palabras siguientes de Lerner ese día para cerrar este primer comentario. «Hemos buscado comprometer a la nación entera en las actividades de escucha e investigación de lo ocurrido para que entre todos los peruanos reconozcamos la verdad».

La imagen que tengo de Salomón Lerner en la CVR es la de un real presidente. Es decir, él supo asumir el liderazgo que se le había encomendado y, al mismo tiempo, ser muy atento a las opiniones y al sentir de los otros Comisionados. Y quizás la clave de ese liderazgo que todos le reconocimos estuvo en esa muy fuerte convicción en que la Comisión tenía una función moral frente al país, en la que no podía fallar y por la cual nada se podía transar o negociar. De nuestra consistencia con ese compromiso moral dependería que cumpliéramos bien los otros encargos específicos. Él se erigió, desde el comienzo, como el garante de este compromiso grupal que felizmente llegó a buen término con el respaldo de todos los Comisionados.

Sigo comentando el rol de nuestro presidente y citando este mismo discurso. En segundo lugar, quisiera pasar a una nota más personal y profesional que dice mucho acerca de la real importancia de la filosofía en la identidad de Salomón Lerner Febres. En la primera mención, copio una referencia a la tragedia griega, evocada por él, en alusión al dolor del pueblo de Ayacucho y del Perú. «No podemos permanecer indiferentes frente a una verdad de esta naturaleza. “Porque sufrimos —expresa Sófocles en el corazón de la tragedia— reconocemos que hemos obrado mal”. Se trata en efecto de un sufrimiento humano producido deliberadamente por obra de la voluntad. No estamos ante una fatalidad como podría ser el caso de una desgracia natural» (2003). Y esta cita ratificaba una anterior: «Frente a la desmesura por la cual los hombres olvidaban lo divino, incurriendo en la *hybris*, la soberbia que endiosa, nació la exigencia ética del recuerdo, de no-olvidar qué somos los mortales en lo abierto del mundo. Es así que impera la justicia acordando a cada cual su lugar». Al releer estas palabras, recuerdo de inmediato la costumbre de Salomón Lerner de reunirse con sus amigos filósofos de la PUCP con muchísima frecuencia para compartir y discutir la marcha cotidiana de su trabajo. Imagino la función que tenían esas reuniones: alimentar las miradas de conjunto y el gran norte moral de la misión de la CVR que había que mantener. Contraponer siempre la mentira, el dolor y el delito que se comprobaban con la verdad, el diálogo y la justicia que era necesario restaurar.

Creo que, de este modo, Salomón cultivó, en él mismo y en todos los Comisionados, colaboradores y voluntarios, el espíritu de un compromiso vital con esta clase de tarea histórica que correspondía a la CVR y que hace tanta falta en el Perú. Por eso es que resalté el valor de los avances que han tenido lugar hasta ahora y que he descrito en la

primera parte del artículo. También el tono tan radical de sus discursos y, en particular, de aquel de la entrega del informe. Esta radicalidad se sostuvo, así, en una práctica cotidiana, coherente también institucionalmente, dentro de la cual, Salomón Lerner supo poner su saber y toda su fuerza personal.

Paso a continuación a un tercer comentario. En el discurso de entrega Lerner se refiere al tema de la reconciliación y destaca el sentido que le dimos en un formato muy neto que creo no es suficientemente conocido. Acercándose ya a la parte final del discurso, cuando se debe hablar no solo de lo que pasó y de cómo repararlo, sino de mirar al futuro, al final de esta tragedia, Lerner anuncia el cambio de tema con la frase: «Así pues nuestro tiempo es de vergüenza, de verdad y de justicia, pero también lo es de reconciliación». Como veremos, la reconciliación dependerá justamente de que nos atrevamos a asumir el cambio histórico de fondo que sigue pendiente. Entonces, describe dos actitudes típicas frente al tema: la del fatalismo ante lo que se afirma imposible y la del sarcasmo ante «un escenario que se considera [como] ajeno que pudiera ser objeto de burla». En este sentido, afirmó Lerner en el discurso lo siguiente:

En la hora presente debemos superar la actitud del espectador que sucumbe, avergonzado, ante las tentaciones del fatalismo o del sarcasmo y adoptar la actitud del agente que es capaz de hallar en la propia historia las fuerzas morales para la necesaria recuperación de la nación. Es el sentido ético de la responsabilidad el que puede permitirnos asumir esperanzadamente nuestra identidad mellada.

Lerner aclara esta idea aludiendo al parecido del momento presente con aquel que sucedió a la guerra con Chile, el de la llamada «generación del novecientos» y su insistencia en «la imperiosa necesidad de comprendernos». Lerner recalcó que eso es lo que hacía falta para afrontar «la cuestión de la reconciliación futura. Como en el caso de los debates del siglo pasado, también ahora la experiencia vivida puede convertirse en una oportunidad para imaginar la transformación ética de la sociedad».

Es decir, reconciliarse es cambiar juntos una historia basada en la supremacía de unos peruanos sobre otros. Ese cambio concreto hacia la justicia, sin duda exigente, surge, pues, como la condición de una vida humana de mejor calidad para todos, no desde una ideología, sino desde un análisis histórico serio. Se trata, sin duda, de una opción de alto contenido político, pero no basada en un cálculo de poder en función de una candidatura o de cubrir un espacio electoral vacío, por legítimos que esos recursos sean. La fuente histórica del argumento se confirma con la comparación con la conmoción nacional luego de la guerra con Chile. Y, al final, es la opción ética la que remite a este compromiso histórico-político.

Mi cuarto comentario no se apoya en una cita, sino en una experiencia mía como Comisionado. Durante el tiempo en que trabajé en la CVR fui testigo de la capacidad que Salomón mostró para comunicarse horizontal y respetuosamente con las personas que nos buscaron, especialmente las que lo hicieron como víctimas. No era ese un rol fácil para él, ni para nadie. Las audiencias públicas, muy centrales para la comunicación abierta de nuestro trabajo, dieron el ejemplo más visible de esta capacidad. Pero mi punto es que fue muy importante que el presidente supiera expresar, a la vez, acogida cálida, respeto y una cierta solemnidad. Lo que admiré fue la espontaneidad y sencillez con que Lerner sintetizó esas actitudes. Creo que ellas surgieron de esa coherencia interna que vivía y que supo trabajar con atención. Más de una vez, en esos momentos, pensé en las simpatías filosóficas de Salomón, tan admirador de Hannah Arendt y, por tanto, de separar conceptualmente la violencia de la política, cuyo sentido genuino es surgir del diálogo libre que las personas realizan en el espacio público. Pues bien, creo que Salomón logró, como quería, que la Comisión fuese un actor de veras libre en el espacio público peruano y, como presidente, supo comprometer e involucrar su sensibilidad humana entera para cumplir su misión lo mejor posible.

Regreso al discurso de entrega para comentar las ideas de una última cita. Hacia el final del discurso, se dirigió personalmente al presidente de la República y le dijo lo siguiente:

Asumir las obligaciones morales que emanan de este informe [y las enumera] es tarea de un estadista, es decir, de un hombre o una mujer empeñado en gobernar para mejorar el futuro de sus ciudadanos. Al hacer a usted, señor presidente, depositario de este informe, confiamos en dejarlo en buenas manos. No hacemos, en todo caso, otra cosa que devolver al Estado, ya debidamente cumplido, el honroso encargo que se nos confió.

Las ideas y las palabras son muy precisas. Otra vez, la fuerza del informe está en su contenido: exponer obligaciones morales bien fundadas. Además, el político debe ser un estadista que gobierna para mejorar el futuro de sus ciudadanos. En tercer lugar, el presidente no será el dueño del informe, sino su depositario, porque el valor del documento está en el contenido de 17 000 testimonios y de un trabajo encargado por dos decretos que se han cumplido. No encontramos ninguna concesión al halago, ni siquiera como una forma de cortesía. Hay sí respeto explícito a la investidura democrática del presidente de la República. Lo que sí recalcó Salomón Lerner con orgullo a lo largo del discurso fue la trascendencia del informe y, por tanto, la de ese día. Terminó por eso así: «La historia que aquí se cuenta habla de nosotros, *de lo que fuimos y de lo que debemos dejar de ser*. Esta historia habla de nuestras tareas. Esta historia comienza hoy».

Sé que muchos comentarios han registrado la fuerza, que llamaría interpeladora y existencial, que solían tener los principales discursos de Salomón Lerner. Ese tono expresó la alerta permanente en que transcurrió nuestra labor. Sabíamos que el tiempo no iba a alcanzar para dar cuenta de toda la información que recibimos y que aspectos de verdad podrían quedarse sin recoger y así fue. Pero hicimos, cada día, nuestro mejor esfuerzo.

Para la CVR, fue excelente que Salomón Lerner Febres haya sido su presidente. Los rasgos de esta guerra interna y del Perú como sociedad difícilmente podrían haber sido más complejos y, sin embargo, logramos, con él, articular bien tres grandes recursos. Primero, fue posible combinar la recepción de miles de casos diferentes en un esquema organizativo de análisis y de presentación bastante ordenado y limpio. Segundo, nos brindó la audacia para atrevernos a ofrecer una mirada histórica de conjunto que, ante causas tan profundas, no renunciara a ofrecer pistas para una transformación de futuro también muy de fondo. Tercero, fue un recurso fundamental la energía moral que Salomón Lerner no solo supo expresar en sus discursos, sino sostener en la dirección cotidiana del trabajo de un colectivo muy numeroso, laborando en distintos lugares del país.

BIBLIOGRAFÍA

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Degregori, Carlos Iván (1989). *Sendero Luminoso. Parte I. Los hondos y mortales desencuentros. Parte II. Lucha armada y utopía autoritaria*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván y otros (eds.) (2012). *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Volumen 1. Lima: IEP.
- Lerner Febres, Salomón (2003). *Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima, 28 de agosto http://www.cverdad.org.pe/informacion/discursos/en_ceremonias05.php

IMPORTANCIA DEL TESTIMONIO ORAL EN LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

Sofía Macher, miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación

1. EL INICIO

En 1983, un grupo de mujeres quechuas en Ayacucho decidió organizarse para reclamar al Estado por el paradero de sus familiares, los cuales habían sido detenidos y luego desaparecidos. Crearon, así, la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). De eso hace ya más de 30 años. Ellas siguen organizadas hasta el día de hoy luchando por lo mismo.

Antes de asociarse, acudían diariamente a la puerta del cuartel de Los Cabitos, en Huamanga, para preguntar por sus familiares. Estos habían sido detenidos por los militares, muchos de ellos llevados de sus casas en el medio de la noche. Sin embargo, en el cuartel se les negaba de manera sistemática que dicha detención se hubiera producido y, en algunos otros casos, respondían que ya los habían liberado. Las mujeres no tenían forma de documentar sus denuncias ante la fiscalía porque, la mayoría de las veces, los únicos testigos de estas detenciones eran los propios familiares. Además, muchas de ellas no hablaban castellano y hacían grandes esfuerzos para que los fiscales las entendieran.

El cuartel y la fiscalía eran sitios de encuentro en los que se enfrentaban cotidianamente a un Estado ajeno y hostil. Pero no eran los únicos lugares que cumplían dicha función: lo eran también aquellos lugares conocidos como «los botaderos de cadáveres». Lugares que recorrían tratando de encontrar a sus familiares. Las mujeres eran amenazadas constantemente por los militares. Les decían que las matarían si seguían yendo a reclamar, pero ellas no tenían miedo. Mucho más fuerte era la angustia por encontrar a sus seres queridos. Seguían agrupándose en las puertas del cuartel, pidiendo información sobre el paradero de sus familiares.

En un primer momento tan solo recibieron el apoyo de la alcaldesa de Huamanga, Leonor Zamora¹. Ella las convocó y les brindó un espacio en la alcaldía para que pudieran coordinar. Incluso les instaló un parlante, para que pudieran denunciar la desaparición de sus familiares (ANFASEP, 2007). Esto significó una abierta confrontación al estado de emergencia, el cual prohibía todo tipo de reuniones.

En esos años, el discurso de las señoras consistía en la denuncia de la desaparición de sus familiares. Relataban los detalles de la detención y exigían que les sean devueltos con vida. Durante los años ochenta, el Perú llegó a ser el país con más casos de desaparecidos del mundo, de acuerdo con las estadísticas de las Naciones Unidas. Sin embargo, sus denuncias y los casos de las personas que fueron detenidas y luego desaparecidas fueron silenciados. Lo mismo ocurrió cuando los organismos de derechos humanos de nuestro país, que surgieron durante esa década, e internacionales (como Amnistía Internacional) empezaron a documentar con nombres y apellidos los casos de las personas que habían sido detenidas y luego desaparecidas.

Como toda respuesta a estas exigencias, los gobiernos de turno, en su afán por imponer una historia oficial del conflicto, siempre negaron estos casos. Incluso, lograron que la mayoría de personas en nuestra sociedad aceptara como cierta la historia oficial, dejando invisibles las demandas de ANFASEP. Pero las señoras de ANFASEP, con el apoyo de los organismos de derechos humanos, siguieron marchando cada año por la plaza de armas de Huamanga y en ocasiones también en la ciudad de Lima, exigiendo la devolución de sus familiares vivos. Asimismo, y se siguieron presentando denuncias al Ministerio Público y al Congreso.

Algunas investigaciones fueron iniciadas por el Congreso, como en los casos de Accomarca, Cayara, El Frontón; y, más adelante, la matanza de Barrios Altos, en la que se logró el inicio de un proceso judicial. Sin embargo, este último fue rápidamente cancelado con la imposición de una ley de Amnistía², dada por el Congreso durante el gobierno de Fujimori, en el año 1995. Se llegó entonces al extremo de prohibir investigar cualquier hecho relacionado con la lucha antiterrorista, pretendiendo cerrar cualquier aspiración de justicia y verdad de los familiares de los desaparecidos. Se impuso la historia oficial y hegemónica del conflicto armado interno, pero los silencios impuestos por el Estado no lograron borrar las memorias de los familiares de los detenidos-desaparecidos, que se mantuvieron como memorias ocultas, sin significación.

¹ Leonor Zamora alcaldesa de Huamanga (1983–1986). Asesinada el 21 diciembre del año 1991. Fue acusada de ser militante de Sendero Luminoso. Se inició un proceso contra el agente «Carrión» del Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE), como responsable del asesinato. Luego, la Sala Penal Nacional lo absolvió.

² El 14 de junio de 1995 se promulga la Ley de Amnistía y se ordena al Poder Judicial cerrar el caso Cantuta.

Sin embargo, como lo estudió LaCapra (2007, capítulo 6) con las víctimas del Holocausto, los recuerdos permanecen en las memorias y se siguen reproduciendo; y pueden seguir transmitiéndose por generaciones. Estas memorias permanecen intactas, esperando su momento para salir. Como dice Jelin (2001), estas memorias reprimidas surgen en momentos de crisis y rompen con la hegemonía impuesta. Así ocurrió en el caso peruano, con la caída del fujimorato y el inicio de la transición democrática.

En la lucha iniciada por las señoras de ANFASEP, debemos ser capaces de reconocer la agencia desplegada, entendiendo la agencia como el proceso en el cual las personas tienen la capacidad de sortear obstáculos, tomar decisiones propias y proyectarse en su acción. Sen (2000) utiliza el concepto de «libertad» para referirse a esta agencia de libertad de acción y de decisión frente a las oportunidades reales que tienen los individuos. El concepto de agencia nos permite ver a las mujeres de ANFASEP, durante décadas, resistiendo, enfrentando el silencio oficial, preservando su memoria y encarando la invisibilidad. Ellas optaron por esta forma de continuar con sus vidas, muchas veces haciéndose cargo de sus familias ellas solas. El hecho de que fuesen víctimas no las convirtió en personas sin capacidad de agencia.

2. LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

La creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) del Perú tiene sus orígenes en la persistencia y el coraje de estas mujeres. Casi 20 años después de que sus familiares fueran desaparecidos, el Estado peruano, durante el gobierno de transición, decidió que lo ocurrido a todas ellas era un asunto de interés público y debía escucharse, investigarse y ser documentado para cumplir con las reparaciones e impartir justicia. Se dijo, al menos en el decreto supremo de creación de la CVR, que la reconciliación nacional exigía la atención a estas víctimas.

Dicho decreto supremo señaló en sus considerandos «que, un Estado y sociedad democráticos deben enfrentar el pasado con firmeza y sin ánimo de venganza, esclareciendo todos los hechos reñidos con las libertades y postulados democráticos [...] creando condiciones necesarias para la reconciliación nacional fundada en la justicia» (Presidencia del Consejo de Ministros del Perú, 2001). El decreto estableció como primer objetivo de la CVR «[a]nalizar las condiciones políticas, sociales y culturales, así como los comportamientos que, desde la sociedad y las instituciones del Estado, contribuyeron a la trágica situación de violencia por la que atravesó el Perú»; y le encargó a la CVR (en el artículo 2), «contribuir al esclarecimiento por los órganos jurisdiccionales respectivos, cuando corresponda, de los crímenes y violaciones de los derechos humanos por obra de las organizaciones terroristas o de algunos agentes

del Estado, procurando determinar el paradero y situación de las víctimas, e identificar, en la medida de lo posible, las presuntas responsabilidades».

No fue un encargo para realizar un recuento cronológico de los eventos del conflicto vivido durante el periodo de 1980-2000. A la CVR se le encargó revisar y explicar ese pasado para que pudiera ser conocido y asumido por la sociedad de modo tal que fuese posible sacar lecciones, enmendar y facilitar la reconciliación.

La CVR le asignó a los testimonios de las víctimas una importancia central y definió el concepto de verdad con el que trabajaría del siguiente modo: «el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato» (2003, tomo 1, p. 41). Con esta definición, la CVR sentó posición por «el dolor y el sufrimiento de muchísimos compatriotas». Así, la CVR se comprometió en un proceso que trascendía la investigación académica. Impulsó un proceso social, un proceso abierto que pudiera envolver al conjunto de la sociedad y crear un espacio público para las memorias de las víctimas, que hasta ese momento permanecían ocultas.

Se planteó, así, llegar a la mayor cantidad de víctimas posible, para tomar sus testimonios en el breve plazo asignado por su mandato³. Este trabajo para reunir las memorias de las víctimas se formalizó en el manual para entrevistadores. En él se establece la metodología para recoger los testimonios: «La entrevista tiene dos dimensiones. La primera es una dimensión dignificadora y reparadora debido a que el declarante comparte con una persona, representante de una institución oficial, aquellos problemas que en ocasiones no ha podido contar a nadie más. La entrevista se convierte así en un espacio de escucha, de reconocimiento y de solidaridad con el dolor del declarante»⁴. La segunda dimensión de la entrevista es la que hace referencia a la información sobre casos de crímenes y violaciones de derechos humanos, para los que se aplicó un cuestionario.

En 11 meses efectivos de trabajo de campo, la CVR recibió a casi 20 mil personas que se acercaron a dar su testimonio. Pudieron ser muchas más, pero los plazos señalados a la CVR nos obligaron a cerrar las oficinas. Muchas personas siguieron acudiendo a las oficinas queriendo dar su testimonio, pero no se las pudo atender. De hecho, tampoco fue posible procesar el conjunto de los testimonios. La cantidad recibida excedió las posibilidades del equipo de trabajo de la Comisión.

³ La CVR recibió casi 18 mil testimonios de esta manera individual, en privado

⁴ Tomado del manual para el desarrollo de las entrevistas preparado para la CVR (Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos. Defensoría del Pueblo).

Es posible afirmar que fue muy importante que este espacio se abriera. Muchísimas personas tenían la necesidad de contar lo que les había sucedido. Fueron personas que se acercaron de manera voluntaria, que querían que sus historias fueran conocidas. Todas tomaron la decisión de acercarse a la CVR porque encontraron en ella una oportunidad de presentar su versión de lo sucedido. En este sentido, las audiencias públicas también actuaron como un «disparador» (solo 400 de esos testimonios se recibieron en audiencias públicas) que animó a otras personas a acudir a la CVR a contar sus historias y configurar una versión diferente de la violencia política, que hasta entonces permanecía oculta para la mayoría de la sociedad. Después de cada audiencia pública, las oficinas recibían a cientos de personas.

La CVR creó una plataforma común para estas memorias. Como la define Pollak (1989), se trató de un «encuadramiento de la memoria» que proporcionó los términos de referencia para la elaboración de los testimonios. Algunos identifican esta plataforma común o encuadramiento con la construcción de una memoria colectiva, porque permite una identidad individual y también de grupo. Este encuadramiento se da en contextos particulares: puede tener el propósito de mantener las fronteras sociales, pero también el de modificarlas. Estos procesos reinterpretan constantemente el pasado en función de los intereses del presente y del futuro. En este caso, la CVR reescribió la historia del conflicto desde el marco de las víctimas.

Cuando se invitó a las personas que habían sufrido una violación de sus derechos humanos a que narren su historia, se abrió ese espacio, creando un «grupo» dentro de la sociedad que compartía las mismas experiencias; y se le dio la legitimidad social que antes no tuvo. Antes, el ser víctima era también el estigma de ser (probablemente) terrorista. Ello fue beneficioso para las personas que habían permanecido en silencio y que encontraron, al acercarse a dar sus testimonios, a muchas otras personas que habían pasado por lo mismo. En las audiencias públicas de la CVR también sucedió que quienes prestaron testimonio se convirtieron en intermediarios entre las víctimas y el resto de la sociedad. Emergieron como un sujeto político (Ulfe, 2006), aunque este surgimiento haya sido pasajero, ya que, terminadas las audiencias públicas de la CVR, estos agentes volvieron nuevamente al anonimato social.

Podemos encontrar evidencias de esta conciencia política de representar a «otros» en las entrevistas que realizó la propia CVR a personas que habían dado su testimonio (2003, anexo 3, p. 3). Varias de ellas señalaron que habían sentido una gran tensión por la responsabilidad de que su relato reflejara adecuadamente lo sucedido en la comunidad. De alguna manera dejaba de ser un relato individual y pasaba a ser parte de la historia de su comunidad.

En el caso específico de los testimonios que recogen las comisiones de la verdad, Bonder señala que en muchas partes del mundo ellos han significado un aporte a la narrativa histórica de esos países y han contribuido a democratizar los espacios públicos al integrar a sectores de la sociedad sin poder, antes silenciados (2009).

Las comisiones de la verdad en el mundo vienen desarrollando una «cultura de memoria», que está ligada a las historias específicas de comunidades afectadas por un conflicto.

Es así que mientras que los residuos de meta-narrativas míticas, de historias de los victoriosos y los «grandes» monumentos auto-referenciales —que durante el siglo XIX han servido para legitimar las Naciones–Estados— están presentes en culturas locales y globales, estas culturas se ven «infiltradas» por memorias «reprimidas» (locales o grupales), subvertidas por micro-historias «olvidadas»; por aquellos que prestan testimonio a los traumas personales e históricos, y por la transformación de los monumentos en «monumentos otros» (2009, p. 11).

La CVR en el Perú también jugó un papel democratizador de la sociedad, abriendo un espacio público que incorporó a la narrativa nacional del conflicto armado lo sucedido a las comunidades indígenas. Casi todos los testimoniantes que aparecieron en la esfera pública de las audiencias presentaron exigencias al Estado que, aunque tuvieran características particulares, compartieron la demanda de participar como iguales en la vida social.

Eso no es extraño. Sin embargo, las necesidades de reconocimiento no son iguales en todas las personas o grupos. Lo necesario para este reconocimiento depende de los contextos, depende de la naturaleza de los obstáculos que cada sociedad enfrenta en relación con una participación igualitaria. Según Fraser (1998), el reconocimiento debe ser guiado por la intención práctica de superar la injusticia, y para ello se requiere de la identificación de las jerarquías de valores negativos e injustos (la discriminación, el racismo, etcétera), que solo se podrá satisfacer cuando se integren los enfoques económicos y sociales redistributivos con el reconocimiento.

En los testimonios orales recibidos por la CVR se encuentran estas dos dimensiones: exigencia de reconocimiento y exigencia de redistribución. Los testimoniantes buscaron el reconocimiento de sus vivencias, de la desprotección en la que los dejó el Estado; y exigieron que se haga justicia y se sancione a los responsables. Pero, también, pidieron al Estado que atienda sus problemas de educación, de salud y de trabajo; hablaron de la situación de pobreza en la que se encontraban y en la que los sumieron los dramas que padecieron.

La señora Nemesia Bautista, por ejemplo, hizo referencia a las necesidades actuales de sus hijos.

[...] mis dos hijos mayores no pudieron estudiar, teníamos mucha dificultad, no podían estudiar [...] Señores de la Comisión de la Verdad, por favor les pido ayuda, nuestra voz, por favor háganlo llegar a donde sea [...] De todos modos, en la chacra, trabajando en la chacra, he educado a mis hijos, han sacado su título pero ni siquiera les dan trabajo. Mi hija se llama Nery Huahua Bautista, pero ni siquiera consigue trabajo. Todos los que tienen dinero nomás encuentra trabajo. Mi hijo varón es titulado Luis Huahua Bautista, es titulado, pero, no consigue trabajo. De todas formas le he curado, le hecho crecer. Yo les pido que por favor me ayuden y esto es todo lo que les digo (Testimonio de la señora Nemesia Bautista dado a la CVR en la audiencia pública con el tema Mujer, 2002).

La CVR dio pie, durante su mandato, al surgimiento de más de 200 organizaciones de víctimas; y, luego, a la creación de lugares de memoria que ahora recuerdan estas historias y ocupan un espacio público, como son «El Ojo que Lloro» en Lima, el Museo de ANFASEP en Ayacucho y otros de iniciativa estatal como Yuyanapaq (en el Museo de la Nación), los Lugares de la Memoria en Junín, Huancavelica y Lima. Y, más recientemente, ANFASEP logró reconvertir la Hoyada —donde se encuentra el horno en que fueron cremados muchos de los detenidos en el cuartel de Los Cabitos— en un santuario.

Los testimonios constituyen el aporte más significativo de la CVR. Actualmente, forman parte del acervo documentario entregado a la Defensoría del Pueblo y se encuentran a disposición del público.

3. LOS TESTIMONIOS ORALES

Varios autores en nuestro país consideran el testimonio oral como una fuente histórica, por ser orales la mayoría de nuestras culturas. Alva Mendo (2003) señala a los testimonios orales como una veta en la literatura andina y en las ciencias sociales. Estas narrativas, contadas en primera persona, han sido usadas por las ciencias sociales en nuestro país y dan luces para entender muchos problemas. La narrativa que se expresa en testimonios orales tiene la característica de ser contada en primera persona gramatical. Para Beverley (1987), el narrador es protagonista o testigo de su propio relato. Esta narrativa, agrega dicho autor, suele ser una vivencia fuerte que se tiene la necesidad de contar porque surge de alguna experiencia de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, etcétera. Y en el caso de mujeres, hay que agregar a la lista el ser mujer.

Analizando algunos testimonios de mujeres quechuas que fueron presentados en audiencias públicas, claramente se puede notar como estas mujeres organizaron su narración desde sus roles, algunas como madres de familia y otras como dirigentes campesinas. La señora Nemesia Bautista narra lo que tuvo que vivir al escapar de su comunidad y salvar a sus hijos:

Señores yo creo que así me pase años, así me pase días contando lo que he sufrido no podría terminar. Me fui a Huamanga porque no tenía nada, y le hice ropa a mis hijos, de maguey hice pitas y los tape con ellos, me preste una tiella, una manta y vine. Mis dos hijos varones se enfermaron. Entonces el doctor me dijo, me preguntó porque lo había hecho enfermar tanto, porque no los había alimentado bien, el doctor estaba muy enojado. Entonces le conté que durante un mes no habían comido, entonces le pedí al doctor que por favor me los cure a mis hijos. Ese doctor le curó a mis hijos, en el hospital se quedaron dos meses. [...] yo no encontraba ningún apoyo; tenía mucho miedo de decir, pero ahora gracias a la Comisión de la Verdad, puedo decir unas cuantas palabras (Testimonio de la señora Nemesia Bautista dado a la CVR en la audiencia pública con el tema Mujer, 2002).

La señora Olga Canales relata cómo los traumas del pasado siguen presentes y explica la desolación en la que vivían:

Señores comisionados: que ellos han sufrido así como nosotros hemos sufrido mucha violencia, mucha tristeza. Una pena para nosotros que no podemos olvidarnos, que no podemos tranquilizarnos. Siempre al momento de recordar tenemos una trauma. Parece que las cosas ya puede pasar de nuevamente. Eso siempre yo lo tengo presente, las cosas que yo he vivido, que yo he pasado, señores. [...] nosotros teníamos miedo, terror hasta de hablar, de decir a alguien, contarle toda la verdad [...] Y vale la verdad decir. Para que nos escuchen lo que han sufrido, lo que han pasado los señores. [...] Y gracias a Dios que esta institución se ha formado, que están investigando, que se llama la Comisión de la Verdad, para todos nosotros. Así para decir a muchas personas que ellos puedan venir también a dar su testimonio, a decirlo (Testimonio de la señora Olga Canales dado a la CVR en la audiencia pública de Huancavelica, 2002).

Estos discursos se elaboran sobre la base de la experiencia que es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compartible. Es la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan materializar estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, vehículos de la memoria. En nuestro caso, el vehículo fue el testimonio oral.

No se trata de meras descripciones de hechos. Los relatos «actúan» los hechos, los ponen en escena y al hacerlo construyen significaciones sociales (Tubino, 2003). Son relatos identitarios, producen actitudes y juicios morales justificatorios o condenatorios. Por ejemplo, Marina Janampa se distingue de otros y define su propia identidad, que es la misma de sus hermanos campesinos, reafirmando el orgullo de su origen:

Entonces, otra pregunta me hicieron. Habla, habla, yo sé que ese grupo te han autoeducado, te han preparado; habla me dice, entonces en ningún momento ninguna persona me los ha autoeducado, mi educación, mi formación, a pesar que mis padres era pobres, campesinos humildes pobres; mi madre ha sido lavandero, pero me los ha educado, me los ha formado como debe ser, y esa formación, esa conducta, me sirve en estos momentos (Testimonio de la señora Marina Janampa presentado a la CVR en la audiencia pública con el tema Mujer, 2002).

Los testimonios implican en sus narraciones a otras personas que fueron parte del mismo evento, se convierten en representaciones de otras personas y nos permiten conocer la dinámica social oculta en la que se desarrollan sus vidas.

Gonzalo Portocarrero reflexiona sobre estos testimonios y dice:

De súbito, la vida de la gente queda atrapada en una dinámica social de la que no puede escapar. Lo social no es un trasfondo lejano, decorativo; está en el centro mismo [...] cada testimonio, puede leerse como una ilustración de los hechos sociales. [...] Entonces, resulta que el trasfondo colonial de nuestra historia (normalmente) oculto por las ideologías de la democracia y el mestizaje queda brutalmente al desnudo (2003, p. 15).

En las narraciones orales encontramos una lucha por las representaciones del pasado, centradas en la explicación y re-significación del pasado. Ellas dan cuenta de la dinámica del poder en nuestra sociedad, buscando legitimidad y reconocimiento.

Y así también, muchas personas estarán llorando así como nosotros. ¡Cuántos estarán sufriendo así como nosotros lloramos; cuántos muertos han pasado allá en mi pueblo! Por Castrovirreina, Cuchicancha, Yurachcancha, todo ese sitio, mis tíos han muerto. Una noche a mis tíos le han matado [...] todito casi mi familia han muerto ahí, once personas como carnero, en un cuarto encerrando habían matado todito. Pero ellos decían que nosotros somos de los militares, que estamos viniendo a dar [...] a enseñar que hagan la ronda campesina. Pero mentira, todo era mentira. Por eso, nosotros teníamos miedo, terror hasta de hablar, de decir a alguien, contarle toda la verdad (Testimonio de la señora Olga Canales dado a la CVR en la audiencia pública de Huancavelica, 2002).

[...] nosotros no conocíamos a los del Sendero Luminoso, pero cuando venían nos reunían y como teníamos miedo a morir le dábamos comida y nos golpeaban.

Sufrimos mucho [...] Éramos terroristas porque le habíamos hecho comer (Testimonio de la señora Nemesia Bautista dado a la CVR en la audiencia pública con el tema Mujer, 2002).

Los testimonios orales son un evento, una performance en la que se encierra una interacción social. Como señalan Vich y Zavala, «pueden ser un archivo de conocimientos destinados a interpretar y negociar el pasado» (2004, p. 18). En ellos es posible visibilizar la formación de identidades y negociaciones con el poder. Van Dijk señala que «en el análisis crítico del discurso, las nociones de poder, acción y contexto, ayudan a establecer el vínculo teórico entre discurso y sociedad. Al producir un discurso en determinadas situaciones, los usuarios del lenguaje no solo producen actos de habla sino que constituyen y proyectan estos roles e identidades sociales» (citado en Vich & Zavala, 2004, p. 67).

El lenguaje que se utiliza en estos testimonios permite identificar las relaciones de poder que señalan problemas sociales de fondo (aunque algunos también pueden estar destinados a preservarlos). Desde la perspectiva del análisis crítico del discurso (Vich & Zavala, 2004), el uso lingüístico puede ser un arma para reproducir relaciones de poder y también puede reflejar formas de resistencia a ideologías dominantes. Los testimonios recibidos por la CVR de hecho confrontaron la historia oficial del conflicto armado. Asignaron responsabilidades a las fuerzas del orden y negaron la acusación de terroristas que pendía sobre muchas víctimas.

4. LA MEMORIA EN PUGNA

Los miles de testimonios orales recibidos por la CVR en el Perú constituyen una experiencia única en nuestro país. Para Alva Mendo (2003), estos testimonios significan el rescate de la oralidad indígena por parte de la CVR y convierten a los testimoniantes en actores públicos, recuperándolos como sujetos sociales en la reelaboración de la historia del conflicto. Pueden interpretarse como una nueva narrativa nacional, que presenta una historia diferente, no escuchada anteriormente y, más grave aún, oficialmente escondida y negada.

La historia oficial escrita había impuesto una interpretación del pasado para tener control del presente, pero los testimonios orales modificaron esa historia. Como el «ángel que arregla el pasado» del que habla Benjamin (2005), ese que abre otro tiempo y que exige justicia. Siempre se puede re-significar el pasado y liberar al presente del pasado impuesto. Con la creación de la CVR en el período de transición democrática, se reconoció que el pasado no había ocurrido exactamente como fue descrito oficialmente y se abrió un nuevo tiempo en nuestro país, en el que los testimonios orales pudieron re-articular históricamente el pasado.

En la audiencia pública de la CVR en Puno, la señora Mercedes Calcina nos dice con claridad en su testimonio que ella contará la verdadera historia del conflicto:

Señores de la Comisión de la Verdad, público en general, a nombre de mi institución Asociación Departamental de Mujeres Campesinas de Puno y a nombre de Asociación de Mujeres Campesinas Manuela Pampa Condori de Azángaro, quiero hoy día dar mi testimonio lo que las mujeres verdaderamente en el departamento de Puno hemos vivido en esos años donde era la violencia fuerte de las dos partes (Testimonio de Mercedes Calcina presentado a la CVR en la audiencia pública de Puno, 2002).

El espacio público de la narrativa del conflicto no es un espacio homogéneo. Como afirma Bonder, este es un espacio complejo, que «está basado en la disputa, la incertidumbre, el debate» (2009, p. 16). En él compiten otras memorias y hegemónías. Este espacio público se convierte en democrático cuando permite participar con libertad a todos los ciudadanos y, en este caso de manera particular, a los «otros», a los que no tienen poder, con frecuencia invisibles. La CVR abrió este espacio a estas voces sistemáticamente silenciadas, como lo fueron las voces de las señoras de ANFASEP.

En este espacio público, estos testimonios orales entraron en pugnan con otras representaciones del pasado. Lo que implicó para los testimoniados desarrollar diferentes estrategias para «oficializar» o «institucionalizar» una (su) narrativa del pasado. Se trata de «ganar adeptos», ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia, identificándose con ella (Jelin, 2001). Lograr posiciones de autoridad o conseguir que quienes las ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir es parte de estas pugnans.

La dirigente campesina Marina Janampa reafirma ante la sociedad su autoridad de representación que emana de los propios campesinos organizados:

Sinceramente yo nunca he pensado hacer daño a mi prójimo, sino pensé luchar en encontrar vida digna, evitar todo tipo de estos problemas de violencia [...] yo no soy terrorista soy representante nacional, soy dirigente [...] Sinceramente como dice yo no tengo temor, me lo disculpe con todo respeto lo que se les va a decir; yo como dirigente seguiré trabajando, si el pueblo a mí me los ha facultado, me ha dado esa autorización en bien común, no porque soy terrorista (Testimonio de la señora Marina Janampa presentado a la CVR en la audiencia pública con el tema Mujer, 2002).

De manera particular, los testimonios orales recibidos en audiencias públicas abrieron ante la sociedad una historia que no se conocía, narraron situaciones de horror y desprotección (especialmente en las áreas rurales de nuestro país) y reflejaron

la manera en que el conflicto trastocó las vidas de las familias y las comunidades. Con sus testimonios, esas personas buscaron movilizar subjetividades y provocar una acción colectiva. Aparecieron en la escena pública como nuevos actores con identidad y voz propia, dando su versión de lo sucedido (Arendt, 1958) y abarcando al conjunto de sus comunidades, con la conciencia de que todo lo que les sucedió estuvo fuera del radar nacional y lo vivieron en aislamiento. Permitieron reflexionar a la sociedad peruana de una manera más democrática (Ulfé, 2006) y contribuyeron a cuestionar y redefinir la propia identidad grupal (Jelin, 2001).

Denegri (2008) nos advierte que esta oralidad tiene el problema de estar mediada por el escritor: se pueden producir nuevas inequidades en el momento en que el testimonio oral es transcrito, perdiendo su originalidad y siendo hegemonizado por el lenguaje escrito. Algo de esto puede haberle sucedido a la CVR al escribir el *Informe final*, como, por ejemplo, al utilizar las categorías legales de los derechos humanos que no son conocidas por la mayoría de los testimoniantes. Sin embargo, el *Informe final* de la CVR es un resultado de la oficialización de los testimonios recibidos por la Comisión y constituye una nueva versión del conflicto desde el enfoque de las víctimas.

5. EL RECORRIDO CONTINÚA

Las mujeres de ANFASEP lograron modificar el rumbo tomado por el Estado peruano. Las consecuencias (al menos algunas) las estamos viendo ahora. Cabe mencionar, por ejemplo, las siguientes: la ley de desaparecidos, que define este delito en nuestro Código Penal; la ley de ausencia por desaparición y la ley de reparaciones. Asimismo, cabe destacar la creación de un equipo forense especializado en exhumaciones en el Ministerio Público, el borrador de la propuesta de creación de una Comisión Nacional de Búsqueda de las Personas Desaparecidas, y procesos judiciales en curso. Por último, reitero, la conversión oficial en santuario de la Hoyada, la zona aledaña al cuartel Los Cabitos, en Huamanga, donde fueron cremados los familiares de las mujeres de ANFASEP y que —hasta el momento— constituye el único espacio re-significado (de un lugar donde se perpetraron crímenes a un lugar de veneración).

ANFASEP tiene un nuevo discurso, ya no centrado únicamente en la exigencia de verdad y de justicia. Ahora también es un discurso que habla de políticas públicas. Discute con el Estado el contenido que deben tener las normas destinadas a resolver el problema nacional de la desaparición forzada. Sin duda, la CVR fue un hito en el largo proceso que ellas pusieron en marcha: contribuyó al ejercicio de ciudadanía de todas ellas y facilitó la promulgación de normas en la dirección que ellas exigían.

En realidad, fue un punto de quiebre que hizo de su discurso inicial un tema de interés público.

Durante el trabajo en la CVR, los comisionados recorrimos el país escuchando testimonios en audiencias públicas. El impacto de estas historias en nosotros fue fortísimo. Los distintos testimonios nos impactaban personalmente de diferente manera a cada uno de nosotros. Sentimos muchas veces que algunas de esas situaciones podrían habernos sucedido a nosotros también. A mí por ejemplo, los testimonios me impactaban mucho más cuando eran los hijos los que habían sufrido la violación o el sentimiento de abandono de no tener a quién recurrir cuando estos eventos sucedían; o las expresiones de ternura. Recuerdo que, en Cusco, cuando un joven dirigente de una comunidad relataba el asesinato de su padre, un hombre viejo de su comunidad que se encontraba a su lado se paró para enjugarle las lágrimas y él mismo también estaba llorando. Recuerdo también el testimonio de Georgina Gamboa, quien se sentó en la mesa, con su hija, que escuchaba a su madre con tristeza, mientras esta relataba los detalles de la violación sexual sufrida. Pero también la cólera de algunos jóvenes dirigentes de sus comunidades, que eran niños durante el conflicto, y ahora, convertidos en líderes de sus comunidades, reclamaban ser considerados —también— como peruanos.

Después de la tercera audiencia pública, tuvimos que reducir a tres (día y medio) las cuatro sesiones que establecimos originalmente, simplemente porque no podíamos más. Recuerdo que Carlos Iván Degregori, en esa tercera audiencia, en la ciudad de Huancavelica, me dijo que recién entendía realmente el significado de las condolencias. Era compartir el mismo dolor. Nos dolía igual que a ellos y ellas, sufríamos con las personas que nos brindaban sus relatos orales. Este ejercicio de escucha fue lo que le dio el sentido a nuestro trabajo y tuvo un peso fundamental en nuestros debates posteriores para la aprobación del *Informe final*. Sus historias nos conmovieron y desarrollaron en nosotros sentimientos de solidaridad y el compromiso de acompañar su recorrido.

Sin embargo, ellos y ellas fueron mucho más allá de presentar relatos sobrecogedores: reelaboraron la historia del conflicto de una manera mucho más amplia de lo que finalmente recogió la CVR. Con esto no quiero decir que estuvo mal lo que hicimos. Nosotros cumplimos con el mandato que recibimos, dentro del cortísimo tiempo que tuvimos para ello. Lo que quiero expresar es que en esos miles de testimonios recibidos están todavía escondidas las historias que van más allá de narrar las violaciones sufridas, y que debemos volver sobre ellas para conocerlas y difundirlas en su total dimensión.

La democratización de nuestro país tiene todavía un camino que recorrer.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Mendo, Jacobo (2003). El testimonio oral en los Andes centrales. Travesías y rumor. En Gonzalo Espino (comp.), *Tradición oral, culturas peruanas*. Lima: UNMSM.
- ANFASEP (2007). *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje*. Lima.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- Benjamin, Walter (2005). Extractos de N [Teoría del conocimiento, teoría del progreso]. En *Libro de los pasajes*. Traducción de Luis Fernández Castañeda y otros. Madrid: Akal.
- Beverley, John (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 13(25), 7-16.
- Bonder, Julián (2009). Los trabajos de la memoria: reflexiones y prácticas. *Memoria*, 5, 9-26.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Denegri, Francesca (2008). Testimonio y subalternidad en India y en América Latina. *Hueso Húmero*, 51, 59-77.
- Fraser, Nancy (1998). La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Con/Textos*, 4.
- Jelin, Elizabeth (2001). El género en las memorias. En *Los trabajos de la memoria* (capítulo 6). Madrid: Siglo Veintiuno.
- LaCapra, Dominick (2007). *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pollak, Michael (1989). Memoria, olvido, silencio. *Estudios Históricos*, 2(3), 3-15.
- Portocarrero, Gonzalo (2003). Confrontarse a los próximos. En Jorge Bracamonte y otros (comps.), *Para no olvidar. Testimonios sobre violencia política en el Perú* (pp. 11-16). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Presidencia del Consejo de Ministros del Perú (2001). Decreto Supremo N° 065-2001-PCM. Crean la Comisión de la Verdad. Lima: Presidencia del Consejo de Ministros.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
- Tubino, Fidel (2003). La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de identidades. En Marita Hamann y otros (eds.), *Batallas por la memoria: Antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Ulfé, María Eugenia (2006). Reflexionar sobre los usos del testimonio en la esfera pública. En Gisela K. Cánepa y María Eugenia Ulfé (eds.), *Mejorando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- Vich, Víctor & Virginia Zavala (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.

OBSTÁCULOS PARA LA RECONCILIACIÓN EN EL PERÚ: UN ANÁLISIS ÉTICO

David A. Crocker, Escuela de Políticas Públicas de la Universidad de Maryland

¿Qué se quiere decir con «reconciliación» como una meta social tras violaciones de los derechos humanos y conflicto violento dentro de una nación? ¿Cuáles son los principales obstáculos para alcanzar la reconciliación y algunos medios para superarlos? En el presente ensayo¹ busco contribuir a la respuesta de estas preguntas refiriéndome a algunas características del esfuerzo del Perú en el tránsito desde 30 años de conflicto y autoritarismo —en los que casi 70 000 personas habrían muerto o desaparecido— hacia la justicia social, la democracia y la paz.

Mi ensayo tiene tres partes. Primero, discuto los medios, procesos, fines y agentes de lo que se ha llamado «justicia transicional», el lidiar con crímenes pasados. En segundo lugar, distingo y evalúo cinco ideales de reconciliación que han emergido en la teoría y la práctica de la justicia transicional —formas en que las naciones lidian con crímenes pasados durante las transiciones (o retornos) hacia la democracia luego de un período de violaciones masivas de los derechos humanos—. A continuación, en este mismo punto, analizo y juzgo favorablemente el concepto exhaustivo de reconciliación que la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) peruana, bajo el liderazgo del doctor Salomón Lerner Febres, usa en su *Informe final*, publicado en el año 2003. En tercer lugar, identifico algunos obstáculos serios que impiden al Perú alcanzar el ideal de reconciliación de la CVR y sugiero algunas maneras en que pueden ser superados.

¹ Estoy muy agradecido con los editores de este libro, especialmente con el profesor Miguel Giusti, por la oportunidad de contribuir en este homenaje a Salomón Lerner Febres y a las siguientes personas por ayudarme con los comentarios a este ensayo: Edna Crocker, Jessica Gottesman, Matthew Regan y Engda Wubneh.

1. JUSTICIA TRANSICIONAL: MEDIOS, FINES Y AGENTES

A menudo los países lidian con crímenes pasados. Entre estos crímenes se cuentan las violaciones a derechos humanos de oficiales del gobierno y civiles inocentes por parte de grupos insurgentes, la respuesta armada ilegal por parte del gobierno frente a civiles inocentes y subversivos, los abusos de un gobierno despótico contra sus propios ciudadanos y los delitos que distintos bandos enfrentados cometen el uno contra el otro durante una guerra civil. Argentina (1976-1983), Chile (1973-1990) y Sudáfrica (antes de 1995) son ejemplos de violaciones de los derechos humanos sancionadas por el Estado contra sospechosos de disidencia e insurgencia. Nicaragua (1979-1990), Ruanda (1998) y Sudán (después de 2002) brindan ejemplos de violaciones a los derechos humanos en el contexto de una guerra civil. Durante la disolución de Yugoslavia (1991-1999), miembros de distintos grupos étnicos y religiosos cometieron atrocidades contra los que fueran sus conciudadanos. En los tres tipos de casos, pero especialmente en los últimos dos, naciones extranjeras también fueron responsables por algunas de las cosas que se hicieron o dejaron de hacer.

Los intentos nacionales de lidiar con ese tipo de pasado violento, si es que llegan a darse, usualmente tienen lugar durante el periodo de transición del país del período posconflicto a la democracia. Estos esfuerzos también pueden ocurrir durante el tránsito de una autocracia a otra, como, por ejemplo, cuando las fuerzas armadas egipcias tomaron el control del gobierno, electo pero progresivamente más autoritario, de los Hermanos Musulmanes. El término «justicia transicional» se usa para designar estos esfuerzos nacionales (e internacionales) para explicar y lidiar con dichos crímenes nacionales en el contexto de la transición nacional del autoritarismo a la democracia (Kritz, 1995; Mariezcurrena & Roht-Arriaza, 2006; Olsen y otros, 2010).

Cuando una nación u otro grupo busca lidiar con crímenes pasados de gran seriedad, ya sean internos o externos, muchas herramientas y mecanismos están disponibles. Entre estos medios, los favoritos de las tentativas de justicia transicional en las décadas de 1980 y 1990 fueron «perdonar, olvidar y continuar», disculpas, amnistías, comisiones de la verdad y reconciliación, juicios y castigos, litigios individuales (Minow, 1999). Desde la década del año 2000, habría una abundancia de nuevos medios o un énfasis mayor en herramientas poco usadas hasta el momento, como desclasificación de evidencias; procesos de reclamo masivos y programas de reparación (De Greiff, 2006), memoriales, museos y exhibiciones (y visitas oficiales a los mismos); reformas de libros de texto y currículos (Cole, 2007); narración histórica, periodismo de investigación y editoriales de opinión; medios artísticos (pinturas, teatro, poesía, novelas, memorias, cine, televisión e historietas); protestas públicas y páginas web.

¿Qué herramientas *debería* escoger un agente individual o colectivo al tratar con crímenes pasados, cómo *debería* decidirse y quién *debería* decidirlo? Estas son cuestiones éticas

y normativas, pero las respuestas apropiadas también dependen de consideraciones no normativas. De especial importancia son la historia y contexto particulares de un grupo, qué es razonable creer sobre su pasado, presente y probable futuro —constreñimientos y oportunidades al mismo tiempo—. La situación de cada grupo es, hasta cierto punto, única. La misma herramienta puede tener poco impacto en un contexto y una importancia trascendental —a veces para bien, otras para mal— en otro. Los medios deben adaptarse, combinarse y secuenciarse de formas adecuadas a cada contexto. Y lo que es adecuado y factible para una época o una generación podría ser desaconsejable para otra. Igualmente importante para esta selección de herramientas —y para la posterior valoración de su impacto— son sus metas y principios. Ciertamente, la elección que los grupos hacen de las herramientas para lidiar con un crimen pasado puede estar influenciada por una variedad de metas moralmente problemáticas o desafortunadas como el orgullo chauvinista, la venganza, la reescritura del pasado, mantener el control político o ganar algo de independencia frente a un patrón. Sería ingenuo y poco realista pensar que los grupos suelen elegir las formas de lidiar con crímenes pasados únicamente por apelación a lo que es moralmente apremiante o responsable.

Sin embargo, tales normas no-morales no son invariablemente determinantes y a veces es prudente —además de moralmente justificado— hacer lo correcto (como sea que se lo conciba). Un rasgo notable de la justicia transicional en el Perú es la insistencia de la CVR y de su presidente, Salomón Lerner, en que la justicia transicional es tanto un reto ético como político y económico. Aunque la misión de la CVR de lidiar con crímenes pasados fue «compleja y multifacética», «esta misión se mostró ante la Comisión como un poderoso mandato ético: rendir homenaje a las víctimas, reconocerlas y darles una voz pública que la violencia y la exclusión les había negado» (Lerner Febres, 2014, p. 1).

Al decidir sobre cómo lidiar con crímenes pasados, los individuos y naciones a menudo buscan la orientación de normas y principios morales y reflexionan críticamente sobre ellos. ¿Cuáles? Pese a que existen muchas respuestas a esta pregunta, un conjunto de normas transculturales se ha venido desarrollando desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y provee una medida de orientación razonable en la selección, agrupación y secuenciación de varias herramientas. Estas normas transculturales, que llevan el sello de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, han sido constituidas y aplicadas en momentos y lugares diversos. Como la ciencia y la tecnología, son un trabajo en progreso y el trabajo de muchas manos. He argumentado en otra parte que estas normas —al mismo tiempo metas moralmente apremiantes y principios éticos— incluyen las siguientes: verdad, plataformas públicas para las víctimas, responsabilidad y castigo, imperio de la ley, justicia compensatoria, desarrollo institucional y a largo plazo, deliberaciones públicas y reconciliación (Crocker, 1999, 2002). Y cada uno de estos objetivos puede fungir tanto de fin valioso como de medio efectivo para uno o más de los otros.

2. LA META PREEMINENTE DE LA RECONCILIACIÓN

En el Perú y en muchos otros contextos, la meta de la reconciliación tiene la pretensión razonable de ser la primera (meta) entre iguales. ¿Qué quiso decir la CVR con reconciliación? Antes de contestar a esta pregunta, consideraré cinco significados de «reconciliación» (para clasificaciones alternativas útiles, véase Murphy, 2010; Gardner Feldman, 2014; Olsen y otros, 2010). Cada una de estas concepciones ha emergido o bien en la teoría o bien en la práctica de la justicia transicional. Aunque estas concepciones de reconciliación van desde concepciones «densas» hasta «débiles», los tipos —como veremos en el caso peruano— permiten algunas combinaciones.

En la versión más minimalista, sobre la que casi todo el mundo está de acuerdo que es al menos una parte de lo que se busca decir con el término, reconciliación no es nada más ni nada menos que la «coexistencia no-letal» (Crocker, 2002, p. 528), en el sentido de que antiguos enemigos —ya sean grupos o individuos— dejen de tiranizarse y matarse mutuamente. Aunque este *modus vivendi* es evidentemente mejor que el conflicto violento, las sociedades, transicionales y en general, pueden y deberían apuntar más alto. Un cese de la violencia, sin algo más, puede fácilmente conducir de regreso al conflicto y ser muy malo para mucha gente. La pregunta es «¿qué tanto (y qué tipo de) más?»

En el otro extremo, el Obispo Desmond Tutu, director de la Comisión de la Verdad y Reconciliación sudafricana, empleó un segundo significado excesivamente denso de reconciliación —reconciliación como una relación de persona a persona caracterizada por el concepto africano de *ubuntu*: perdón, misericordia (en lugar de justicia), una visión moral compartida, sanación mutua y armonía social (Tutu, 1999, pp. 23, 31, 54-55)—. Dada la profundidad de la hostilidad entre antiguos oponentes, así como las objeciones tanto morales como prácticas a *coaccionar* reciprocidad, contrición, o la concesión de perdón, esta concepción maximalista de reconciliación es más difícil de defender que la de la coexistencia pacífica.

En el medio entre las concepciones débil y densa hay tres interpretaciones «políticas» y menos extremas de la reconciliación, a las que llamo «seguridad mutua», «reciprocidad deliberativa» y «reconciliación histórica». En la seguridad mutua, los antiguos enemigos pueden reconciliarse en el sentido de que van más allá de la coexistencia no-letal para establecer y cumplir con ciertas «reglas de juego» factibles (imperio de la ley) que mitigan el conflicto y guían la cooperación en temas como la seguridad, las oportunidades económicas y la tributación. Este tipo de reconciliación depende de la tolerancia (aguantar la forma de vida del otro, incluso si se la aborrece), de evitar el pensamiento estereotípico (todos los antiguos enemigos son igualmente malos, todos los compañeros de armas son igualmente inocentes), de la confianza

(en el cumplimiento de los acuerdos o del «pacto social» por parte del otro), del autocontrol (en abstenerse de romper los acuerdos) y de que se dé cabida a las preocupaciones del otro. Respetar estas normas, asimismo, se basa tanto en el mutuo autointerés como en una equidad básica. Cumpliremos si es que y porque tú cumplirás (y viceversa) (Dahl, 1971, pp. 15-16, 36-37; Gibson, 2004, pp. 3-5, 12-17). Aquí las partes reconciliadas pueden ser individuos, grupos o Estados.

Más allá de la coexistencia no-lethal y la seguridad mutua se encuentra el ideal de la reconciliación como «reciprocidad deliberativa». Entre otras cosas, este concepto implica el deseo de antiguos enemigos de establecer reglas para su interacción a través del diálogo y la deliberación. En el diálogo, antiguos adversarios buscan escucharse mutuamente y aprender el uno acerca del otro, pese a que puede que no les guste lo que escuchan o no lleguen a un acuerdo. En la deliberación —a través del intercambio de propuestas, razones y críticas— las partes tratan de resolver un problema concreto, tomar una decisión política juntos o establecer una regla bajo la cual acuerdan vivir. Entran en un intercambio racional para poder definir problemas, elaborar sobre áreas de preocupación común y formar compromisos de principios con los que casi todos (si no todos) puedan vivir (Fung y otros, 2005; Crocker, 2008, parte 4; Dryzek & Niemeyer, 2010). La reconciliación, concebida de esta manera como diálogo público y deliberación democrática, puede tener incluso más éxito que la seguridad mutua por sí sola en prevenir que una sociedad o región recurra nuevamente a la violencia para resolver un conflicto. Los participantes están más involucrados en el proceso y sus resultados y buscan un arreglo equitativo que (casi) todos puedan apoyar.

Una causa-efecto deseada de la reconciliación como diálogo público es un tercer ideal en el espacio entre la reconciliación débil y la densa, a saber, la «reconciliación histórica» (Dwyer, 1999). Un medio importante mediante el cual los antiguos adversarios pueden reconciliarse *el uno con el otro*, en el sentido de seguridad mutua y reciprocidad deliberativa, es reconciliarse con su *pasado común*. Y una de las mejores formas de alcanzar una reconciliación histórica es involucrarse en investigaciones históricas multiétnicas (o multinacionales) y multidisciplinarias sobre las causas, la naturaleza y las consecuencias de los crímenes pasados. Los antiguos enemigos pueden ajustar cuentas con el pasado y, hasta cierto punto, entre ellos en y a través de la formación de, al menos, los lineamientos generales de una narrativa común sobre lo que ocurrió y por qué. A pesar de que el consenso integral —a menos que se dé a un nivel muy abstracto— será imposible y a veces indeseado, y pese a que el acuerdo sobre los detalles puede ser esquivo, podemos esperar la convergencia en el marco principal e identificar los desacuerdos que exigen mayor investigación y diálogo o más tolerancia.

A la luz de esta tipología, consideremos el ideal de reconciliación que la CVR y sus posteriores proponentes emplearon:

La CVR entiende por reconciliación un proceso de restablecimiento y refundación de los vínculos fundamentales entre los peruanos, vínculos que quedaron destruidos o deteriorados por el conflicto vivido en las dos últimas décadas. La reconciliación tiene tres dimensiones: 1) dimensión política, relativa a una reconciliación entre el Estado, las sociedad y los partidos políticos; 2) dimensión social, referida a las instituciones y a los espacios públicos de la sociedad civil con la sociedad entera, de modo especial con los grupos étnicos marginados; y 3) dimensión interpersonal, correspondiente a los miembros de comunidades o instituciones que se vieron enfrentados. Se trata, así, de una reconstrucción del pacto social y político (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004, p. 411; véase también 2003, tomo 9, capítulo 1, p. 15).

Cuatro comentarios son pertinentes. Primero, esta concepción de la reconciliación es exhaustiva pues concierne a la justicia de lo que Rawls llama la estructura básica de la sociedad, es decir, las instituciones básicas y cómo (deberían) vincularse equitativamente en lugar de hallarse en conflicto (Rawls, 2001, pp. 8-12). Segundo, esta reconciliación es concebida como multiétnica y multilingüe. Aspira a superar la realidad racista e injusta de los dos Perús —el Perú urbano, de piel más clara e hispanohablante de Lima, Cusco y otras metrópolis, en contraste con el Perú rural, de piel más oscura e indígena de la sierra quechuahablante y las regiones amazónicas (Root, 2012, pp. 129, 155-157)—. Tercero, la reconciliación peruana busca ser tanto micro e interpersonal como macro y política; apunta a superar profundos distanciamientos, incluso entre vecinos, entre aquellos en cada bando (y en ambos bandos) del conflicto, entre perpetradores y víctimas (y aquellos que fueron ambos), entre hombres y mujeres. Finalmente, un tema que recorre cada dimensión de la reconciliación es la importancia de lo que podemos llamar «reconciliación metacognitiva», en la que la deliberación crítica y pública reduce las diferencias entre ideales parciales de la reconciliación y hace posible para todos los peruanos reconocerse a sí mismos y a todos los peruanos—estén de acuerdo con ellos o no— como ciudadanos plenos en un Estado pluralista. Al preguntársele en el año 2013 qué testimonio recordaba más vívidamente de su trabajo con la CVR, Salomón Lerner respondió:

Hubo un campesino, en Ayacucho, que apenas hablaba el castellano y que entendía a la Comisión de la Verdad como una persona. Luego de contar sus penas, cómo le mataron a su esposa, terminó diciendo: «señor Comisión de la Verdad, ojalá que algún día yo llegue a ser peruano» (Leiva, 2013).

Para aproximarse siquiera a la reconciliación, por no hablar de alcanzar su elevada meta final, serán necesarios tiempo y sacrificio. Entre los aspectos de la reconciliación que la CVR enfatiza se encuentran cuatro de los cinco conceptos de reconciliación discutidos arriba: la seguridad de la coexistencia no-letal, la mutua confianza garante de seguridad, demandas públicas (como las de juicios justos y reparaciones) surgidas de la reciprocidad democrática y la educación cívica, y narrativas históricas ampliamente compartidas que identifiquen adecuadamente a aquellos cuyos derechos fueron violados y a aquellos que fueron responsables. En el prefacio tanto del *Informe final* (2003) como de *Hatun Willakuy* (2004) se sugiere otra —notable— dimensión de la concepción de reconciliación de la CVR, a saber, que el Perú no solamente obtenga la verdad purificadora sobre su doloroso pasado, sino que también se comprometa con sus mejores posibilidades: «Esa purificación es el paso indispensable para llegar a una sociedad reconciliada consigo misma, con la verdad, con los derechos de todos y cada uno de sus integrantes. Una sociedad reconciliada con sus posibilidades» (2004, p. 13; 2003, tomo 1, p. 17).

¿Ha sobrecargado la CVR su concepto de reconciliación? Posiblemente, pero es mejor incluir demasiado que muy poco. Y hay un concepto que no tiene lugar, esto es, el ideal de reconciliación de Tutu en el que las personas no están realmente reconciliadas hasta que se perdonen y amen los unos a los otros. Aunque cada una de estas concepciones medias puede contribuir con las otras dos, una importante progresión histórica sería el movimiento de «seguridad mutua» a «reciprocidad deliberativa» y hacia la «reconciliación histórica» (y reconciliación con las mejores posibilidades de la nación).

Al lidiar de esta manera con delitos pasados, a la luz de varias metas, el ideal de la reconciliación parece ser preeminente. Los otros ideales mencionados anteriormente —la verdad, las plataformas públicas para las víctimas, responsabilidad y castigo, imperio de la ley, justicia compensatoria, desarrollo institucional y a largo plazo, y deliberación pública— juegan un rol importante también, puesto que no son solamente intrínsecamente valiosos sino que contribuyen además a la realización del ideal preponderante de la reconciliación. En tanto ideal preponderante también puede fomentar ideales subordinados, se podría decir que alcanzar la reconciliación, a su vez, podría contribuir a la consecución de otros ideales como mayor verdad, más reparaciones justas y mayor inclusión.

3. OBSTÁCULOS PARA LA RECONCILIACIÓN

En cualquier transición desde la enemistad y el conflicto, alcanzar esta compleja clase de reconciliación es y será extraordinariamente difícil. Con respecto al Perú, Rebecca Root llega a afirmar, en su reciente y confiable reporte *Transitional Justice in Peru* (2012),

que el Perú está, como siempre, dividido y no está reconciliado. ¿Cuáles son los obstáculos más serios en el camino hacia la reconciliación en el Perú (y, tal vez, en cualquier lugar) y qué medidas se están tomando para superarlos? Pienso que estos obstáculos son por lo menos cinco: (1) una arraigada animosidad y desacuerdos con antiguos enemigos; (2) profunda desconfianza en el Estado y las ONG debido a agravios no resarcidos y flagrante corrupción; (3) liderazgo inadecuado; (4) instituciones gubernamentales y no gubernamentales actualmente inadecuadas; y (5) indiferencia ciudadana y una falta de compromiso moral.

(a) *Las profundamente arraigadas animosidades y desacuerdos* siguen siendo tan reales para los peruanos hoy en día como lo fueron durante las dos décadas del conflicto armado y en el 2003, cuando se publicó el *Informe final* de la CVR. Los subversivos, ya sea que estén encarcelados o sigan en libertad, no se arrepienten y siguen creyendo dogmáticamente que su meta maoísta de la «justicia» revolucionaria estaba tan justificada como sus actos más atroces. Miembros de las fuerzas armadas peruanas generalmente acusan a la CVR de estar infectada por la ideología izquierdista. Están particularmente enfurecidos por el hecho de que algunos sospechosos de insurgencia han vuelto a ser juzgados y declarados inocentes mientras que miembros de las fuerzas armadas han sido declarados culpables y encarcelados por «cumplir su deber» (Root, 2012, pp. 105-109). Los ciudadanos están divididos entre los que aplauden el trabajo de la CVR (y los posteriores esfuerzos de justicia transicional) y aquellos que la rechazan categóricamente como un producto de inspiración comunista. No es atípico un comentario como el de «Francisco» sobre *Hatun Willakuy* en la página web Amazon.com:

No comprenden este libro, dice muchas mentiras sobre lo que realmente pasó en el Perú. Este libro fue hecho por los izquierdistas y proterroristas contra los soldados de las fuerzas armadas con el único propósito de vengarse. Y el nombre real en quechua debería ser Hatun llulla que significa «las grandes mentiras» [...]².

También surgen serias disputas en torno a los intentos divergentes de «recordar» eventos del sangriento pasado. No solo la naturaleza de las exhibiciones

² «Don't buy this book, they says many lies about what really happened in Perú. This book was make it for leftists, and proterrorists against military soldiers for vendetta purpose only. And the real name in Quechua should be "Hatun Llulla" which means "The Great Lies" [...]». http://www.amazon.com/Hatun-Willakuy-Abreviada-Informe-Reconciliacio/dp/9972981649/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1425316779&sr=1-1&keywords=Hatun+Willakuy. El comentario original en inglés contiene numerosos errores gramaticales que se ha preferido no reflejar en la traducción al español.

de museos exhibidos, sino también sus nombres y ubicaciones han provocado amargos desacuerdos (Root, 2012, pp. 140-149). El memorial llamado «El Ojo que Lloro» en el Campo de Marte de Lima ha sido rediseñado (para retirar nombres de insurgentes), desfigurado más de una vez y reparado con la intención de hacerlo menos controversial.

La continua polarización peruana en lo que respecta tanto a las memorias pasadas como a los actuales esfuerzos conciliatorios no es única. Por ejemplo, recientes historiadores de la Guerra Civil estadounidense afirman que la armonía y el perdón supuestamente característicos, según testimonios populares, del final de la guerra en Appomattox y de las reuniones de veteranos, hasta la década de 1920, tanto del bando Confederado como del Unionista habrían sido, en realidad, una imagen romántica que camuflaba memorias divisivas y generaba animosidades aún más profundas:

La manera en que [los civiles] preferían recordar en la cultura popular no coincidía en absoluto con la guerra que los veteranos [de la Unión] habían luchado y que continuaban viviendo. Cada vez que un relato corto, novela o partitura musical predicaba reconciliación —perdón y olvido— los veteranos se veían forzados a cuestionar por qué habían luchado y qué habían ganado. Paradójicamente, entonces, porque distanciaba cada vez más a los veteranos, la demanda pública de «lo pasado, pasado» solo hacía que los defensores de la Unión «ondearan la camisa sangrienta» con mayor vigor. Dolorosos legados de la guerra chocaban con el esterilizado optimismo público que demasiados historiadores han asumido como la historia completa de la memoria de la Guerra Civil (Jordan, 2014, p. 104)³.

El mito de la causa perdida del Sur —la Guerra Civil fue una heroica defensa de los derechos de los Estados y no tuvo nada que ver con la esclavitud— convenció a muchos civiles del Norte y resultó en nombramientos presidenciales de antiguos rebeldes. En respuesta, un veterano unionista de la Guerra Civil «bramó [en una reunión de veteranos de la Unión]... “Hoy la traición ya no parece algo odioso”» (Jordan, 2014, p. 161). Uno podría imaginar fácilmente a los militares peruanos exclamando «Hoy la subversión ya no parece algo odioso» cuando las cortes peruanas determinan que algunos senderistas encarcelados eran inocentes. El peligro es que la construcción colectiva de memoria de la CVR y los juicios y castigos que esta recomendara —esfuerzos por alcanzar la justicia transicional— resulten en una división aún mayor.

³ Véase también Janney (2013). Para ver un libro que idealiza lo que sería equivalente a una concepción de la reconciliación similar a la del Obispo Tutu en la Guerra Civil estadounidense, véase Winik (2001). Critico la narrativa histórica y el argumento moral de Winik en Crocker (2012).

Una institución que está ayudando a superar las hostilidades y desacuerdos peruanos es el Acuerdo Nacional (AN), cuyo Secretario Ejecutivo es el notable economista y filósofo, doctor Javier M. Iguíñiz. Buscando un consenso en y a través de la deliberación sobre políticas estatales de largo plazo, el AN ha estado comprometido, desde su fundación en 2003, con un pluralismo inclusivo. Sus miembros representan al gobierno nacional, así como a los regionales y locales, también a varios partidos políticos e ideologías, y a organizaciones de la sociedad civil:

Uno de los criterios de selección de los invitados a colaborar con esta publicación ha sido la pluralidad que siempre cultiva el AN. Como se podrá constatar al recorrer los testimonios, hay muchos balances muy positivos, también reclamos por el incumplimiento de algunas de las políticas de Estado, así como sugerencias para mejorar su efectividad en la construcción de un país más democrático y respetuoso de los diferentes puntos de vista sobre los asuntos públicos. No hemos pretendido que este volumen sea un balance general de lo actuado y sus efectos, sino una suma de apreciaciones sobre cada una de las políticas de Estado. La representatividad, aunque siempre incompleta, más aún en un país tan fragmentado y diverso como el nuestro, ha sido un criterio más importante que la exhaustividad (2014, pp. 10-11).

- (b) La *desconfianza en el Estado* es un segundo obstáculo para la reconciliación comprehensiva e integral del Perú (como de otros países). ¿A qué se debe esta desconfianza? Diferentes grupos tienen diferentes razones para desconfiar. Algunos ciudadanos aún tienen agravios sin reparar en relación con los actos de comisión u omisión por parte del gobierno. Algunos ciudadanos han sido acusados falsamente, se les ha imputado cargos erróneos o se los ha sentenciado injustamente por delitos de los que son inocentes. Las víctimas de violaciones a los derechos humanos han sido inadecuadamente compensadas o han recibido reparaciones solo tras largos retrasos. La población indígena y otras comunidades marginadas no han recibido compensación debido a documentos de identidad inexistentes o destruidos. Las reparaciones colectivas a una comunidad entera a veces enfurecen a los habitantes porque algunos vecinos que se benefician fueron responsables de crímenes o pudieron haberlos evitado. Algunos están frustrados porque el Estado no ha dado o financiado adecuadamente reparaciones simbólicas como museos locales o placas conmemorativas. Muchos culpan a la CVR por estos fracasos, la asocian con el gobierno nacional y, luego, culpan al Estado. La CVR, aunque autorizada y parcialmente financiada por el Estado, fue independiente de este, e hizo recomendaciones para políticas gubernamentales, pero no fue responsable de implementarlas. Ninguno de los mandatarios peruanos que sirvieron desde el trabajo de la CVR

—Valentín Paniagua, Alejandro Toledo, Alan García, Ollanta Humala— ha aprobado de manera consistente a la CVR ni ha implementado plenamente sus recomendaciones. Más aún, debido a la asociación entre el concepto de «reconciliación» y el perdón de subversivos, Paniagua, Toledo y García se distanciaron del lenguaje de la «reconciliación» (Root, 2012, p. 130).

Además de los agravios contra la ciudadanía como fuente de desconfianza en el Estado y, en esa medida, como obstáculo para la reconciliación, la corrupción sistémica y masiva ha debilitado la justicia transicional peruana en general y a la reconciliación en particular. La seria y costosa corrupción tiene una larga e inquietante historia en el Perú, pero fue particularmente amplia y profunda en los años del conflicto armado interno. La CVR se refirió a esta corrupción en muchos puntos del *Informe final*. Se descubrió que tanto la policía como las fuerzas armadas estuvieron involucradas en sobornos y otras transacciones ilícitas, y que este último grupo a menudo escudaba sus actos ilícitos bajo la cortina de humo de sus operaciones antisubversivas. Anticipando el reciente libro de Sarah Chayes, *Thieves of State: How Corruption Threatens Global Security* (2015; véase también Johnston, 2014), la CVR afirmó que Sendero Luminoso pudo reclutar miembros para su causa llamando la atención sobre la corrupción de los oficiales del Estado:

Ayacucho fue escogido por los mentores intelectuales de la subversión no por casualidad [...] sino por la extrema corrupción de los funcionarios del Estado que empujó al pueblo a una desesperación intolerable, situación que fue aprovechada para convencer a las masas de que la única solución era *destruir* a los causantes y crear un nuevo sistema más soportable (2003, tomo 2, sección segunda, capítulo 1.3, p. 25).

La corrupción peruana alcanzó nuevas alturas durante la dictadura de Fujimori. Con fondos secretos y una compleja red de corrupción que involucraba a todos los sectores del gobierno, la magistratura, el sector privado y los medios de comunicación masivos, Fujimori y su asesor Vladimiro Montesinos estuvieron envueltos en actos de corrupción como un medio para el enriquecimiento personal y familiar y para perpetuar la permanencia de Fujimori en el poder. Alfonso W. Quiroz, el más importante historiador de la corrupción peruana, es implacable en su crítica:

Los gobiernos de Fujimori-Montesinos alcanzaron nuevos grados de corruptela incontrolada, la más reciente en una larga historia de corrupción estructural y sistémica [...]. Con la excusa ideológica de promover la lucha contra los insurgentes terroristas y el narcotráfico, se formó un aparato secreto policial y militar para capturar y manipular el Estado, así como perpetrar abusos de los derechos humanos (2013, p. 399).

Pese a que continúa teniendo seguidores y que su hija Keiko se presentó (sin éxito) a la presidencia, Fujimori actualmente cumple una condena de veinticinco años por corrupción. Muchos peruanos no solo están hartos de la corrupción, sino también del gobierno como tal. En el Departamento de Ancash, el presidente César Álvarez ha sido acusado de una corrupción sistemática de tintes mafiosos, relacionada al asesinato de rivales políticos: existe mucha evidencia de «coimas» y sobornos en relación con jueces, fiscales, periodistas, políticos y empresarios en Ancash y aún más lejos. Ancash no estaría solo. Veintidós de los veinticinco presidentes regionales salientes son sospechosos de corrupción (Bajak, 2014; López Jiménez, 2014; *The Economist*, 2014). Con una impunidad relacionada a la rampante corrupción, no es sorprendente que los ciudadanos se muestren escépticos frente a los esfuerzos apadrinados por el gobierno para traer justicia y reconciliación.

Académicos y activistas empiezan a ver que tanto los crímenes económicos como la corrupción y las violaciones de derechos humanos nacen de la impunidad y la promueven. La conexión es incluso más íntima: los jueces pueden ser comprados, las reparaciones pueden robarse; documentos inculpativos pueden desaparecer —todo por un precio—. El Perú se beneficiaría de recientes investigaciones sobre las formas en que los procesos de justicia transicional y anticorrupción pueden aprender unos de los otros y beneficiarse mutuamente (Carranza, 2008; Freedom House, 2014).

- (c) *El liderazgo inadecuado* es un tercer obstáculo para alcanzar el ideal comprensivo de reconciliación en el Perú. Pese a que hablaron mucho de cooperación y reconstrucción, como hemos visto, ninguno de los primeros tres mandatarios peruanos desde los inicios de la CVR usó la palabra reconciliación —debido a su asociación, en las mentes de muchos, con el perdón y el olvido de la subversión—. Pese a ello, el Perú ha tenido la suerte de tener a dos líderes excepcionales —Salomón Lerner y Javier Iguíñiz—. Además de ser valientes, esforzados e inspiradores, cada uno ha estado dispuesto a usar la palabra que nadie quiere pronunciar y a clarificar aún más, defender y luchar por acercarse a la reconciliación compleja. Ambos reconocen que el tránsito hacia la reconciliación democrática, así como alcanzar la verdad sobre el pasado, es largo, duro y siempre incompleto. Pero cualquier medida de reconciliación que el Perú haya alcanzado ha sido gracias a estos hombres, a los equipos que reunieron y a las instituciones que ayudaron a crear.
- (d) Una razón por la que las naciones no logran alcanzar la reconciliación es que los esfuerzos por obtener la verdad, la justicia, reparaciones y la reconciliación

pierden rápidamente el ímpetu debido a un *fracaso de institucionalización*. Aunque los líderes individuales son necesarios, no son suficientes. Las instituciones importan en el Perú como en cualquier otra parte, y dos de gran importancia para la transición democrática del Perú han sido el Acuerdo Nacional y el Instituto de Democracia y Derechos Humanos, liderados respectivamente por Javier Iguíñiz y Salomón Lerner.

La meta reconciliatoria de un Perú multiplural y multiétnico no ha sido lo suficientemente reconocida y menos aún realizada. Aunque el concepto complejo de reconciliación de la CVR incluye un «nuevo pacto social y político», hay por lo menos cuatro interesados insuficientemente representados entre las partes del pacto: las mujeres, los pueblos indígenas, la población rural y los pobres. Pese a que la CVR y el AN son instituciones que han luchado por mejorar las condiciones de inclusión y representación para todos los peruanos, siguen estando dominadas por hombres de piel clara, adinerados y urbanos. El «contrato» que funciona en la vida de muchos —en el Perú y en el mundo— no es un pacto inclusivo de ciudadanos libres e iguales, sino uno en el que aún funcionan normas históricas de dominación y abandono (Pateman & Mills, 2007). Reconociendo este problema, con ocasión del décimo aniversario de la publicación del *Informe final* de la CVR, el doctor Lerner llamó justamente a una extirpación del racismo y el sexismo, y a promover iguales oportunidades para los ciudadanos sin importar su raza, género, clase social o región. Un peligro en la reconciliación nacional, al buscársela y promovérsela desde Lima, es que podría dañar a las comunidades locales en sus intentos por reconciliarse. Las comunidades locales habrían hallado maneras de reconciliar lo que Kimberly Theidon llama «enemigos íntimos», incluyendo a antiguos senderistas y miembros de la policía y las fuerzas armadas, y a sus antiguas víctimas, de formas que no han sido posibles a nivel nacional. Las víctimas también han sido perpetradores, y quienes fueran responsables de abusos pasados también tienen derechos que deben ser respetados (Theidon, 2010; 2013). Y aquellos en diferentes (y a veces en ambos) lados de la contienda en ocasiones encuentran sus propias formas de reconciliarse entre sí.

- (e) Un último obstáculo para alcanzar la reconciliación y otras metas de la justicia transicional es que *los ciudadanos y oficiales a menudo carecen del compromiso ético con estos ideales*. Puesto que estos son ideales de gran importancia, es mejor entenderlos como derechos. Los ciudadanos tienen un derecho moral a saber la verdad y a reconocer a los violadores de derechos humanos como responsables. Las víctimas tienen el derecho a hacer públicos los abusos contra ellas y a que quienes abusaron de ellas sean juzgados, castigados y tratados humanamente.

Los ciudadanos tienen derecho a vivir en una sociedad en la que rija la ley, en la que nadie esté por encima o por debajo de la ley, en la que la sociedad busque avanzar atacando las causas de crímenes pasados. Sin importar la raza, género o clase social, los ciudadanos tienen el derecho —a veces llamado el derecho a los derechos— a deliberar libremente sobre asuntos públicos y a decidir democráticamente las leyes bajo las que son gobernados. Finalmente, los ciudadanos en un país o región que lidia con crímenes pasados tiene derecho a vivir en una sociedad que sea tolerante de la diversidad, así como en una sociedad marcada por la seguridad mutua y la reciprocidad democrática entre sus varios grupos.

Con los derechos, sin embargo, vienen deberes y responsabilidades. En su conmovedor discurso durante la ceremonia de entrega del *Informe final* de la CVR al presidente de la Nación y a los ciudadanos, el doctor Lerner enfatizó las obligaciones y responsabilidades de las que todos los peruanos —ya fueran oficiales del gobierno o ciudadanos— deben hacerse cargo. Nadie, ni ciudadanos ni funcionarios del gobierno, tiene derecho a ignorar o acallar las voces de quienes sufrieron horribles violaciones a sus derechos. Todos los peruanos, especialmente los que ocupan o aspiran a ocupar cargos públicos, tienen responsabilidades. ¿Cuáles son estas? No hay atisbo de duda en las palabras del doctor Lerner:

Los mandatos que surgen [del *Informe*]: hacer justicia en el doble sentido de dar reparaciones por los daños sufridos y de imponer castigos justos, no venganzas, a los culpables, y llevar a cabo las transformaciones de nuestro Estado y sociedad que impidan que una desgracia como la que vivimos se pueda repetir. Asumir las obligaciones morales que emanan de este informe —la obligación de hacer justicia y de hacer prevalecer la verdad, la obligación de cerrar las brechas sociales que fueron el telón de fondo de la desgracia vivida— es tarea de un estadista, es decir, de un hombre o una mujer empeñado en gobernar para mejorar el futuro de sus conciudadanos (2003)⁴.

El doctor Lerner y sus asociados en la CVR han sido profundamente conscientes de la importancia de estas obligaciones morales, pero también de que tanto los oficiales como los ciudadanos tratan de librarse de estas, achacando su inactividad a la trágica y dolorosa historia del país. A este intento de evasión, el doctor Lerner responde lo siguiente: «nadie se debe escudar en los defectos de nuestra sociedad ni en los rigores de nuestra historia para evadir sus responsabilidades». Todo el mundo ha cometido pecados de omisión al no desafiar la violencia, al permitir la impunidad y al no proteger la frágil democracia del Perú. Los comentarios del doctor Lerner

⁴ Este discurso fue leído en palacio de gobierno, en Lima, el 28 de agosto de 2003, en el acto de entrega del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Versiones del mismo se publicaron como el Prefacio del *Informe final* y en la versión abreviada del mismo.

sobre la decadencia y pérdida de la democracia son especialmente importantes para los países alrededor del mundo:

Creemos indispensable recordar que la democracia no se había perdido por sí sola. La democracia fue abandonada poco a poco por quienes no supimos defenderla. Una democracia que no se ejerce con cotidiana terquedad pierde la lealtad de sus ciudadanos y cae sin lágrimas. En el vacío moral del que medran las dictaduras las buenas razones se pierden los conceptos se invierten, privando al ciudadano de toda orientación ética: la emergencia excepcional se vuelve normalidad permanente; el abuso masivo se convierte en exceso; la inocencia acarrea la cárcel; la muerte —finalmente— se confunde con la paz (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 1, p. 16).

Y, sin embargo, los funcionarios públicos son especialmente culpables, pues las violaciones contra los derechos humanos «no hubiera[n] sido tan grave[s] si no fuera por la indiferencia, la pasividad o la simple ineptitud de quienes entonces ocuparon los más altos cargos públicos» (Lerner Febres, 2003).

El largo camino hacia la libertad, la justicia y la reconciliación requerirá una profundización de la responsabilidad cívica por parte tanto de los gobernantes como de los gobernados. Entre las estrategias para alcanzar esta labor se cuentan el combatir la indiferencia moral y el cinismo luchando contra la corrupción; la construcción de una democracia más inclusiva y robusta; y la educación de la juventud, ciudadanos y funcionarios sobre sus responsabilidades cívicas. La ausencia de conocimiento y compromisos morales se presenta, quizás, como el más grande obstáculo para la reconciliación y la justicia transicional.

El doctor Lerner cierra su discurso (y nosotros cerramos este ensayo) citando las partes del *Informe final* que honran a los peruanos que —frente al enorme riesgo y la adversidad— cumplieron su deber moral y pueden servir como ejemplos para una educación cívica rica en valores, que promueva la reconciliación:

En este informe se habla de vergüenza y de deshonra; sin embargo, hablan también por sí solos, en sus páginas, actos de coraje, gestos de desprendimiento, signos de dignidad intacta que nos demuestran que el ser humano es esencialmente magnánimo. Ahí se encuentran quienes no renunciaron a la autoridad y la responsabilidad que sus vecinos les confiaron; ahí se encuentran quienes desafiaron el abandono para defender a sus familias convirtiendo en arma sus herramientas de trabajo; ahí se encuentran quienes pusieron su suerte al lado de los que sufrían prisión injusta; ahí se encuentran los que asumieron su deber de defender al país sin traicionar la ley; ahí se encuentran quienes enfrentaron el desarraigo para defender la vida. Ahí se encuentran: en el centro de nuestro recuerdo (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 1, p. 17).

Traducción del inglés de Sebastián León

BIBLIOGRAFÍA

- Bajak, Frank (2014). Peru State a Violent «Mini-dictatorship». *AP Big Story*, 3 de abril. <http://bigstory.ap.org/article/peru-state-violent-mini-dictatorship>
- Carranza, Ruben (2008). Plunder and Pain: Should Transitional Justice Engage with Corruption and Economic Crimes? *The International Journal of Transitional Justice*, 2, 310-330.
- Chayes, Sarah (2015). *Thieves of State: Why Corruption Threatens Global Security*. Nueva York-Londres: W. W. Norton.
- Cole, Elizabeth A. (ed.) (2007). *Teaching the Violent Past: History Education and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://cverdad.org.pe/ifinal/>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación – Perú*. Lima: Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Traducción al inglés: *Hatun Willakuy. Abbreviated Version of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission-Peru*, 2014. http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/10/Hatun_Willakuy_inglés.pdf
- Crocker, David A. (1999). Reckoning with Past Wrongs: A Normative Framework. *Ethics & International Affairs*, 13, 43-64.
- Crocker, David A. (2002). Punishment, Reconciliation, and Democratic Deliberation. *Buffalo Criminal Law Review*, 5, 509-549.
- Crocker, David A. (2008). *Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crocker, David A. (2012). Ending the US Civil War Well: Reconciliation and Transitional Justice. En Eric Patterson (ed.), *Ethics beyond War's End*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Dahl, Robert A. (1971). *Polyarchy*. New Haven: Yale University Press.
- De Greiff, Pablo (ed.) (2006). *The Handbook of Reparations*. Oxford: Oxford University Press.
- Dryzek, John S. & Simon Niemeyer (2010). *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*. Oxford: Oxford University Press.
- Dwyer, Susan (1999). Reconciliation for Realists. *Ethics & International Affairs*, 13, 81-98.
- Freedom House (2014). *Combating Impunity: Transitional Justice and Anti-Corruption. Conclusions from Practitioners Dialogues on Transitional Justice*. www.freedomhouse.org
- Fung, Archon y otros (2005). Future Directions for Public Deliberation. En John Gastil y Peter Levine (eds.), *The Deliberative Democracy Handbook: Strategies for Effective Civic Engagement in the 21st Century*. San Francisco: Jossey-Bass.

- Gardner Feldman, Lily (2014). *Germany's Foreign Policy of Reconciliation: From Enmity to Amity*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Gibson, James L. (2004). *Overcoming Apartheid: Can Truth Reconcile a Divided Nation?* Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Iguíñiz, Javier M. (2014). Introducción. En VV.AA., *Acuerdo Nacional: Consensos para enrumbar al Perú*. Lima: Acuerdo Nacional.
- Janney, Caroline E. (2013). *Remembering the Civil War. Reunion and the Limits of Reconciliation*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Johnston, Michael (2014). *Corruption, Contention, and Reform: The Power of Deep Democratization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jordan, Brian Matthew (2014). *Marching Home: Union Veterans and Their Unending Civil War*. Nueva York-Londres: Liveright.
- Kritz, Neil J. (ed.) (1995). *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington DC: United States Institute of Peace Press.
- Leiva, Milagros (2013). Salomón Lerner a 10 años de la CVR: «La verdad de alguna manera se muestra y coloca las cosas en su lugar» [entrevista]. *El Comercio*, 28 de agosto.
- Lerner Febres, Salomón (2003). *Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima, 28 de agosto. http://www.cverdad.org.pe/informacion/discursos/en_ceremonias05.php
- Lerner Febres, Salomón (2014). Ten Years Later. En Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Hatun Willakuy. Abbreviated Version of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission - Peru* (pp. 1-4). Lima: CVR.
- López Jiménez, Sinesio (2014). La Punta del Iceberg. *La República*, 17 de abril.
- Marieczurrena, Javier & Naomi Roht-Arriaza (eds.) (2006). *Transitional Justice in the Twenty-first Century: Beyond Truth and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Minow, Martha (1999). *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*. Boston: Beacon Press.
- Murphy, Colleen (2010). *A Moral Theory of Political Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olsen, Tricia D. y otros (2010). *Transitional Justice in Balance: Comparing Processes, Weighing Efficacy*. Washington DC: United States Institute of Peace Press.
- Pateman, Carole & Charles Mills (2007). *Contract and Domination*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Quiroz, Alfonso W. (2013). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.

- Root, Rebecca K. (2012). *Transitional Justice in Peru*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- The Economist* (2014). Divide and Bribe: Corruption and Political Fragmentation Threaten Peru's Democracy. *The Economist*, 11 de octubre. <http://www.economist.com/news/americas/21623706-corruption-and-political-fragmentation-threaten-perus-democracy-divide-and-bribe>
- Theidon, Kimberly (2010). Histories of Innocence: Postwar Stories in Peru. En Rosalind Shaw y otros (eds.), *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence* (pp. 92-110). Stanford: Stanford University Press.
- Theidon, Kimberly (2013). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Tutu, Desmond (1999). *No future without forgiveness*. Nueva York: Doubleday.
- Winik, Jay (2001). *April 1865: The Month that Saved America*. Nueva York: Harper.

BUSCANDO/CONSTRUYENDO EL SENTIDO A LA INDEPENDENCIA

José Ignacio López Soria, Universidad Nacional de Ingeniería

INTRODUCCIÓN

Tengo que aclarar, desde el inicio, que lo que pretendo aquí es avanzar en la formulación precisa de una hipótesis y juntar materiales para probarla o, si fuera el caso, descartarla. Con carácter absolutamente preliminar, la hipótesis podría formularse así: lo que hicimos en las dos primeras décadas del siglo XIX fue la «(des)fundación de la república». Daré cuenta de «hechos» históricos, es cierto, pero lo que me interesa es «pensarlos» e «interpretarlos» desde las perspectivas que abren algunas corrientes de la actual filosofía política¹. La proximidad del bicentenario de la Independencia es una invitación a pensar tratando de encontrar algunas claves de lo que hoy nos constituye como comunidad histórica.

A excepción de la primera (desfundación), no me extenderé en la presentación de las categorías que voy a utilizar y que recojo de los autores mencionados en la nota 1, pero las dejo enunciadas.

Usaré *(des)fundación* para referirme a que la fundación de la república se hizo sobre bases tan débiles que el «acontecimiento» mismo de fundar fue ya un asomarse al abismo. En realidad, toda república moderna carece de un fundamento estable (lo que no significa que carezca de fondo en absoluto). En nuestro caso, esta situación se agrava por varias razones: (a) falta de un discurso capaz de proveer

¹ Me refiero a las corrientes que parten de «la filosofía de la sospecha», recogen categorías de Heidegger, Schmitt, Gramsci, Arendt, y son inscritas, algunas de ellas, en lo que se llama la «izquierda heideggeriana», no porque veneren a Heidegger, sino porque han aprendido a «sacarle jugo» principalmente a dos categorías del filósofo alemán: la diferencia ontológica y el fundamento como abismo. Citaré aquí a algunos de los siguientes autores: Lefort, Nancy, Laclau, Mouffe, Badiou, Marchart, Klockner, Honneth y Fraser. Pero tengo que añadir que, citándolos o sin citarlos, la lectura atenta de autores como Žižek, Habermas, Taylor, Rawls, MacIntyre, algunos autores de la llamada Escuela de Birmingham, además de Said, Spivak, Chakrabarty, Chatterjee, Bhabha, Dussel, Quijano y Fernet-Betancourt han enriquecido significativamente mi perspectiva.

de sentido a lo que se estaba haciendo de modo tal que quedaron desconectados el hacer gobierno y el hacer sociedad; (b) maridaje en vez de divorcio entre ejercicio del poder político e intereses privados; (c) sobreconcentración en el diseño y puesta en escena de la forma de gobierno («la política»), con desatención a la conformación de una sociedad nueva («lo político»); (d) queda fuera del ejercicio de la ciudadanía la inmensa mayoría de la población adulta y sus diversas agendas.

Otras categorías e ideas recurrentes en el texto son: «marcadores de certeza» (Lefort); «ontología débil» (Vattimo); los tres momentos del proceso de la «Modernidad» (el inicial y su relación con la colonización —Quijano—, el de maduración y su relación con el Liberalismo y la Ilustración, y el cuestionamiento actual del proyecto moderno); el «acontecimiento» (Badiou, Lefort); la distinción entre «independización» (proceso político) y «liberación» (proceso social); la diferenciación entre «lo político» o puesta en forma de lo social (*mise en forme*), «la política» como puesta en escena del gobierno (*mise en scène*) y la provisión de sentido al conjunto a través del discurso (*mise en sens*) (Lefort); la matriz teológico-política de las monarquías modernas (Lefort); la democracia como ingreso al mundo de la indeterminación y la contingencia; hegemonía, diferencialidad y equivalencialidad, democracia antagonica y democracia agónica (Gramsci, Laclau, Mouffe y otros).

Lo que presentamos a continuación forma parte de un trabajo mayor de carácter histórico-filosófico. Aquí, nos fijaremos en el aspecto discursivo, es decir, en la dimensión de provisión de sentido al proceso de la independización. Lo avanzado en el estudio de esta variable y otras de este proceso me permite suponer —recuérdese que estamos en el momento de la formulación de la hipótesis—, primero, que los afanes de los independizadores se concentraron en la puesta en escena de un gobierno republicano («la política») más que en la puesta en forma de una sociedad democrática («lo político»), y, segundo, que el discurso fue tan pobre que no logró dar sentido al todo social (proveerle de marcadores temporales y contingentes de certeza) y, por tanto, no consiguió la articulación transitoria entre el gobierno y la sociedad. Quedó, así, instalada en el Perú una contradicción —más aguda de lo que ocurre en otras sociedades— entre «la política» (puesta en escena de un gobierno republicano independiente) y «lo político» (puesta en forma de una sociedad democrática), lo que de alguna manera explica la dificultad para elaborar un discurso provisor de sentido a esa supuesta totalidad.

Dadas las condiciones de publicación del trabajo, me fijaré aquí solo en dos testimonios discursivos, la Sociedad Patriótica y el Solitario de Sayán.

1. SOCIEDAD PATRIÓTICA

Por decreto del 10 de enero de 1822 (de la Puente Candamo, 1974, pp. 406-408) se crea la «Sociedad Patriótica de Lima», cuyos 40 miembros, escogidos de entre los más ilustrados (nobles, presbíteros, doctores en derecho y otras disciplinas, militares de alta graduación y ministros de Estado), deben «discutir todas las cuestiones que tengan un influjo directo o indirecto sobre el bien público». A pesar de que los temas de trabajo originalmente propuestos eran de índole preferentemente académica y social (agricultura, arte y comercio; ciencias físicas y matemáticas; filosofía especulativa; y bellas artes), el presidente de la nueva institución, Bernardo Monteagudo, propuso desde el comienzo los siguientes temas: «1. ¿Cuál es la forma de gobierno más adaptable al Estado peruano, según su extensión, población, costumbres y grado que ocupa en la escala de la civilización? 2. Ensayo sobre las causas que han retardado en Lima la revolución, comprobadas por los sucesos posteriores. 3. Ensayo sobre la necesidad de mantener el orden público para terminar la guerra y perpetuar la paz» (p. 413). *La Gaceta* del gobierno dio cuenta de este asunto el 23 de febrero de 1822. En la sesión del 1° de marzo se abrió el debate sobre el primer punto, la forma de gobierno más adaptable al Perú, siendo el principal orador el presbítero José Ignacio Moreno.

Antes de entrar en el análisis del tema es preciso tener en cuenta, en primer lugar, el carácter elitista de la composición de los miembros de la Sociedad. Evidentemente estaba ausente el «pueblo»: la plebe y los sectores medios urbanos, los gremios de artesanos, los pobladores andinos y amazónicos y los esclavos. En segundo lugar, si la preocupación hubiese estado centrada en una transformación social, los académicos podrían haber comenzado reflexionando sobre el primer tema (agricultura, arte y comercio) que, según el reglamento de la Sociedad, comprendía asuntos como «las culturas y manufacturas explicadas en su teoría y práctica, y sus objetos usuales, tanto en las artes agrícolas, cuanto en las fábricas que pueden establecerse en el Perú. Las experiencias en economía rural y los descubrimientos en las artes matemáticas que pueden adoptarse en el país. Todo lo concerniente a promover y fomentar el comercio en todos sus ramos» (p. 409). Pero, como hemos anotado en la introducción, el vector principal de los afanes independentistas fue la *mise en scène* («la puesta en escena») de la nueva estructura política más que la *mise en forme* («la conformación o puesta en forma») de una nueva sociedad, en lo que consiste lo político. Cuando se necesita la *mise en sens*, es decir la dación o provisión de sentido, a través del discurso, de aquello que se estaba haciendo, no es raro que el interés de los independentistas se concentre en el debate sobre la forma de gobierno (puesta en escena) o institucionalidad política.

En la apertura de la Sociedad, su presidente, Bernardo Monteagudo (pp. 446-449), pronunció un breve discurso enfatizando que, gracias a las victorias de San Martín, era posible dar rienda suelta a «la libertad de pensamiento» y la difusión de las luces para que el despotismo no se aproveche de la ignorancia y los peruanos, a partir de este «primer momento racional», vuelvan a ser hombres: «La ilustración es el gran pacificador del universo y todos los que se interesan por el orden deben propender a ella, como único arbitrio para poner término a la revolución». Frente a la ignorancia, que es la madre de todos los males, «las luces dan al hombre el poder de dominarse a sí mismo y de dominar en cierto modo a la naturaleza». Instituciones como la Sociedad hacen que se extiendan «los principios de una sana filosofía» y que «el amor al orden, a la libertad y a las leyes» se fortifique, de tal manera que cuando terminen los combates por la independencia acabe la revolución y comiencen los tiempos de una paz inalterable. Porque no hay relación más íntima que la que existe entre la Ilustración y el orden público. En un ambiente así prosperan las ciencias y las artes, cuyo progreso transforma a los pueblos, y estos se alejan de la ignorancia que equivale a esclavitud y anarquía. En la Sociedad se junta la sabiduría de todos aquellos que «estamos unidos por el sagrado lazo de un mismo juramento».

Luego del acto inaugural y del cumplimiento de los protocolos del caso, el primero en entrar en escena fue el teólogo guayaquileño José Ignacio Moreno, quien se sentía próximo a Montesquieu y especialmente a de Maistre, como lo han mostrado Altuve-Febres (2008), Paredes (2013) y Rivera (2013). La pregunta propuesta parece recoger, en más de un aspecto, las ideas tanto de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, de 1748, cuanto del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet, de 1793-1794. Desde el inicio de su célebre tratado, Montesquieu deja establecido que «[l]as leyes, en su significación más amplia, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas» (1922, p. 1). Después de considerar que los seres son de diverso tipo y que cada tipo debe atenerse a la ley natural que le es propia, se refiere a las leyes positivas (derecho de gentes, derecho político y derecho civil) y particularmente al derecho civil y político de una determinada sociedad, dejando sentado como principio general que «el gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se adapta mejor a la disposición del pueblo para el cual está establecido» (p. 6). Por su parte, Condorcet, en el libro mencionado, divide el progreso humano en 10 etapas que resume, sin embargo, en tres efectivas y una posible (véase el «Avant-propos», 1970). La primera de estas tres se refiere al hombre «menos civilizado» que, pese a sus limitaciones, consigue elaborar un lenguaje articulado y, basándose en él y en ciertos principios morales, logra construir un cierto orden social. La etapa intermedia cuaja plenamente en Grecia gracias al dominio de ciertas artes, el comienzo del conocimiento científico, la expansión

del comercio y el perfeccionamiento y difusión de la escritura alfabética. La tercera etapa, la del Siglo de las Luces, se caracteriza principalmente por poner el énfasis en la observación y ordenamiento de los hechos reales y en las verdades útiles, pero, además y principalmente, por el hecho de que, siendo ilimitada la posibilidad de progreso humano, la época que le tocó vivir a Condorcet estaba poniendo las bases de una cuarta etapa, aquella en la que reinarían las luces, la libertad, la virtud y el respeto por los derechos del hombre. En defensa de las ideas e instituciones tradicionales (la monarquía y el papado) saldría pronto Joseph de Maistre, principalmente con sus escritos *Consideraciones sobre Francia*, de 1797, y *Del Papa*, de 1819, el primero de los cuales, como nos recuerda Catoggio (2005), es una respuesta al escrito de Benjamin Constant de 1796 titulado *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier*.

Con esta breve alusión a los antecedentes, veamos ahora la posición de Moreno. Después de exponer los abusos e inconvenientes de las diversas formas de gobierno, Moreno observó que «el mayor de los males era la oclocracia y tras ella la anarquía, en que suele degenerar la democracia». Hecha esta advertencia inicial, que marca ya un derrotero, Moreno, fiel al espíritu de pregunta —que supone la existencia de una «escala de civilización» y de las tres formas clásicas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia)—, establece como primera proposición que «la difusión del poder político está en razón directa de la ilustración y civilización del pueblo, y en razón inversa de la grandeza del territorio» (de la Puente Candamo, 1974, p. 420). Para que haya democracia es preciso que «el pueblo adquiera luces para conocer sus verdaderos intereses y deliberar de común acuerdo sobre ellos» (1974, p. 421). Mientras esto no ocurra

le es más útil y conveniente, antes que quedar expuesto a las divisiones intestinas que son siempre el fruto de la ignorancia y de la desigualdad de la fuerza física entre los ciudadanos, concentrar la fuerza moral y obedecer a uno solo. Este sistema de gobierno [...] es el más conforme a la naturaleza y no exige grandes esfuerzos de la razón para establecerse [...]; mientras que la democracia es un refinamiento de la política, supone luces avanzadas sobre la naturaleza de la sociedad civil [...] (p. 421).

Dado el grado de civilización y de ilustración, Moreno sostuvo que, por ahora, al Perú no le convenía otra forma de gobierno que la de la monarquía. La etapa colonial de dominación española ha sido como la infancia política para el Perú. Solo ahora, con la liberación, comienza a hacerse la luz, pero esta no llega por igual a todas las clases de ciudadanos, sino que, más bien, está en el corto número de hombres ilustrados que habitan la capital y algunas ciudades, pero los que pueblan tanto las partes altas como las bajas del Perú yacen aún en «las tinieblas de la ignorancia».

El gobierno debe ser solo de uno, pero el monarca debe auxiliarse de las luces de los sabios y atenerse a las leyes fundamentales que establezca el Congreso Nacional para la grandeza, prosperidad y gloria del país. Por otra parte, pese al carácter suave de los peruanos debido al benigno clima del que gozan, existe una gran heterogeneidad en la población por estar «compuesta de tantas y tan diversas castas, cuyas inclinaciones y miras han sido hasta ahora opuestas, con los diversos matices de color que las señala», de modo tal que es posible «deducir de este principio el inminente riesgo de la concordia, si se establecía un gobierno puramente popular» (p. 422). Este riesgo es en el Perú más alto que en el resto de América. Tradicionalmente, además, no se ha cultivado el amor a la patria y, por tanto, el pueblo no puede elevarse al grado de virtud que se necesita para el gobierno republicano.

Moreno alude también a que en el Perú no se conoce otro gobierno que el monárquico y, consiguientemente, la gente está habituada a obedecer a reyes y a aceptar que es normal que haya distinciones, honores y desigualdad, todo lo cual es incompatible con la democracia. El pueblo, especialmente el indígena, quiere a sus monarcas porque estos, en el caso de los incas, los sacaban de la condición de «bestias» para elevarlos a la dignidad de hombres. «Pretender, pues, planificar entre ellos la forma democrática, sería sacar las cosas de sus quicios y exponer el Estado a un trastorno» (p. 422).

La historia —sigue argumentando Moreno— muestra que la democracia se da solo en pequeños territorios, mientras que en los Estados con territorios amplios hubo siempre monarquías. Porque en política, la ley de que a mayor extensión territorial y poblacional mayor necesidad de concentrar el poder es tan válida e indubitable como la ley de la gravitación en física. En Estados con territorio extenso y población dispersa no es posible la participación de los ciudadanos en la elaboración de las leyes, ni siquiera a través de representantes. En las verdaderas democracias el sufragio es siempre personal. Tampoco el gobierno federal es una buena solución. Moreno, valiéndose de un verso de la *Iliada*, termina sosteniendo que no es bueno que muchos manden, debe mandar solo uno.

Como puede advertirse, el presbítero Moreno no hace sino responder a la pregunta ateniéndose al espíritu en el que ella había sido formulada por Bernardo Monteagudo, con la anuencia de San Martín. Si la introducción de la magnitud y las costumbres hacía que la pregunta llevase ya implícita la idea de que la democracia remitía a las ciudades griegas, el añadido del «grado de civilización», recogido de la tradición iluminista, invitaba a pensar una forma de gobierno que permitiese a la élite ilustrada gobernar al pueblo sin las angustias y sobresaltos que habían ocurrido en Francia y estaban ocurriendo en los países liberados del dominio español. La intervención de Moreno dio lugar a un debate que se prolongó por varias semanas.

En la sesión del 8 de marzo de la Sociedad Patriótica, le tocó al doctor Manuel Pérez de Tudela presentar su propia intervención (pp. 425-428, 455-460). Pérez de Tudela comienza repasando ideas que muchos de sus oyentes, si no todos, conocían bien. El hombre se reúne en sociedad para socorrerse mutuamente organizando un Estado que responde a las circunstancias concretas en las que ello ocurre y, naturalmente, a la capacidad o luces de los asociados para conocer y responder a esas condiciones. Hasta aquí no se pasa de Montesquieu y de Hobbes. En la segunda parte de *Leviatán*, de 1651, Hobbes deja establecido que «los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás» (1984, p. 180). A esto lo llama «Estado por institución», diferente del «Estado por adquisición» que es producto de la guerra y el dominio de un pueblo sobre otro.

Pero nuestro expositor no se queda en Hobbes. Siguiendo el Liberalismo inglés, considera, como Locke, que la sociedad civil se va formando lentamente y consiste «en la libertad de los societarios, en la seguridad de su fortuna, en su igualdad ante la ley, en su reunión contra el enemigo común, en la fidelidad de los pactos, y en la oposición a todo aquel que intente perturbar el orden» (de la Puente Candamo, 1974, p. 455). Citando el voluminoso *Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme*, que Condillac escribirá en la segunda mitad del siglo XVIII, Pérez de Tudela se pregunta cómo conformar una sociedad en la que todo eso sea posible. Las respuestas han sido diferentes, según los diversos pueblos. En algunos casos, «se ha dividido la soberanía entre diferentes cuerpos y magistrados, anhelando por un equilibrio que evite la preponderancia, la reunión de los tres poderes, y la autoridad absoluta y arbitraria» (p. 456). Dada la inevitable existencia de tensiones entre los diversos poderes, lo importante es contar con leyes fundamentales para evitar la ruina del Estado. En cualquier caso, es conveniente tener presente que en política el «equilibrio es un fantasma», cuando se cree que se ha llegado a él, comienza nuevamente el desequilibrio de los poderes. Lo importante, en definitiva, es «reglar el uso del poder soberano, de modo que los ciudadanos sean sustraídos de toda autoridad arbitraria, y que la fuerza sea empleada únicamente en reprimir la licencia» (p. 456).

El Perú es «un pueblo libre, soberano e independiente» y, por tanto, debe elegir el gobierno «que exijan sus necesidades y facultades combinadas con las circunstancias» que le son propias. Se necesita para ello información de la que no disponemos, pero en el Perú se ha dado un progreso de los conocimientos que hace temblar a la tiranía española y hay las luces suficientes para el autogobierno. «Guardémonos de decir que no hay luces en el Perú. El que, al acento sagrado de la libertad, permanece aún en su antigua apatía y conserva esas ideas góticas es indigno del nombre *peruano*. Él perjudica al sistema infundiendo el desaliento en los pueblos aún esclavos.

Él prepara la división de la capital con las provincias y sostiene el yugo de nuestros antiguos opresores» (p. 458).

Pérez de Tudela asevera, además, que «jamás el indígena será un obstáculo para la elección de un gobierno sabio y paternal» (p. 458). Siendo, como es, «patriota por naturaleza», el indígena «ha procurado siempre, aunque con mal suceso, recobrar la antigua independencia del Perú» (p. 458) y, con su continua agitación, ha probado que «el pueblo conquistado permanece siempre en revolución» (p. 458). Ha sido también capaz de conservar su idioma y sus costumbres y no ha dejado nunca de odiar a lo español. Por su parte, otro colectivo de la sociedad peruana, el de ascendencia africana, ama también la libertad «por carácter» y, finalmente, el descendiente de los conquistadores «sabe que el hombre debe liberar, no conducirse por imitación» y, olvidando sus títulos, honores y rango, todos cooperan a la independencia. Es decir, «[t]odos, todos están en la firme convicción de que su interés está firmemente unido con la conservación y prosperidad del Estado, en que consiste el verdadero patriotismo». No se puede negar que en el Perú hay heterogeneidad, pero está «en los colores, no en el espíritu, no en el carácter, no en el deseo de la felicidad común», porque «el alma es igual en todos los ángulos del planeta que habitamos» (p. 458). El Perú es libre porque cuenta con todos los elementos y condiciones para serlo, incluso con líderes para llevar al pueblo a la libertad, aunque sea a pesar suyo, como ocurrió en Norteamérica, en donde la independencia no fue fruto de la voluntad del pueblo sino de sus líderes. Lo que sí se requiere es que todos los pueblos americanos se unan para fortalecer su libertad: «el gobierno que elijamos no debe causar celos a los demás Estados independientes, ni sembrar la menor división. Todos aspiramos a la libertad, y no podemos conseguirla, sino reuniéndonos contra el déspota común y sus satélites». Por tanto, el gobierno del Perú debe ser el que «exijan sus necesidades y ventajas combinadas con las circunstancias». Pérez de Tudela concluye con una reflexión de filosofía política:

Estamos en el principio de los tiempos: nuestra sociedad se va a formar, como si el mundo hubiese acabado de salir de las manos de su creador; y teniendo en nuestra ventaja la experiencia y las luces de tantos siglos, y sus trastornos y revoluciones, seríamos responsables a [sic] nuestra numerosa posteridad, eligiendo un gobierno contrario a los augustos e inmutables fundamentos que dan para una feliz constitución, la localidad, la opinión, las luces, el espíritu público, y últimamente la imperante marcha de los sucesos, y la tendencia general de los hombres y los pueblos (p. 460).

Termina recordando, con Virgilio, que la discordia de los ciudadanos conduce a la miseria.

A continuación, el doctor José Cavero y Salazar argumentó que era preciso distinguir entre la monarquía misma y el ejercicio abusivo que de ella habían hechos los reyes españoles. Si se consigue moderar el poder de los reyes, en un régimen monárquico se puede ser libre y feliz, porque gracias a la representación nacional «queda intacta la libertad de los pueblos», ya que «un monarca constitucional, no es más que un delegado perpetuo, sujeto a precisas restricciones» (de la Puente Candamo, 1974, p. 460).

El también presbítero Mariano Arce, al hacer uso de la palabra, le recuerda a su colega Moreno que la época de los grandes y bellos discursos providencialistas, a lo Bossuet, ya había pasado. Un discurso como el de Moreno era «más a propósito para afianzar el Trono y el Altar» (p. 428) que para debilitarlos. Además, aduce Arce, Moreno ha leído selectivamente a Montesquieu, olvidando la división de poderes y la necesidad de los gobiernos de fundarse en los derechos generales y no en los particulares. La forma de gobierno más conveniente es aquella que establece la división de poderes y, para ello, había que formar un congreso constituyente y legislativo. Arce considera que, a pesar de lo sostenido por Montesquieu, el sistema representativo permitía que se estableciese el gobierno republicano tanto en los Estados con territorios pequeños como en aquellos con grandes territorios.

Se produce luego un debate sobre la procedencia del posible monarca (del mundo incaico, de una casa real europea, o tal vez un líder de la independencia como San Martín), pero pronto se corta la discusión y se recuerda a los «académicos» que el debate es solo teórico. El ministro de hacienda y vicepresidente de la Sociedad, Hipólito Unanue —quien en la Sociedad Patriótica contemporizó con las ideas de Monteagudo—, insistió en que el debate se centrara en el tema expresado en la pregunta, para «aplicar luego estos principios al Perú, refiriéndose siempre a las circunstancias expuestas: que el señor Moreno había desenvuelto magistralmente estos principios respecto al gobierno monárquico» (p. 429). El presidente de la Sociedad, Monteagudo, le dice a Tudela que debería tener en cuenta no lo que el Perú es hoy, sino cómo será en breve, cuando los enemigos hayan sido vencidos.

En la sesión siguiente, del 15 de marzo, el doctor José Cavero y Salazar (de la Puente Candamo, 1974, pp. 430-432) defendió que, antes de fijar la forma de gobierno, había que examinar por cuál de ellas se inclinaba el «espíritu público». Ese espíritu no quería monarquía, pero no por ella misma, sino porque los monarcas se habían dedicado a oprimir al pueblo. Se pregunta, entonces, si bajo la monarquía podía el pueblo ser libre. Y cree que sí, porque los hombres, por ser individualmente libres, son los que voluntariamente deciden reunirse en sociedad y formar un Estado con leyes racionales que dan los propios ciudadanos, los cuales conservan, por tanto, la libertad civil. De esta reflexión de corte lockeano, Cavero deduce que, primero,

para que un gobierno sea libre, este debe ser hecho por el pueblo, ya que los gobiernos son contratos celebrados por los pueblos con el fin de proteger la existencia del cuerpo político y asegurar el goce de sus derechos y felicidad. Además, los individuos son sus propios legisladores y en los Estados extensos los legisladores son los representantes del pueblo. Consiguientemente, el pueblo puede ser libre y feliz en un gobierno monárquico constitucional en el que el poder ejecutivo ha sido depositado por el pueblo en el monarca y el poder legislativo reside en la nación a través de sus representantes. De esta manera se evitaba el peligro de la anarquía que amenaza siempre a las democracias.

En la siguiente intervención, de Devoti, se siguió tratando el tema. El doctor Félix Devoti expuso que «el Poder Legislativo es inherente a los representantes del pueblo: que la potestad judicial reside en los magistrados: que todos los poderes deben estar divididos». Criticó luego a los gobiernos monárquicos despóticos y a la aristocracia y elogió la democracia aun sabiendo que estaba siempre expuesta «a un enemigo doméstico que sepa alucinar al pueblo» (pp. 432-433). En cualquier caso, hay que preferir una forma de gobierno que ejecute prontamente las deliberaciones, que concilie mejor las divergencias y que sea más capaz de sostener el amor a la patria y a la independencia sin caer en excesos ni degeneraciones.

El presidente Monteagudo pidió que no incluyeran en las propuestas y reflexiones a los gobiernos absolutos porque estos estaban totalmente descartados. Había que examinar solo las formas viables: la democracia y la monarquía constitucional: «El sistema representativo es la perfección de los gobiernos y la manía del siglo. El pueblo soberano se constituye y se da sus leyes por medio de sus representantes» (p. 433).

Después de que, el 22 de marzo, se iniciase el debate sobre la segunda cuestión, la relativa a las causas del retraso de la revolución en el Perú, en el que se dijo «que el pueblo había estado dispuesto, que solo las clases privilegiadas habían sido apáticas» (p. 434), se continuó el 29 de marzo con el debate sobre la forma de gobierno. El doctor Mariano Aguirre defendió la monarquía porque la historia (Grecia y Roma) demostraba que las repúblicas consisten en la degeneración de las monarquías y porque, en el Perú, las costumbres eran proporcionadas a la monarquía y «los hábitos de trescientos años no se desarraigan en un día» (pp. 436-438). Si se instituye la república, el Perú seguirá la misma suerte que Francia, será pasto de la anarquía. El caso de Norteamérica es diverso porque sus pobladores, herederos de tradiciones liberales, formaron en las colonias municipios gobernados por ellos mismos y con determinados privilegios frente a la corona inglesa. Al separarse de Inglaterra se ha federado solo en lo relativo a la defensa común y a la distribución de impuestos. El Perú está, sin embargo, en la infancia del proceso de civilización y, por tanto, «debe constituirse bajo una monarquía», pero moderando el poder de los reyes. Para ello, es el pueblo el

que debe asignar las cargas, elaborar nuevos códigos, reformar los antiguos y ejercer la judicatura. Conviene, además, dividir a la nación en dos partes: el clero y la nobleza, de un lado, y el Estado llano, de otro. Estas dos corporaciones elaboran las leyes, pero es el rey el que las aprueba o rechaza. Quedan, así, tres poderes: el monarca, el clero y la nobleza, y el pueblo llano. Los tres constituyen un cuerpo del que el príncipe es la cabeza y, como tal, además de aprobar o rechazar las leyes, le toca declarar la guerra, establecer la paz, ocuparse de las relaciones diplomáticas y formar alianzas y entablar negociaciones con otros Estados.

El tercer tema sobre el que debía debatir la Sociedad, la necesidad de mantener el orden público para terminar la guerra, y perpetuar la paz, no mereció mucha atención durante los debates, pero hay un aporte, el de Juan Berindoaga, Conde de San Donás, de particular envidia política. En la sesión del 10 de mayo de 1822, Berindoaga hizo una larga intervención que fue luego resumida en las actas de la Sociedad (de la Puente Candamo, 1974, p. 443) y transcrita *in extenso* (pp. 471-480). Las ideas que de esa intervención recogemos aquí provienen de esta última versión.

El «ardor patriótico», sostiene Berindoaga, debe centrarse, en esos momentos, en respetar el orden público para terminar la guerra y, así, asegurar el destino libre del Perú y mantener el territorio. El límite entre el orden y la libertad, entre el acierto y el error, es difícil de establecer en una sociedad que tiene que autogobernarse. El «cuerpo político» se mantiene con energía y con cordura. «El orden público en los estados libres no consiste en una obediencia puramente pasiva y humillada» (p. 472), porque los verdaderos patriotas tienen que cuidar tanto de sus intereses como del interés general, articulándolos ambos y haciendo que unos y otros «se procuren recíprocamente sus utilidades y ventajas» (p. 472). Se produce así la armonía que debe haber dentro del cuerpo político entre las diversas partes que lo componen, a semejanza de lo que ocurre en la naturaleza en la que la disconformidad de las partes produce la disolución del todo. Esta misma política debe ser aplicada no solo dentro del país, sino en toda América para poder mantener la independencia. Para lograr esa unión será preciso ceder algo de los derechos propios, como ha ocurrido en América del Norte, en donde sus 13 Estados «combinaron la libertad parcial con su dependencia general entre ellos mismos» (p. 473). Lo importante es tener claro que el enemigo de todos son los españoles, los cuales todavía no deponen su «bárbara arrogancia» (p. 475), pero el «Dios de las batallas» ya ha echado sobre ellos una mirada vengadora. «La América será siempre libre, porque la providencia así lo ha decretado, y porque sus hijos concurrirán unánimes a pelear regidos por la razón» (p. 475). Pero, para ello, se requiere acabar en los países con las disensiones internas y el dominio de los intereses privados. Hay que huir de la guerra civil y asegurar la tranquilidad manteniendo el orden y estableciendo «una sabia y enérgica legislación» (p. 477).

Berindoaga, a partir de las convulsiones que estaban ocurriendo en otras zonas de la América ya libre, advierte que es preciso insistir en la necesidad del orden, porque de lo que se trataba no era solo de proclamar las independencias sino de conformar sociedades nuevas. Por eso recomienda a los legisladores lo siguiente:

Estableced un código que, acomodado a las aptitudes y necesidades del país, sea tan adecuado para regir a los peruanos, como las leyes de Solón a los Atenenses: código dictado por la filosofía y la religión, en que las leyes, según la sentencia de Cicerón, sean superiores a los funcionarios públicos [...] en obsequio del bien general, y de la misma libertad que no puede subsistir sin la obediencia a las autoridades. Que las costumbres públicas emanen de la fuente de la moral [...] (p. 477).

Todos deben elevarse a la condición de libres, pero sin apetecer

una quimérica igualdad en las diversas condiciones del hombre, igualdad que jamás ha existido ni podido existir en la naturaleza ni en la política, sino aquella igualdad ante la ley que abre la puerta a los honores y premios de la Patria a todo ciudadano benemérito. Que el gobierno, en fin, respete inviolablemente la propiedad, seguridad y libertad de todos los individuos que le obedecen (p. 478).

Solo así prosperan la ilustración, las ciencias y las artes, como ha ocurrido en la «culta Europa», a diferencia de lo que pasa en las provincias orientales de la propia Europa y en las naciones asiáticas y en Egipto. En el Perú tenemos todas las ventajas por nuestras riquezas naturales y la voluntad de la gente industriosa, pero nos enfrentamos a la deficiente educación, la distinción de castas, el lujo, la corrupción y una enorme masa de propietarios que impiden que crezca la población. Estos males se atacan con la unión de los ciudadanos, los desvelos del gobierno, el crecimiento de la población y, sobre todo, con el orden: «¡Orden admirable! ¡Ministro del poder y de la magnificencia del ser que habita la inmensidad! tú que presides y embelleces los grandes sistemas de la naturaleza y de la sociedad» (p. 479). Berindoaga termina invocando a los manes de Atahualpa y «a los de tantos ilustres defensores de la América, sacrificados por el bárbaro furor de sus asesinos» (p. 479).

2. APORTES DEL «SOLITARIO DE SAYÁN»

Formalmente, el 18 de noviembre de 1822 comenzó en el Congreso el debate sobre las bases de la Constitución Política del Perú, pero antes, el 2 de octubre, Sánchez Carrión había presentado un proyecto con el siguiente texto: «Uno de los principales fines de la reunión del Congreso es establecer la forma de gobierno: la opinión general parece estar decida por la republicana; así, pido se declare: que la forma de

gobierno del Perú es popular representativa y bajo la base federal que entre sus provincias detallaré la Constitución» (Tamayo Vargas & Pacheco Vélez, 1974, p. 109). El 26 de noviembre, esta propuesta fue desestimada «casi por unanimidad». Y el 19 de diciembre quedaron aprobadas las «Bases de la Constitución», cuyo análisis haremos enseguida.

Pero antes, no se puede olvidar que la Sociedad Patriótica, independientemente de que se crease con la finalidad de fundamentar y difundir la alterativa monarquista, provocó, también fuera de su seno, el debate sobre la forma de gobierno más conveniente para el Perú. Ya hemos apuntado que la mera formulación de la pregunta inicial, «¿Cuál es la forma de gobierno más adaptable al Estado peruano, según su extensión, población, costumbres y grado que ocupa en la escala de la civilización?», supone que la forma «república» no era la deseable para un sector que no se limitaba a San Martín y Monteagudo, sino que se extendía a una parte del clero y de la élite criolla.

En el mencionado debate con la Sociedad, pero desde fuera de ella, sobresale muy especialmente José Faustino Sánchez Carrión, algunas de cuyas proposiciones vamos a analizar brevemente. Hay que comenzar, sin embargo, dando cuenta de que Sánchez Carrión, al amparo del espíritu y la normativa de las Cortes de Cádiz, había dado muestras de su espíritu libertario, por ejemplo, al referirse al coloniaje como la época en la que «Atado estaba el Continente Nuevo / Trescientos años son servil cadena»². En el primer aniversario de la promulgación de la Constitución de Cádiz —19 de marzo de 1812— y en nombre del Convictorio de San Carlos, Sánchez Carrión dirigió en el auditorio de dicha institución una arenga al virrey Abascal en la que le recuerda que de las reuniones de etiqueta que se solían tener antes en ese mismo local ninguna de ellas estaba consagrada «a la interesante y dulce memoria de los imprescriptibles derechos de la patria». Los mismos que se reunían antes, «[r]evestidos ahora del sagrado e inviolable carácter del ciudadano se reúnen, se presentan a congratularse mutuamente», porque cada uno siente tener la dignidad de ser hombre y «ser parte esencial de la soberanía» (1974, p. 347). Pero pasan los años, no muchos, el monarca español, Fernando VII desconoce la Constitución de 1812 y restaura el absolutismo. En el Perú, Joaquín de la Pezuela sustituye al virrey José de Abascal, y Sánchez Carrión, en el discurso del besamanos del 4 de noviembre de 1817, habla ahora de la grandeza del monarca, el imperio renacido, la beneficencia y esclarecimiento del jefe, la renovación de la fidelidad y el vasallaje, el avivamiento de la lealtad y la dependencia de la juventud hacia el ínclito Fernando (pp. 348-349).

² «Oda a Baquíjano con motivo de la elevación de este a la condición de miembro del Supremo Consejo de Estado en 1812» (Tamayo Vargas & Pacheco Vélez, 1974, p. 346).

Poco después, sin embargo, por orden del virrey Pezuela, Sánchez Carrión es separado de sus cátedras porque «hasta los ladrillos en San Carlos eran insurgentes» por la acción de Sánchez Carrión (p. XIV).

No deja de ser significativo que la reflexión de Sánchez Carrión sobre «la inadaptabilidad del gobierno monárquico al Estado libre del Perú» (pp. 349-359), primero, se atenga a la forma discursiva generalizada por la prédica religiosa y la filosofía escolástica de iniciar la disertación citando una «autoridad», y, segundo, que esa «autoridad» no sea un pensador liberal o ilustrado sino un «clásico» como Tito Livio, en este caso, el libro 2, capítulo 1 de *Ab urbe condita* (*La historia de Roma desde su fundación*). La frase misma, en la traducción libre que hace el propio Sánchez Carrión (p. 358), alude a que Bruto, defensor de la libertad, cuidó también de que el pueblo no se dejase convencer por posibles concesiones y sobornos para permitir que volviese a haber un rey en Roma. Es decir, ya desde el encabezamiento, aunque en un idioma, el latín, que el pueblo ciertamente no entendía, recurre Sánchez Carrión a ese pueblo para oponerse a la (re)instalación de la monarquía. Lo primero que advierte, como dirá después, es que la suposición de que, dadas las circunstancias, lo que convenía era la monarquía es una «inducción que nace de los mismos términos que se ha fijado y de las explicaciones de la sociedad patriótica» (p. 356). La argumentación de Sánchez Carrión, siguiendo la tradición de la filosofía política que venía de Locke y Hobbes, comienza considerando que el país es una familia en la que todos tienen derecho a opinar, especialmente cuando se ventila «una cuestión práctica, trascendental a generaciones enteras, y que si se resuelve con otros datos, que no sean tomamos [sic] de las mismas cosas, según naturalmente vengan, somos perdidos [sic]» (p. 350). No es esta —sigue sosteniendo— una negociación de gente privada y, por tanto, se trata de defender la libertad y de conseguir, bajo el influjo del gobierno, que la industria, el comercio y la agricultura produzcan sus frutos y «se afiance el procomunal perennemente» (p. 350) a la sombra del árbol de la independencia.

Frente a los innumerables volúmenes en favor de la monarquía se alza un pequeño folleto, el pacto social de Rousseau. El gobierno monárquico es más sencillo e incluso algunos lo defienden procurando mantener las libertades civiles (ejercicio de las leyes que los mismos pueblos se dictan para su felicidad), pero la experiencia —la historia antigua y la reciente— enseña que incluso las monarquías sometidas a una Constitución liberal terminan en despotismo de los soberanos y servidumbre del pueblo. La monarquía puede ser el mal que gangrene todo el cuerpo social. Es cierto que hay que tener en cuenta lo que menciona la pregunta, pero todo ello son las circunstancias. Lo sustancial es la libertad «ese coelemento de nuestra existencia racional, sin la cual, los pueblos son rebaños, y toda institución inútil» (p. 352) La profesión de fe liberal lleva, pues, a Sánchez Carrión a considerar la libertad y la racionalidad

como las propiedades más características del hombre y, por tanto, constituyen ambas la piedra angular de la sociedad y de la organización política.

Si un autor, al que no cita,

quiere que el gobierno se aproxime, cuanto sea posible, a la sociedad. Quiere poco: yo quisiera, que el gobierno del Perú fuese una misma cosa que la sociedad peruana [...] distinguir el gobierno de la sociedad es distinguir una cosa de ella misma; porque la exigencia social no tiende sino al orden, y este orden a la consolidación o guarda de los derechos recíprocos; lo cual puede conseguirse sin algunas reglas fundamentales; y estas son las que forman el gobierno. Luego establecer el régimen del Perú, es fijar la salvaguarda de nuestros derechos, es constituir la sociedad peruana (p. 353).

Porque los hombres —sigue argumentando Sánchez Carrión—, por haber sido creados por Dios como seres racionales, se reunieron bajo un pacto y se organizaron civilmente para conservar algunos derechos a expensa de otros.

En el párrafo citado, Sánchez Carrión —independientemente de que recurra al orden sobrenatural para dar a la propuesta un fundamento supuestamente inexpugnable— pone el énfasis, en el debate sobre la forma de gobierno, en la relación sociedad/gobierno y, por eso, dice que establecer gobierno es constituir la sociedad, es decir, considera la instauración de la república como el «acontecimiento fundacional» de una forma nueva de sociedad (la *mise en forme* de la que hemos hablado) y no solo como la inauguración de una forma nueva de gobierno (la *mise en scène*). El mérito fundamental de los escritos de Sánchez Carrión es precisamente el de dar sentido (*mise en sens*), a través del discurso, a estos dos momentos del proceso histórico: el «acontecimiento fundacional» de la nueva sociedad y la puesta en escena del gobierno republicano. Evidentemente, este discurso tiene que pelearle la hegemonía al discurso monárquico de algunos miembros de la Sociedad Patriótica, y muy especialmente a la posición de quienes —y no eran pocos— apuntaban a que el proceso termine en el cambio de la forma de gobierno, dejando intactas las relaciones sociales.

Las características de la sociedad a la que el escritor se refiere están recogidas del credo liberal (libertad, seguridad, propiedad), especialmente de la obra de John Locke *Two Treatises of Government* y, más concretamente, de los capítulos 7 a 9 del segundo tratado (Locke, 2003, pp. 96-138). Para Sánchez Carrión, la sociedad que había que constituir tenía que basarse en el respeto irrestricto a la libertad, la seguridad y la propiedad. Por razones relacionadas con nuestra propia historia, ese respeto no quedaba asegurado con la monarquía como forma de gobierno, es decir, la monarquía no contribuiría a la creación y asentamiento de una sociedad con esas características. ¿Por qué no mirar al Norte en vez de seguir pensando en monarquías, aunque sean constitucionales? Allí, en Estados Unidos, se ha fundado una sociedad

basada en la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad. Aquí, por contrario, si reintroducimos la monarquía, es porque estamos más atentos al «interés particular» que a «la salud de la comunidad; las relaciones sociales, que vinculan la unión y la fuerza, se relajarían, así como desaparecerían todas las virtudes cívicas [...]» (p. 356). Porque el Perú, al declararse independiente, «no se propuso solo el acto material de no pertenecer ya a la que fue su metrópoli, ni decir *alta voce*: ya soy independiente; sería pueril tal contentamiento. Lo que quiso y lo que quiere es: que esa pequeña población se centuplique; que esas costumbres se descolonicen; que esa ilustración toque máximo» (p. 356). Para decidir qué forma de gobierno nos conviene no hay que hacerlo mirando el presente, para decir que estamos en la primera grada de la civilización, sino el futuro previsible y, además, la situación ya republicana que se ha implantado en los demás países americanos. El ideal podría ser, como en Estados Unidos, «un gobierno central, sostenido por la concurrencia de gobiernos locales, y sabiamente combinado con ellos» (p. 358). En cualquier caso, no es la Sociedad Patriótica a la que le corresponde resolver esta cuestión práctica.

En los artículos sobre la inquisición política, publicados en agosto de 1822, Sánchez Carrión sigue arremetiendo contra la injusticia de seguir recurriendo al secretismo y al capricho irracional, propios de la Inquisición y la tiranía. Es importante que la institucionalidad republicana y las conductas personales se alejen de esas metodologías (véanse pp. 360-366).

La segunda carta del Solitario de Sayán (pp. 366-378) apareció en el Correo Mercantil Político-Literario, de Lima, el 6 de setiembre de 1822, pocos días antes de instalarse el Congreso Constituyente. Ahora lo que sirve de encabezamiento no es un párrafo de Tito Livio, sino de *The American Universal Geography*, que los norteamericanos Jedidiah Morse y Samuel Webber publicaron en 1793. El párrafo escogido por Sánchez Carrión está sacado de la parte en la que el libro se refiere a la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de América y a la aprobación de las normas correspondientes, como preludeo a la copia del texto de la Constitución de 1787.

At the same time they published articles of Confederation and Perpetual Union between the states, in which they took the style of / [213] «The United States of America» and agreed, that each state should retain its sovereignty, freedom, and Independence, and every power, jurisdiction and right not expressly delegated to Congress by the confederation. By these articles, the thirteen United States severally entered into a firm league [league en el original] of friendship which each other for their common defence, the security of their liberties, and their mutual and general Welfare, and bound themselves to assist each other, against all force offered to, or attacks that might be made upon all, or any of them, on account of religion, sovereignty, commerce or any other pretence whatever (Morse & Webber, 1793, pp. 212-213).

Viene enseguida la copia de la Constitution de 1787, que comienza con la conocida frase: «*We, the People of the United States in order to form more perfect union, establish justice, insure domestic tranquillity, provide for the common defence, promote the general welfare, and secure the blessings of liberty to ourselves and our posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America*» (Morse & Webber, 1793, p. 213).

Bajo la autoridad ya no del «discurso» de los clásicos, sino de las «prácticas» de los modernos, Sánchez Carrión sigue sosteniendo la «inadaptabilidad de la monarquía al Perú» (Tamayo Vargas & Pacheco Vélez, 1974, p. 366). Con respecto a la forma republicana, advierte que para formarla no hay que dejar yerma a la sociedad —como lo hicieron Marat y Robespierre—, ni precipitarse en la elaboración de las leyes fundamentales. De lo que sí hay que ser consciente es de que las institucionales civiles —y entre ellas están las repúblicas— adolecen de defectos porque no tienen otra fundación que la voluntad de los ciudadanos, y los representantes de ella pueden prostituirse y sacrificar la «causa pública» al engrandecimiento personal. Es cierto, «república queremos, que solo esta forma nos conviene» (p. 367), pero no basta quererla para ser individualmente libres y socialmente grandes, prósperos y felices. Lo importante es que la constitución conserve ilesas la libertad, la seguridad y la propiedad, y que multiplique la población, mejore las costumbres y regenere la civilización. Es decir, lo que se requiere es una Constitución que, por un lado, asegure los derechos individuales y, por otro, refunde la sociedad. Es indudable que, en la vida política, la división de poderes es tan necesaria como las leyes naturales en el mundo físico. Pero, en el caso de la política, esa necesidad está atravesada por la contingencia de su ejercicio (contiendas, celos recíprocos, delimitaciones imprecisas, etcétera). Es preciso, por eso, delimitar con rigurosa precisión los «tres resortes» (poderes ejecutivo, legislativo y judicial), pero, además, hay que articular y combinar debidamente su ejercicio, «resultando, por consiguiente, una especie de trinidad política, compuesta de tres representaciones totalmente distintas y emanadas de la soberanía nacional, que es una e indivisible» (p. 368). Pero esa articulación no es fácil porque «tocamos siempre con hombres» (p. 369) y estos se abandonan fácilmente a sus pasiones. «En las repúblicas, no hay ápice indiferente, con consideración a esta materia [el ejercicio de la ciudadanía para influir en los destinos de la patria], basta el más ligero descuido, para que con el transcurso de los años llegue a minarse el edificio y destruirse, con sorpresa de sus mismos dueños» (p. 370). Por eso habría que distinguir claramente entre los derechos del hombre y los del ciudadano: «aquellos son ingénitos por la naturaleza: estos dependen de la utilidad social, sin que por tanto dejen de ser naturales» (p. 370).

Consecuente con estas ideas, Sánchez Carrión hace veladamente sugerencias, sin salirse del liberalismo clásico, para regular la democracia. Propone, en primer lugar, que para la «preeminente investidura de ciudadano» se pongan limitaciones relacionadas con la virtud, la propiedad y el honor. Porque, si bien «[l]a igualdad, es ciertamente un dogma de la razón» (p. 370), hay que dejar bien claro que se trata únicamente de igualdad respecto de la ley, algo que, siguiendo a los padres del liberalismo, Sánchez Carrión piensa que no había existido en el estado natural. También con respecto a las formas de las elecciones populares y a la administración municipal hay que proceder con cautela, porque las primeras son el vehículo de la representación popular y las segundas suelen tener límites imprecisos y atribuciones que originan perplejidad.

Las sugerencias se concretan en cinco puntos: (1) división rigurosa y articulación de los tres poderes; (2) derecho de ciudadanía al servicio de la utilidad común y de la libertad personal; (3) explicitación clara del sentido de los derechos y su orientación «al bien del común»; (4) elecciones populares supeditadas siempre al bien público y reguladoras de la base representativa; (5) las municipalidades son las cabezas de su comunidad y órgano del pueblo. Siguiendo el ejemplo de los Estados Unidos de América, se trata de organizar «un gobierno central, sostenido por la concurrencia de gobiernos locales y sabiamente combinado con ellos» (p. 372). Ese gobierno federal no consiste en que las provincias tengan absoluta independencia ni en que cada provincia se constituya en una república, «[t]odo lo contrario: una sola república peruana pretendemos pero de manera que subsista siempre; y que, con ella, se consulten los derechos del pacto social, y las grandes ventajas de la independencia de España. La sabiduría está en determinar ese gobierno central sostenido por los locales y en combinarlo con ellos» (p. 373). La fuerza deriva precisamente de la combinación de capacidades e intereses, haciendo que cada individuo entienda como suyo propio el interés común. Y, siguiendo con la vieja idea de la sociedad como un cuerpo y de la familia como la célula inicial del cuerpo social, Sánchez Carrión subraya que «[u]na nación no es más que una gran familia dividida y subdividida en muchas» (p. 373). En ella hay que cuidar, para preservar las libertades y librarse de la anarquía y el despotismo, que «[t]enga cada provincia la soberanía correspondiente; y fíjense las racionales dependencias, que deben unirlas con su capital; no sea esta la única que le dé la ley; ni se erija en árbitra exclusiva de sus destinos y se conservarán unidos y concordados los departamentos» (p. 374). Así ocurre en Estados Unidos, gracias a una constitución de apenas siete artículos. Y es que en el reino de lo moral y lo político, lo más sabio es seguir las leyes naturales. Alrededor del Sol, por ejemplo, giran los planetas y cada uno gira, además, sobre sí mismo, sostenido por dos fuerzas opuestas. Si la sociedad es el estado o manera de existir y nos conviene existir de manera articulada, lo único que se necesita es eliminar lo que es incompatible con la vida en común,

debiendo, por tanto, el Congreso Constituyente declarar la soberanía central y combinarla con los poderes locales. Se consigue, así, crear «una república sin dispendio de la integridad territorial» (p. 375) ni recorte de soberanía en las provincias, lo cual será la base de la prosperidad en el Perú, como lo ha sido en los Estados Unidos. Convencido de que esta es la mejor solución, Sánchez Carrión propone incluso lo siguiente: «Plantifíquese la constitución americana, con las pequeñas modificaciones que corresponde a nuestras circunstancias, y veranse sus efectos» (pp. 376-377).

Termina esta segunda carta del Solitario de Sayán con frases que remiten a la condición de la sociedad peruana en los días del «colonajaje» (p. 377) y a la existencia de «castas». Sánchez Carrión sabe que el Perú no es homogéneo, que hay diferencias territoriales, que la selva está habitada por gente diversa y que evidentemente existen castas, pero el país —como quería Washington para los Estados Unidos de América— puede ser el centro de las afecciones, ya que «las Américas han dejado para siempre jamás el humillante traje colonial». Están, pues, dadas las condiciones para que el Perú, por voluntad del «Árbitro de las naciones», sea próspero, feliz y grande, al abrigo de la libertad y la justicia, «cuyas luces brillan siempre como las del padre de los Incas» (p. 378). En este breve final, nuestro autor invoca como manes protectores tanto al dios de los conquistadores como al de los conquistados, pero afirma, sobre todo, que el respeto de los derechos «civiles» (libertad y justicia) permitirá a los peruanos «hacerse» ellos mismos una sociedad próspera, feliz y grande (derechos «sociales»).

Acabamos de ver que, para tener la investidura de ciudadano, Sánchez Carrión proponía que se tuvieran en cuenta la virtud, la propiedad y el honor. Pero estas propiedades del individuo hay que entenderlas en el marco de la reflexión que hace en *La Abeja Republicana* (número 25, del 27 de octubre de 1822) sobre «nobleza», cuando el Congreso Constituyente discute sobre si conviene o no confirmar la continuidad de la Orden del Sol. El concepto moderno de «dignidad» —ligado al de igualdad— sustituye al de «honor» —ligado al privilegio—. No sabemos si Sánchez Carrión siguió el debate entre antiguos y modernos, pero evidentemente la posición que adopta en el artículo «Nobleza» (pp. 378-380) lo pone del lado de los modernos. La nobleza, otorgada originalmente como reconocimiento por actos heroicos y méritos socialmente significativos, degeneró cuando se convirtió en hereditaria y ello llevó a que se estableciese una injusta división entre nobles y plebeyos. «Donde hay nobleza el Estado está dividido en dos porciones, hecha la una para mandar y la otra para ser esclava» (p. 379). Además de establecer diferencias sin fundamento alguno, «[l]a nobleza ataca [...] desde sus cimientos la base del contrato social. Es una institución muy contraria a la igualdad» (p. 379). Ella lleva, además, a que cada uno de los hombres se ocupe de su interés particular y desaparezca el amor a la patria que es fuente de las virtudes cívicas. En vez de honores, lo que hay que ofrecer es educación.

De una breve carta, enviada desde Miraflores a «un sujeto residente en esta capital» y publicada igualmente en *La Abeja Republicana* (número 26, 31 de octubre de 1822, véase Tamayo Vargas & Pacheco Vélez, 1974, pp. 380-384), me interesa recoger un par de frases: «Nada hay estable en la naturaleza humana: todo se muda con la inconstancia de los hombres» (p. 380), y «la debilidad de la opinión, base que debe estribar los más sólidos progresos» (p. 381). Ambas expresiones, motivadas por el maltrato que se está dando a quien él considera que es un héroe de la república, ponen de manifiesto el convencimiento de Sánchez Carrión en el carácter ya solo contingente y no necesario del orden político y social. Este convencimiento aleja a nuestro autor de quienes habían puesto —o seguían poniendo— el fundamento de lo social y lo político en el mundo de la necesidad basada en leyes divinas. Con respecto a la fundación de la forma de sociedad y el escenario político republicanos, sostiene nuestro autor que tiene siempre la debilidad de estar basada en decisiones, voluntades y opiniones mudables, y, por otro lado, reitera igualmente que la mejor manera de curarse de esa debilidad es aplicar a la sociedad las leyes de la naturaleza. En su texto sobre los conceptos de independencia y libertad (pp. 383-387), establece una sugerente diferencia entre independencia, que «consiste en no pertenecer a nadie» (p. 383), y libertad, que «nace desde el momento en que uno pertenece a sí mismo» (p. 383), es decir, respeta sus propias leyes. Las leyes no son un freno sino la condición de posibilidad para ser realmente libre. «Porque la misma ley natural, de donde deben emanar todas las demás para ser justas, solo reprime lo que es opuesto a la verdadera libertad [...] Hablemos más claro, la felicidad del hombre es el resultado práctico de la ley y todos quieren ser libres para ser felices» (p. 384). Puesto que la razón, la verdad y la justicia son los fundamentos de la libertad, es fundamental, para no derivar en confusiones y anarquías, que los ciudadanos respeten las normas y que los representantes tengan muy en cuenta las necesidades de los pueblos.

En la nota «Congreso» de *El Tribuno de la República Peruana* (pp. 409-412), el editor considera que, habiéndose reunido el Congreso Constituyente, aceptado la dimisión de San Martín y formado el primer gobierno legítimo que tiene el Perú (incluida la época de los incas), bien puede decirse que el 20 de setiembre de 1822, al constituirse ese gobierno, tuvo lugar «el primer acto o transacción del pacto social en el Perú» (p. 11 de la versión facsimilar). Con ese acto «hemos visto constituirse un país, conviene a saber, elegir por libre y espontánea voluntad del jefe [sic] de la república, celebrar una convención, y ceder cada uno su soberanía natural en utilidad recíproca, que es lo que en nueva política se llama bien público». Se ha producido, así, «el primer momento de su convención social» (p. 12 de la versión facsimilar), el primer ejercicio de soberanía, del cual, además y a diferencia de otras naciones, tenemos un registro preciso: ocurrió exactamente el 20 de setiembre de 1822. Esta breve nota

muestra que, para Sánchez Carrión, el «momento constituyente» o «puesta en forma de la sociedad» y la «puesta en escena» del gobierno republicano se funden en el «acontecimiento» creador de la república y de la sociedad al mismo tiempo. Pero, para que esa fusión realmente opere, es preciso, como exige nuestro autor en más de una oportunidad, que todos antepongan el «bien del común» al bien privado, que los ciudadanos ejerzan la libertad obedeciendo a las leyes, y los gobiernos elaboren esas leyes y las hagan cumplir pensando siempre en el bien público.

Del artículo «Reflexiones acerca de la defensa de la patria» (pp. 387-391) interesa, para nuestro propósito, recoger solo algunas ideas. Sánchez Carrión reitera aquí su creencia de que «[s]i el hombre hubiese perseverado en el estado natural: su libertad y sus bienes más preciosos habrían estado seguramente expuestos al arbitrio de los vecinos que le aventajasen en fuerza, y por tanto capaces de obligarle a sufrir la más dura opresión. Pero, reunido en sociedad y armado de tantos brazos [...] se hizo invencible» (p. 388). El hombre se ha retirado del «estado silvestre» y se ha sometido «al suave yugo de las leyes». Y lo ha hecho sacrificando parte de la libertad para unirse al establecimiento social «a que pertenece, formando una sola y propia familia» (p. 388). Abandona, pues, el hombre el «estado natural» y entra en el «social» para defender su libertad; el que deja de hacerlo, el que no pelea cuando es preciso, no es digno de llamarse ciudadano. Dado que la patria no está aún totalmente liberada, tiene que seguir corriendo la sangre porque «sobre esta sangre de los mártires de la Patria, se levantará el glorioso y magnífico edificio de la felicidad de nuestros nietos» (p. 390).

Poco antes de que se aprueben las bases de la nueva constitución, Sánchez Carrión sigue defendiendo, en las primeras semanas de diciembre de 1822, sus posiciones republicanas. «Las leyes son el resultado de la aplicación de los derechos sociales a la conveniencia pública, debiendo conceptuarse injusta, perjudicial e inútil toda disposición que salga de esta esfera»³. Le toca a la prensa reclamar que los representantes acierten en sus deliberaciones, y apoyarlos cuando lo hacen bien, de tal manera que, así, se vaya consolidando «la opinión, único agente y eficaz amigo de los Congresos, cuando les es favorable, única palanca que los transforma cuando les es adversa» (p. 28 de la versión facsimilar). Los diputados merecerán todo el respeto si la verdad, la justicia y el «procomunal» triunfan sobre las pasiones.

En «Consideraciones sobre la dignidad republicana» (pp. 391-396), Sánchez Carrión considera que ningún gobierno es más congruente con los intereses públicos que el republicano. Este es «el único capaz de reducir a la práctica las sacrosantas cláusulas, con que los hombres estipularon sujetarse a la voluntad general y el único que frustra los ardidés del despotismo [...]» (p. 391). El procedimiento es conocido:

³ Véase la nota «Congreso», publicada el 1º de diciembre en *El Tribuno de la República Peruana*, reproducida en versión facsimilar en (Tamayo Vargas & Pacheco Vélez, 1974, pp. 426-428 [p. 27 de versión facsimilar]).

se eligen representantes, estos aprueban las leyes fundamentales, luego se elige a los gobernantes y se controlan sus acciones. Lo único que falta es que tanto los gobernantes y los ciudadanos actúen conforme a las leyes y no se dejen ganar por bajezas y adulaciones. Pero, para prosperar, se necesita, por un lado, que se estime y estimule el trabajo de comerciantes, agricultores y trabajadores manuales, porque son ellos, y no los adornados con togas, hábitos tales y galones, los que producen la riqueza; y, por otro, que aprendamos todos a concentrar los intereses individuales en los de la familia entera que es nuestra sociedad. Un gobierno será sabio cuando «bajo la conveniencia personal envuelva la pública; de suerte que empeñándose un ciudadano en su mismo negocio, trabaje por todos» (p. 395).

El Perú, como todos los pueblos, ha pasado por cuatro etapas, piensa Sánchez Carrión siguiendo la práctica teórica tan característicamente decimonónica de dividir la historia de los pueblos en períodos sucesivos y progresivos. En nuestro caso, la primera etapa es la de la barbarie, hasta que en el siglo XII Manco Cápac organiza «civilmente a los indígenas» (segunda etapa), pero comienza la tercera para el Perú cuando «[i]nvaden sus costas los aventureros españoles, y a impulso de la fuerza ganan el continente» (véase «Actitud civil de la República Peruana», pp. 396-398, 397) e imponen nuevos usos, diversas instituciones, un idioma distinto y otras razas. Con el siglo XIX, al entrar en la plenitud el reconocimiento y ejercicio de los derechos, comienza la cuarta etapa. Los indios pasaron de la barbarie a la civilización en solo un siglo y los «americanos» (criollos) han adelantado mucho, a pesar de los impedimentos puestos por los españoles, y, además, los peruanos han conseguido hacerse independientes en mucho menos tiempo que los propios españoles (alusión a los ocho siglos de la dominación árabe en España). Lo que ahora se necesita, para completar la independencia y realizar la libertad, es «sabiduría en las leyes, energía en su ejecución, [sic] y docilidad en el cumplimiento de ellas» (p. 398). De esta manera, haciendo cada uno lo que le corresponde, construimos la república, pero sería

una necesidad intentar republicanizar un país o, lo que es lo mismo, restituirle al pueblo la administración de los negocios, dictando leyes que no mantengan un justo equilibrio y que no produzcan respecto de cada individuo de la sociedad el bien que pueda y deba disfrutar en todos sus respectos. Y menos se conseguirá este fin si sancionadas leyes sabias no se ejecutasen estrictamente y con la mayor actividad (p. 398).

Es cierto afirmar, reconoce nuestro tribuno, que «a pesar de haber sido los últimos en el progreso de la independencia, hayamos entrado los primeros en el completo goce de nuestras libertades» (p. 398). Nuevamente, encontramos la importante distinción entre *independencia* y *libertad*.

En una nueva nota sobre el Congreso, Sánchez Carrión aprovechar para subrayar que «Solo la representación nacional es capaz de salvar el país, y de ponerlo en posesión de todos sus derechos»⁴, porque sin los Congresos no puede haber felicidad, ya que «solo ellos respecto de la nación no son extraños [...] Semejante institución es la única que combina el bien público con el del gobierno» (p. 93 de la versión facsimilar), obligando a este a cumplir sus deberes sin necesidad de recurrir a revoluciones.

La aprobación de la Bases de la Constitución Política de la República por el Congreso Constituyente es vista por Sánchez Carrión más como un «acontecimiento» fundacional, propio del tiempo en cuanto *kairos*, que como un hecho histórico para la narrativa de índole cronológica. Y ello porque con las Bases se han puesto «los cimientos de un edificio político»⁵ que consiste en el ejercicio del «poder nacional», atendiendo a las necesidades de los «miembros de la comunidad». Y, así, si amamos a la patria y si «olvidados extáticamente de nuestros parciales intereses, nos engolfamos en los de la nación: la Felicidad bajó del cielo, y establecida está en las regiones del Sol» (p. 126 de la versión facsimilar). Pero, si nos dividimos entre nosotros, considerándonos de diversos países y de idiomas diversos, la solemnidad desplegada en la proclamación de las Bases habría sido una «farsa» y no «un día de gozo a la filosofía». No será, así, sin embargo, porque después de muchos siglos se ha descubierto, por fin, el principio de la soberanía, el ansia de libertad se ha extendido por doquier y, finalmente, «llegó el día de la resurrección política. [...] Y a influjo de tanta actividad, la tierra de los Incas rolará entre las naciones más célebres, y sus actuales representantes habrán colmado los votos de la razón y la justicia» (p. 127 de la versión facsimilar).

ANOTACIÓN FINAL, PERO NO DEFINITIVA

Al dar cuenta aquí solo de parte del debate en la Sociedad Patriótica y de aportes importantes de Sánchez Carrión, somos conscientes de que presentamos solo dos muestras del juego de discursos que tuvo lugar en los años fundacionales de la república, cuando nuestra gente, desprovista de modelos, porque aún no existían (la democracia moderna se estaba inaugurando), se vio ante el reto no solo de «independizarse» políticamente, sino de «liberarse» en lo cultural, lo social y en la vida cotidiana. La independización fue la dimensión más visible y más sangrienta, pero menos traumática de este dúplice proceso. A la liberación no se le prestó la debida atención y hasta se trabajó en invisibilizarla.

⁴ Nota del 15 de diciembre de 1822 de la versión facsimilar recogida en Tamayo Vargas y Pacheco Vélez (1974, pp. 490-493 [véase pp. 91-92 de la versión facsimilar]).

⁵ Véase la versión facsimilar del «Juramento de las Bases de la Constitución Política de la Republica» del 22 de diciembre, en Tamayo Vargas y Pacheco Vélez (1974, pp. 507-511 [p. 125 de la versión facsimilar]).

Si a los textos presentados añadiésemos no solo otros discursos, como los de los subalternizados, sino los reglamentos, leyes y Constituciones y sus maneras de entender la ciudadanía, sería más fácil ver que los «independizadores», además de comprometerse con la independización, concentraron sus afanes en el diseño y «puesta en escena» de un gobierno republicano, sin prestar atención al proceso de «liberación» social o puesta en forma de una sociedad realmente democrática y descolonizada. Esta situación nos dejó instalados, al menos, tres problemas con particular agudeza: el desencuentro entre sociedad política y sociedad civil; las dificultades para construir hegemonías que se hagan cargo de la diferencialidad que nos caracteriza y enriquece; y la debilidad extrema del fundamento del gobierno republicano. Ninguno de estos tres asuntos es privativo del Perú. Todos ellos son propios de las sociedades modernas o tocadas de modernidad. Lo propio nuestro es que no los abordamos teóricamente, no los incorporamos en nuestra manera de pensar y hacer política, y no nos comprometemos éticamente con un agenciamiento acordado de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- Altuve-Febres, Fernán (2008). José Ignacio Moreno y la ilustración católica. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 14, 143-151.
- Badiou, Alain (1988). *L'être et l'événement*. París: Seuil.
- Badiou, Alain (1998). Conferencia sobre el ser y el acontecimiento y Manifiesto por la filosofía. *Acontecimiento*, 8(15), 21-49.
- Badiou, Alain (2012). *El despertar de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Catoggio, María Soledad (2005). Joseph de Maistre entre la revolución y la guerra. *Nómadas*, 12(2).
- Condorcet (1970). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793-1794)*. París: Vrin.
- Congreso de la República del Perú (1822a). Ley declarándose el Congreso solemnemente instalado (20 de setiembre). Lima: Archivo Digital de la Legislación Peruana (ADLP). <http://www.leyes.congreso.gob.pe/>
- Congreso de la República del Perú (1822b). Ley votando una acción de gracias al General don José de San Martín (20 de setiembre). Lima: ADLP.
- Congreso de la República del Perú (1822c). Ley nombrando a los miembros de la junta gubernativa (21 de setiembre). Lima: ADLP.
- Congreso de la República del Perú (1822d). Ley declarando insubsistentes, los poderes de los agentes diplomáticos peruanos en el extranjero (23 de noviembre). Lima: ADLP.
- Congreso de la República del Perú (1822e). Ley sobre naturalización y ciudadanía de los extranjeros y especialmente españoles (28 de noviembre). Lima: ADLP.

- Congreso de los Estados Unidos de Norteamérica (1787). *Constitution of The United States*. Filadelfia: Congreso de los Estados Unidos de Norteamérica.
- De la Puente Candamo, José A. (ed.) (1974). *Colección documental de la independencia del Perú. Tomo XIII. Obra gubernativa y epistolario de San Martín*. 2 volúmenes. Lima: CNSIP.
- Del Águila Peralta, Alicia (2013). *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragios en el Perú (1821-1896)*. Lima: IEP.
- Domingo, Rafael (2014). Entre el chronos y el kairos. Nuestro tiempo. *Revista cultural de cuestiones actuales de la Universidad de Navarra*, 685. <http://www.unav.es/nuestro-tiempo/firmas/entre-chronos-kairos>
- Fraser, Nancy & Axel Honneth (2003). *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- Fundación E. Mendoza (ed.) (1967). *Gaceta del gobierno del Perú. Período de gobierno de Simón Bolívar*. 3 tomos. Caracas.
- Hobbes, Thomas (1984). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2 volúmenes. Madrid: Sarpe.
- Laclau, Ernesto (2009). *La razón populista*. México: FCE.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lefort, Claude (1981). Permanence du théologico-politique? *Les temps de la réflexion*, 2, 13-60.
- Lefort, Claude (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Locke, John (2003). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Montesquieu (1922). *De l'esprit des lois*. París: Garnier Frères.
- Morse, Jedidiah & Samuel Webber (1793). *The American Universal Geography, or, A View of the Present State of all the Empires, Kingdoms, States, and Republics in the Known World: and of the United States of America in Particular*. 2 volúmenes. Segunda edición. Boston: Isaiah Thomas y Ebenezer T. Andrews. <https://archive.org/stream/americanuniversalpt01mors#page/n7/mode/2up>
- Mouffe, Chantal (2000). *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Viena: Institut für Höhere Studien (IHS).
- Nancy, Jean-Luc (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Arcis.
- Paredes, Jorge G. (2013). La Sociedad Patriótica y el primer gran debate político del Perú independiente. *Nueva Crónica*, 2, 253-274.
- Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera, Víctor Samuel (2013). José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 15(29), 223-241. <http://institucional.us.es/araucaria/nro29/perfiles29.pdf>

- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Tamayo Vargas, Augusto & César Pacheco Vélez (eds.) (1974). *Colección documental de la Independencia del Perú. Tomo I: Los ideólogos. Volumen 9: José Faustino Sánchez Carrión*. Lima: CNSIP. Textos citados de José Faustino Sánchez Carrión del año 1822:
- Carta al editor del Correo Mercantil y Político de Lima sobre la inadaptabilidad del gobierno monárquico al Estado libre del Perú. Empezada a publicar en el número 17 (pp. 349-359).
- La inquisición política o el método de castigar por medio de informes secretos es detestable y solo puede ser conocido en un país despótico (pp. 360-366).
- Carta remitida sobre la forma de gobierno conveniente al Perú (pp. 366-378).
- Nobleza (pp. 378-380).
- Carta remitida del pueblo de Miraflores a un sujeto residente en esta capital (pp. 380-384).
- Apuntamientos sobre la libertad civil (pp. 383-387). Versión facsimilar: 1822, 28 de noviembre. *El Tribuno de la República Peruana*, 1, 1-10, (pp. 400-409).
- Congreso. *El Tribuno de la República Peruana*, 1 (28 de noviembre), 9-13 (pp. 409-412). Versión facsimilar.
- Reflexiones acerca de la defensa de la patria (pp. 387-391). Versión facsimilar: 1822, 1° de diciembre. *El Tribuno de la República Peruana*, 2, 19-27 (pp. 418-426).
- Congreso. *El Tribuno de la República Peruana*, 2 (1° de diciembre), 26-29 (pp. 426-428). Versión facsimilar.
- Consideraciones sobre la dignidad republicana (pp. 391-396). Versión facsimilar: 1822, 8 de diciembre. *El Tribuno de la República Peruana*, 3, 35-40; y 4, 51-57 (pp. 434-439 y 450-456).
- Actitud civil de la República Peruana (pp. 396-398). Versión facsimilar: 1822, 12 de diciembre. *El Tribuno de la República Peruana*, 5, 67-72 (pp. 466-471).
- Congreso. *El Tribuno de la República Peruana*, 6 (15 de diciembre), 91-94 (pp. 490-493). Versión facsimilar.
- Congreso. Juramento de las Bases de la Constitución Política de la Republica. *El Tribuno de la República Peruana*, 8 (22 de diciembre), 124-128 (pp. 507-511). Versión facsimilar.
- Taylor, Charles (1997). *Philosophical Arguments*. Boston: Harvard University Press.
- Vattimo, Gianni (1990). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, Gianni (1996). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo (1963[1791]). Carta dirigida a los españoles americanos. En: Gustavo Vergara Arias. *Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Primer precursor ideológico de la emancipación hispanoamericana* (pp. 149-162). Lima: UNMSM.

**PROCESOS DE BÚSQUEDA DE LA VERDAD
EN EL MUNDO**

OCULTOS A PLENA LUZ: LOS NIÑOS NACIDOS DE LA VIOLENCIA SEXUAL EN TIEMPOS DE GUERRA

Kimberly Theidon, Centro Woodrow Wilson y Universidad de Tufts

Ya se hacía tarde en el Lehman College de Brooklyn, Nueva York, cuando la sobreviviente de genocidio y activista Jacqueline Murekatete subió al estrado para recordar esos 100 días funestos de 1994¹. Tenía apenas nueve años cuando toda su familia inmediata, y la mayoría de su familia extendida, fueron llevadas al río y masacradas por sus vecinos Hutu. Aunque había mucho de obsesionante en las memorias que compartió, aquí me ocuparé tan solo de una. La señorita Murekatete se refirió a los miles de niños producto de la violación, observando que, para muchas mujeres que perdieron a sus familias enteras ante la violencia genocida, estas criaturas bien podrían ser sus únicos parientes vivos. Se detuvo, antes de agregar que «estos son niños complicados para sus madres». Y vaya si lo son².

La última década ha visto un aumento en la atención internacional a la violencia sexual y a las violaciones en situaciones de conflicto armado. En marzo de 1994, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) designó a un Representante Especial para temas sobre la violencia contra la mujer, con el cometido de examinar las causas y consecuencias de la violencia por razón de género, y de la violación y la violencia sexual contra mujeres y niñas especialmente. A esto ha de sumársele el que los Tribunales Penales Internacionales *ad hoc* de las Naciones Unidas para la ex Yugoslavia y Ruanda —países donde la violencia sexual en situaciones de conflicto armado suscitó un interés inusitado en la comunidad internacional a principios de la década de 1990— hicieron mucho por avanzar los esfuerzos en aras de codificar a la violencia reproductiva y sexual. La jurisprudencia resultante clasificó a la violación sistemática y otros crímenes sexuales como crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad y genocidio. El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional,

¹ En el marco del Encuentro *The State and Gender Violence*, que tuvo lugar el 2 de abril de 2014 en el Lehman College, Brooklyn.

² Se estima que unos 5000 niños nacieron producto de la violación genocida en Ruanda. Véase Nowrojee y otros, 1996.

adoptado en 1998, desarrolló y amplió esos avances para darle mayor fundamento al procesamiento de crímenes sexuales —incluyendo la violación y otras formas de agresión sexual; la trata de personas; la prostitución, el embarazo y la esterilización forzados y cualquier otra modalidad de violencia sexual de gravedad comparable— como delitos contra el derecho internacional en situaciones de guerra y genocidio, y como crímenes de lesa humanidad. Los crímenes sexuales ya no se considerarían meras «ofensas a la moral» o «atentados contra el honor o el buen nombre», según su definición en los Convenios de Ginebra.

Por otra parte, una serie de resoluciones complementarias del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas se enfocaron en el importante rol que desempeña la mujer en la prevención y resolución de conflictos y en la consecución de la paz, a la vez que denunciaron el uso de la violación y la violencia sexual en situaciones de conflicto armado. A estas resoluciones (1325, 1820, 1888, 1889, 1960, 2106 y 2122) se las conoce colectivamente como la Agenda sobre la Mujer, la Seguridad y la Paz, y exigen el cese total de todo acto de violencia sexual por cualquiera de las partes de un conflicto armado, con cada resolución sucesiva lamentando el progreso ínfimo logrado en el intervalo. Además de insistir en la necesidad de proteger a los niños de la violación y la violencia sexual en situaciones de conflicto y posconflicto, la Resolución 2122 repara específicamente en «la necesidad de [...] acceso a toda la gama de recursos de salud sexual y reproductiva, incluidos los relativos a los embarazos resultantes de violaciones, sin discriminación» (2013). Nada se dice sobre el producto de esos embarazos, ni sobre lo que estos significan para madres e hijos.

La Agenda sobre la Mujer, la Paz y la Seguridad, así como varias cumbres sobre el tema y portavoces famosos, se han concentrado sobremanera en mujeres y niñas como víctimas de la violencia sexual en situaciones de conflicto armado. Pero la Agenda presenta dos lagunas importantes: la tocante a varones y niños como víctimas de la violencia sexual, y la de los niños nacidos de la violación en situación de guerra. ¿Qué podríamos decir de ellos? Se estima a nivel mundial que, tan solo en la última década, cientos de miles de niños han nacido como resultado de campañas de violación generalizadas o de la explotación sexual en situación de guerra (Carpenter, 2007b). ¿Que ha de suceder con estos recordatorios vivientes de la violación y la violencia sexual?

En lo que sigue, complementaré mi trabajo en el Perú y los informes de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) con las escasas investigaciones comparadas que encontré para desarrollar cuatro temas. Comenzaré por discutir cómo la CVR le impuso un «enfoque de género» tanto a sus investigaciones como a su *Informe final*. Ante el llamado feminista a «romper el silencio» en torno a la violación como parte de un proyecto intrínsecamente emancipador, la CVR, entendiendo que la violación era la herida de guerra emblemática de la mujer, buscó activamente

los recuentos personales de la misma. En función de ello, analizo lo que un enfoque sobre la violación y la violencia sexual nos vuelve visible, y lo que nos opaca. Hay mucho en juego entre el lugar común de la «atrocidad inenarrable» y el reclamo a «romper el silencio», y una relectura del *Informe final* de la CVR nos muestra cómo las mujeres hablaron a menudo sobre embarazos productos de la violación, aunque más en el rol de testigos que en el de víctimas.

Posteriormente dirijo mi atención a las biología locales y las teorías de la transmisión, centrándome tanto en los niños que se encontraban en el útero cuando sus madres fueron violadas, como en aquellos que fueron concebidos como resultado de una violación. La evidencia anecdótica sugiere que, en muchas sociedades, los niños nacidos de la violación son estigmatizados, discriminados y hasta víctimas de infanticidio, todo lo cual podría reflejar, en parte, las teorías de la transmisión que operan en cualquier contexto social dado. Aunque el ADN y los códigos genéticos informan a las discusiones científicas sobre la herencia, las biología locales suelen estar más relacionadas a los fluidos corporales, las memorias tóxicas y las heridas del alma. Ahondo, desde una perspectiva comparada, en algunas de las características que se transmiten de padre a hijo a través de la sangre, el semen, la leche materna o uterinamente. Comprender estas teorías me lleva, a su vez, a considerar los «embarazos estratégicos» como esfuerzos que hacen las mujeres para ejercer algún control sobre sus cuerpos y su vida reproductiva —y para identificar al padre de sus hijos—. El esfuerzo por establecer la paternidad implica nombres y prácticas de nombramiento, así como una ley patriarcal. Concluyo con algunas reflexiones sobre los métodos y la ética para investigar los llamados «secretos a voces», donde tanto depende de relaciones de ocultamiento y revelación. Michael Taussig sugiere que «el drama de la revelación [a menudo] equivale al descubrimiento transgresor de algo “secretamente familiar”» (Taussig, 1999, p. 2). Aunque los niños nacidos de la violación en situación de guerra son mayormente invisibles para la agenda internacional, la data empírica indica que no lo son, en absoluto, de cara a sus familias y a las comunidades en las que viven. A nivel local, lo más probable es que estos niños estén ocultos a plena vista.

1. LA CVR: EL GÉNERO COMISIONADO

El 28 de agosto de 2003, los miembros de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú presentaron su *Informe final* al presidente Alejandro Toledo y a la nación. Tras dos años de trabajo y unos 17 000 testimonios, los comisionados habían completado su labor de examinar las causas y consecuencias del conflicto armado interno que convulsionó al país durante las décadas de 1980 y 1990. La CVR estableció que casi 70 000 personas murieron o fueron desaparecidas, y que tres de cada cuatro víctimas

fueron campesinos cuyo idioma nativo era distinto al español. En pocas palabras, la distribución de muertes y desapariciones reflejaba las divisiones étnicas y de clase de muy larga data en el Perú.

Aunque a la CVR se le ordenó ser neutral en lo tocante al género, el feminismo tuvo éxito al insistir en que la Comisión debía de reflexionar sobre la materia al realizar su trabajo. Basándose en el precedente de otras comisiones semejantes, como las de Guatemala y Sudáfrica, se argumentó a favor de hacer esfuerzos proactivos por darle voz a la mujer en el proceso de la búsqueda de la verdad. Esto evidenció un deseo de escribir una «verdad incluyente», así como los desarrollos en la jurisprudencia internacional relacionada a la violencia sexual. Ante la preocupación de que «posiblemente los abusos menos denunciados son aquellos sufridos por mujeres, sobre todo el abuso sexual y la violación» (Hayner, 2001, p. 77), se hicieron esfuerzos por incentivar a las mujeres a acercarse con sus historias, usando estrategias «sensibles al género» para recabar testimonios femeninos sobre la violación y otras formas de agresión sexual. ¿Los resultados? De las 16 885 personas que atestiguaron ante la CVR, 54% fueron mujeres y 46% varones (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 8, p. 64). Así que las mujeres sí se acercaron con sus testimonios y tuvieron mucho que decir, aunque no necesariamente sobre la violencia sexual —o, por lo menos, no en primera persona—. El número total de violaciones sobre las que se informó fue de 538, siendo 527 de estas cometidas contra mujeres y 11 contra varones (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 8, p. 89). El esfuerzo de la Comisión por hacerse de una «verdad más completa» respecto del uso de la violencia sexual en manos de diversos grupos armados tuvo por resultado un silencio ensordecedor (Theidon, 2007; 2013).

A menudo se cita que la vergüenza es la razón por la que las mujeres (y también los hombres) optan por no hablar de la violencia sexual sufrida, y esta es ciertamente una variable explicativa. Pero insisto en que consideremos otras. Asumir que se trata de vergüenza puede inadvertidamente conllevar mensajes reaccionarios con respecto a la pureza, la castidad y la higiene, implicando que el sobreviviente está, en cierto modo, «malogrado». Cada vez que alguien dice que «la violación es peor que la muerte», debería considerarse el mensaje perturbador que le está enviando a miles de supervivientes de este forma de violencia tan brutal. Estos pueden haber forjado una relación distinta con su pasado, sin que interese cuán doloroso haya sido. De acuerdo con mis investigaciones, las mujeres pueden hablar de sus experiencias con la violencia sexual en un tono desafiante, o con furia, o con coraje, mostrando mil maneras de heroísmo. Estos recuentos se dan de cabeza con el guion abyecto de la violación que tan a menudo se le impone a los supervivientes. En algún otro momento he criticado cómo la carga narrativa de la violencia sexual recae en las mujeres,

de quienes luego se espera que narren sus vidas en un idioma que no les hace justicia (Theidon, 2007, 2013).

Pero recordemos que las mujeres proveyeron más de la mitad de los testimonios recopilados por la CVR. ¿De *qué* hablaron? Ofrecieron perspectivas tremendas sobre las cuestiones de género en situación de guerra, y sobre cómo la violencia invadió cada esfera de la cotidianidad. Hablaron sobre los retos de mantener a sus niños alimentados, a sus hogares intactos, a su ganado a salvo, de la búsqueda de sus seres queridos y del dolor agudo que les producían los insultos étnicos en las mismísimas ciudades en las que buscaban refugiarse. Hablaron sobre el sufrimiento familiar y comunitario, y sobre los aspectos cotidianos del conflicto armado. En tiempos de guerra, la domesticidad deviene en una ocupación de alto riesgo. El enfoque internacional que hoy se tiene sobre la violación y la violencia sexual en situaciones de conflicto armado se ha construido con mucho esfuerzo, pero también a un cierto precio. Hasta la definición más lata de violencia sexual resulta en una comprensión limitada de la multidimensionalidad que las cuestiones de género presentan en situación de guerra, y del repertorio completo de heridas que las mujeres (y los hombres) experimentan y priorizan.

Y aunque las mujeres, en su gran mayoría, se rehusaron a dar recuentos de violación en primera persona, sí tuvieron mucho que decir sobre el legado colectivo de la violencia sexual. Al trabajar en este artículo, me dirigí al tomo seis del *Informe final* de la CVR, al capítulo sobre «violencia sexual contra la mujer». En ese capítulo nada más, hay 37 referencias a niñas y mujeres que resultaron embarazadas como producto de violaciones o de explotación sexual en situación de guerra. En la mayoría de los casos se trata de recuentos de terceros, y las mujeres se referían al fenómeno de los embarazos indeseados en plural: las chicas «salían embarazadas», «resultaron embarazadas». El ejército, la policía y las guerrillas senderistas y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA): todos fueron acusados en los testimonios que las mujeres dieron sobre embarazos producto de la violación.

La CVR sí reconoce que estos niños pueden sufrir como resultado de sus orígenes: «Son numerosos los casos de las mujeres que, estando embarazadas, fueron sometidas a violencia sexual y sufrieron la interrupción de sus embarazos. De otro lado, abundan los casos de las mujeres embarazadas a consecuencia de la violación sexual sufrida, cuyos hijos e hijas siguen sufriendo las consecuencias de la violencia». (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 6, p. 372).

Pero el lector no cuenta con más información de cuáles serían esas consecuencias. Las mujeres cuentan que las guerrillas a menudo obligaban a las niñas y mujeres a abortar y que, en aquellos casos donde los embarazos fueron, de algún modo, llevados a término, los bebés les fueron prontamente «arrebatados a la fuerza» (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 6, p. 310). Hay menciones fugaces a niños

muertos al poco tiempo de nacer. El singular énfasis puesto en compilar recuentos de violación y violencia sexual en primera persona para «romper el silencio» sobre estos crímenes deja, en cierta forma, a los niños al margen. ¿Qué sucedió con todos esos bebés? ¿Quién más hablaba de ellos?

2. ¿QUÉ HAY EN UN NOMBRE?

El mundo cotidiano en el que se desenvuelven los miembros de cualquier comunidad, su campo dado de acción social, no está poblado por cualquiera, por hombres sin rostro y sin cualidades, sino por alguien, por clases concretas de gente determinada, positivamente caracterizada y adecuadamente etiquetada (Geertz, 1973, p. 363).

Ya he ilustrado cómo el lugar común de las «atrocidades inenarrables» nos dice mucho. En adición a los testimonios femeninos sobre embarazos resultados de la violación, se dieron actos de habla de otro tipo, audibles a todo nuestro alrededor. Me refiero a los nombres que se les dio a los niños productos de la violación en situación de conflicto armado. En cualquier comunidad dada —y esto no se limita en modo alguno al Perú— existe el impacto oíble, y a menudo hiriente, de los nombres, tanto individuales como colectivos. Algunos ejemplos de ello son los siguientes:

- En Ruanda se los etiqueta colectivamente como «niños no deseados», «hijos de mal recuerdo», «hijos del odio», «niños genocidas», y con nombres individuales como «pequeño asesino», «hijo del odio», «no sé qué decir» y «el intruso» (Nowrojee y otros, 1996, p. 391; Weitsman, 2008, p. 577; Wax, 2004).
- En Kosovo: «hijos del oprobio» (Smith, 2000).
- En Timor Oriental: «hijos del enemigo» (Powell, 2001).
- En Vietnam: «polvo de la vida» (McKelvey, 1999) y «niños infectados con América»³.
- En Nicaragua: «bebés monstruo» (Weitsman, 2003, p. 11).
- En Guatemala: «soldadito»⁴.
- En Uganda: «solo Dios sabe por qué me ha sucedido esto», «el desdichado», y «salieron mal las cosas» (Apio, 2007, p. 101).

³ Comunicación personal, Universidad de Oregon, 9 de mayo, 2013.

⁴ Le agradezco esta información a Victoria Sanford.

- En Colombia: «paraquitos»⁵.

Y en el Perú, entre otros nombres, a estos niños se los llama «regalos de los soldados», «hijos de nadie», «fulano» y «chatarra». La variación lingüística y cultural no explica de por sí este fenómeno generalizado en contextos posconflicto armado. Los datos etnográficos comparativos son importantes porque nos permiten ver patrones en lo que, a primera vista, podrían parecerse casos aislados. Pero una y otra vez, a través de las regiones, los nombres delatan el punto de encuentro entre un parentesco doloroso y un «conocimiento venenoso» (Das, 2000).

Esto parece chocar con el secretismo y el silencio que usualmente rodean a la violación y a otras formas de agresión sexual. En su trabajo con supervivientes de violación en Ruanda, por ejemplo, Van Ee y Kleber descubrieron que «por vergüenza, muchas mujeres que fueron violadas quieren esconder su trauma y la forma en la que el niño fue concebido» (2012, p. 643). El ocultamiento es un *leitmotiv* en la literatura, y se lo entiende por lo general como un modo de evitarle el estigma a madres e hijos.

En el Perú, algunas mujeres quisieron abortar con hierbas en un esfuerzo por librar a sus cuerpos de los fetos que no podían soportar⁶. Mientras algunas intentaron hacerlo por sus propios medios, otras recurrieron a curanderos que echaron mano a todo tipo de abortivos para hacer «limpiezas». En este caso, la palabra «limpieza» es una forma de solapamiento que le permite a la mujer hacerse de una ambigüedad útil, ya que las limpiezas son bastante comunes para todo tipo de enfermedades. Fue solo con el tiempo que mis colegas y yo nos percatamos de que las mujeres que habían visitado a curanderos lo habían hecho tanto para limpiarse de manera literal —se quejaban de sentirse sucias como resultado de las violaciones— como para deshacerse *in utero* de embarazos indeseados.

Otras recurrieron al infanticidio. Existe una práctica antigua de «dejar morir» a los niños indeseados, bien porque han nacido con defectos congénitos o porque son producto de la violación. La idea es que las criaturas no sufren al morir; se las puede dejar durmiendo boca abajo, deslizándose suavemente hacia la muerte. Si a esto se le suma la preocupación que tienen las mujeres por la transmisión de *llakis* (memorias tóxicas) y *sustos* de madre a hijo, ya sea *in utero* o por las tetas asustadas de las madres, la idea de que estos niños podían estar dañados era omnipresente. ¿Cómo puede un hijo nacido de tanto miedo y sufrimiento ser normal? Muchas mujeres estaban convencidas de que no podían serlo. Dejar a esos bebés morir reflejaba un deseo

⁵ Trabajo de campo de la autora, Colombia.

⁶ Los abortos y el infanticidio son comunes en situaciones de posconflicto donde el uso de la violación fue generalizado (véase Carpenter, 2007b).

de librarlos de la violencia de la memoria —y de librar a sus madres de sus propias memorias violentas—.

Y aun así, ante este complicado espectro de prácticas ocultas, hay, inevitablemente, nombres que señalan a estos niños, revelando sus orígenes en la violencia. Vom Bruck y Bodenhorn han observado que, «como suelen ser otros quienes nos dan nombre, el acto de nombrar puede implicar a los niños en relaciones a través de las cuales estos se insertan dentro, y eventualmente actúan sobre, una matriz social. Es así como las vidas individuales se entrelazan —a través del nombre— en las historias de vida de los demás» (2006, p. 3). Nombrar es verbal, es audible e interpersonal; las prácticas de nombramiento son una forma de expresar, puede que proyectando, lo privado en el espacio público, reclamándole al Otro. Estos «entrelazamientos» merecen estudiarse.

Cada mujer que habló conmigo o con alguno de mis asistentes sobre su violación insistió en que «no se lo había contado a nadie antes». Quienes lidiamos con secretos y silencios, sin embargo, sabemos que «nunca se lo he contado a nadie» no es lo mismo que decir que «no lo sabe nadie». Pero por ahora, permítasenos asumir que algunas mujeres sí lograron disimular sus embarazos —esta violencia y sus legados— exitosamente. Aun así, en algún momento la mujer dio a luz al secreto. En el transcurso de esa emergencia: ¿quién o *qué* se estaba haciendo público, y a quién, o *qué*, se está nombrando?

Dentro de las comunidades quechuahablantes, los nombres no son solo etiquetas para las personas; se inscriben también dentro de ciertas prácticas sociales, sobre todo como formas de expresar o afirmar jerarquía. La gente suele dirigirse entre sí no por el nombre propio, sino con términos que denotan ciertas relaciones⁷. Es así como la ubicación de cada quien dentro de redes de parentesco se ve continuamente reiterada en sus interacciones diarias. Los apodos, sin embargo, son comunes y acostumbran reflejar atributos que se consideran inherentes a cada quien⁸. Lo que los apodos nombran son las cualidades de quien los porta⁹.

⁷ Le quedo muy agradecida a Bruce Mannheim por sus reflexiones sobre las prácticas de nombramiento en quechua. Comunicación personal, 3 de abril, 2014.

⁸ Ver el estudio de Vergara Figueroa (1997) sobre los apodos en el Perú.

⁹ En el curso de sus investigaciones en la China, Ruby Watson encontró que los apodos se negociaban entre quien los daba y quien los recibía. «Queda claro, empero, que los apodos ocupan un lugar más cómodo en el mundo transaccional de la política, de la amistad y de los grupos informales que en los grupos formales» (1986, p. 624). En el ejemplo que da, quien recibe el apodo puede participar del proceso de ser apodado (sobre todo si es un varón). Sería valioso explorar este aspecto en diversos marcos sociales para determinar si los niños nacidos de la violencia sexual en situaciones de guerra pueden cambiar sus apodos y, quizás, sus destinos.

A través de los años, he conocido a varios niños producto de la violación. Mencionaré aquí a solo uno, cuya madre fue pasada de un soldado a otro de una base que, al momento de la violación, tenía puesta la vista sobre la comunidad desde hace casi 15 años. Al principio lo noté porque era taciturno, no se unía nunca al grupo creciente de niños que avivaban mi habitación. Intenté hablar con él varias veces, pero no tenía interés en conversar. Tras vivir en la comunidad durante meses, finalmente pude preguntarle a alguien sobre él. Anocheceía y lo vi dirigiéndose en empinada cuesta abajo hacia su casa con tres chivos y su llama, a los que arriaba con el golpe ocasional de una delgada rama. La mujer que tenía a mi lado lo conocía por su nombre: Chiki. Mi rostro debe haber evidenciado mi sorpresa, porque me susurró que su madre era «una de esas mujeres».

Chiki es un nombre doloroso para un niño que, a su vez, le fue doloroso a su madre. *Chiki*, en quechua, significa «peligro», y en el uso diario se refiere a la advertencia de un mal inminente que debe evitarse. La gente recuerda cómo aprendieron a buscar señales de que el enemigo estaba por atacar. Un tal *chiki* era un viento fuerte que soplaba a través del poblado, sacudiendo los techos y dejando entrever que algo malo estaba por pasar. Este niño no podía ser una advertencia: ya era demasiado tarde para esquivar ese peligro en particular. Era, más bien, el resultado de un suceso siniestro del que su madre no pudo escapar. Su mero ser proyectaba la memoria de su madre hacia el pasado y el futuro, porque el hijo es la memoria viviente del peligro sobrevivido, así como el recuerdo de que nada bueno puede esperarse de este Chiki del que no pudo evadirse.

La noción del estigma se le aplica con frecuencia a estos niños, pero: ¿es esto realmente todo lo que puede decirse de estos nombres? El estigma parece una explicación un poco tenue para un fenómeno de descripción tan gruesa, e inhibe un repertorio potencial más amplio de significados y motivaciones. Mientras la evidencia no permite hacer reclamos totalizadores, estos nombres tienen sin duda algo que ver con la memoria y el recuerdo y con teorías sobre qué cosas se transmiten de padre a hijo. De ahí mi insistencia en *quién* y *qué* se está nombrando y haciendo público, y por qué razón.

En un estudio fascinante sobre niños ugandeses nacidos de jóvenes que fueron secuestradas y convertidas en «esposas» por el Ejército de Resistencia del Señor, Apio toca brevemente el tema de esta práctica de nombramiento. De una muestra de 69 niños, encontró que 49 tenían nombres hirientes (los demás habían sido nombrados bien por el padre y como alguno de sus parientes, bien por el personal médico a cargo del nacimiento tras la reintegración de las madres). De ahí que pueda suponerse que fueron las madres quienes nombraron a los 49 niños restantes, y que sus nombres dieran fe de su suplicio. «Estos nombres concentran todas las experiencias

negativas de la madre y le dan vida en el carácter del bebé. Es así como el niño se convierte en un recuerdo viviente de su sufrimiento» (Apio, 2007, p. 101). La reacción de las madres ante los esfuerzos de los trabajadores sociales que quieren darles a estos niños nombres nuevos, como «Bienaventurado» o «Salieron bien las cosas», es especialmente interesante. Como Apio descubrió en sus entrevistas con el personal de World Vision, «las madres se muestran reacias a aceptar estos cambios. *Prefieren los nombres previos*» (p. 101, el énfasis es mío). No se nos dice por qué, aunque este ejemplo contradiga la idea de que las mujeres buscan siempre y a toda costa ocultar la concepción violenta de sus hijos. Cuando es la propia madre quien pone el nombre y, al hacerlo, le da voz a la violencia que ha sobrevivido, el conocimiento venenoso se desplaza hacia fuera, hacia lo público. Esto parece tener bastante menos que ver con la vergüenza que con el gesto de imponerle alguna suerte de reclamo a los demás: ¿del conocimiento venenoso a la exigencia de reconocimiento? ¿Por qué rompen las madres el silencio?

En la literatura sobre violación, a las mujeres a menudo se las representa como metonimias del país, de la comunidad, o de algún colectivo que es supuestamente atacado mediante la violación de sus integrantes femeninas. En efecto, la idea de la violación como «arma de guerra» se basa en este supuesto y en la utilización de la violación como un medio estratégico para la consecución de un fin (Baaz & Stern, 2013). Acertadamente, Baaz y Stern (2013) interpelan a este marco de referencia, notando que los usos y significados de la violación son mucho más variables que lo que el «arma de guerra» permite. Si la violación es, sin embargo, a veces empleada para socavar la moral del enemigo y destruir comunidades, entonces señalar a estos niños puede ser un modo de dar fe del daño que ha sufrido el colectivo. Nombrar es tanto un «decir» como un «hacer», y pronunciar estos nombres involucra a los otros en un acto de recordación. ¿Podrían ser estos casos que evidencien la negativa de la mujer a dejarse avergonzar y estigmatizar, aun a expensas del bienestar de su hijo? Como viéramos antes, en sus testimonios ante la CVR, las peruanas narraban las consecuencias familiares y comunales del conflicto armando interno. Ellas eran portadoras de la historia colectiva. En el curso de mis propias investigaciones, he encontrado que las mujeres también *interrumpen* las historias comunales frecuentemente elaboradas por los líderes comunitarios, casi todos ellos hombres (Theidon, 2013). Las mujeres, cuyas versiones de las cosas a menudo discrepaban con los recuentos claros de la guerra que se le ofrecían a quienes preguntaran por ella, eran especialistas en «contra-memoria». Los nombres de estos niños pueden ser una forma de narrar el pasado, de atestiguar un legado de violencia en el presente y de denunciar el daño que se hizo y que sigue, todavía, sin reparo.

3. BIOLOGÍAS LOCALES

Después de la noche se entraron [...] esos militares, las Senchis [...] durante toda la noche golpiarme, maltratarme [...] después comenzaron a abusarme, violarme, a mí me violaron [...] me violaron siete [...] Uno salía, otro entraba, otro salía, uno entraba. [...] Yo [...] quería matarme, [...] quería morirme yo, yo pensaba que entre mí, ese producto, es cuántos, como un mostros será, cuántas tantas personas que me han abusado, yo pensaba que tenía monstruo, depente qué clase, cómo estarán creciendo en mi adentro (Georgina Gamboa García, audiencia pública de la CVR, Huamanga, 8 de abril de 2002, testimonio condensado por la autora).

Ahora hablaré sobre las «biologías locales» y las teorías de la transmisión. El concepto de biologías locales de Margaret Lock nos permite analizar la coproducción de biología y cultura (en contraste a una biología universal sobre la cual las diversas culturas desarrollan variaciones infinitas), y capturar cómo esta coproducción aporta a las experiencias encarnadas y a la discursiva sobre el cuerpo (Lock, 1995). Esto nos permite valernos de la biología como un sistema de significación, como una forma de producir significado. En relación con esto, quisiéramos seguir dos trayectorias: la de los niños concebidos por medio de violencia sexual, y la de los niños que estaban *in utero* durante las violaciones de sus madres. ¿Cómo entienden las personas el impacto de estas violaciones en los hijos?

El miedo a la monstruosidad de Georgina Gamboa —miedo sobre *qué*, más que sobre *quién*, crecía en su vientre— es un ejemplo gráfico de un rango mayor de preocupaciones que expresaran las peruanas. Me contaron que los niños nacidos de la violación eran «de natural más agresivos», rasgo que sin duda remitía a la violencia perpetrada por sus padres biológicos. Otras madres me aseguraban que estos niños eran vengativos, reflejando la idea de que llevaban al «enemigo adentro» y que la sed de venganza se transmitía de padre a hijo. A partir de la escasa literatura disponible sobre el tema, parecería que los niños varones nacidos de la violación son más propensos a dar miedo que las niñas, indicando la primacía del semen y de la sangre del padre en la transmisión de características relacionadas a la masculinidad violenta (Carpenter, 2007b). En este caso, la naturaleza se impone al carácter, y la biología se convierte en destino.

En su estudio comparado sobre niños nacidos de la violación en Bosnia y Ruanda, Weitsman (2008) los considera como un prisma de la política identitaria. Sitúa los distintos usos de la violación en este marco, sobre todo con respecto a si la etnicidad la determina, o no, la sangre del padre (2008, p. 563). Durante las campañas de violación en Serbia, «el supuesto imperante en el que se basaban estas políticas era que la identidad es biológica y paterna» (p. 565). En tal caso, las mujeres

son meros vehículos para la transmisión de la identidad paterna, y los suyos eran vientres ocupados. Las distintas configuraciones identitarias culminarán en distintas lógicas tras el uso (o el no-uso) de la violencia sexual. Weitsman está en lo correcto cuando escribe que, «una vez nacidos, la identidad de los niños de guerra está inextricablemente ligada a la de sus padres violadores» (p. 566). Dado lo central que es la identidad del padre al momento de determinar el sino de estos niños —ya sea en lo tocante a sus predisposiciones conductuales, a su identidad étnica o alguna otra característica—, lo lógico es que las mujeres hagan esfuerzos por ejercer algún control sobre su labor reproductiva, y por quebrar ese lazo indisociable. Para esto precisamente se prestan los llamados embarazos estratégicos.

4. EMBARAZOS ESTRATÉGICOS

A mi esposo se lo han levado [los soldados] desde mi casa hasta la plaza. De ahí se lo han llevado y le han hecho desaparecer. Yo les seguía hasta Canaria. Esos tiempos, los militares me pegaron, por eso me duele el pecho. Ellos me querían abusar pero no podían. Por todo que lo que me hicieron, yo no perdono. Ahora por su culpa mis hijos están mal educados. Que me reparen haciendo por lo menos mi casa. Yo tengo tres hijos. Después de mi esposo ha desaparecido, cuando los militares me intentaban abusar, dije que de estos no vaya tener hijo. Mejor voy a tener hijo de mi paisano. Diciendo, he tenido un hijo de un viudo para no darles gusto a esos miserables. Abusaban en fila. ¿Cómo una mujer va aguantar a tantos hombres? Ni un perro podría aguantar (Señora Tomayro, Hualla, 2003).

Las palabras de la señora Tomayro condensan mucho. El acceso a los servicios de salud reproductiva y a la planificación familiar ya eran ínfimos antes de la guerra, y se redujeron aún más con la destrucción de cientos de postas médicas rurales durante el conflicto armado interno. A menudo las violaciones resultaban en embarazos indeseados, que podían acarrearle más dolor y estigma tanto a madres como a hijos. En un contexto de alternativas mínimas —y con menos recurso todavía a la contracepción— las mujeres buscaron ejercer algún control sobre sus cuerpos, aunque este se redujera a dejarse embarazar por otro miembro de su comunidad y no por soldados puestos en fila para una violación grupal.

Pero hay más: las mujeres estaban tratando, de algún modo, de preservar a su «comunidad», que les confiere derechos y obligaciones. Las madres solteras se quejan del reto que implica obligar a los padres de sus hijos a reconocerlos y a proveerle a ella algún tipo de apoyo económico. La lucha se repite en todas las comunidades. Pero al dar a luz al hijo de un comunero, la mujer inscribe a ese niño dentro de una red familiar y comunal de reciprocidades y obligaciones. Embarazarse con el comunero le permite alguna garantía de que tiene a quién reclamarle por sí misma y por su hijo.

Pero no se trata solo de recursos financieros, sino también del costo emocional. Como los mismos rostros de los niños producto de la violación son recordatorios de un pasado doloroso, estos embarazos estratégicos son protectores y preventivos. Son los esfuerzos de las mujeres por ejercer algún control sobre el presente y el futuro, sobre sus cuerpos y sobre la producción de «memorias futuras». Mujeres como la señora Tomayro trataban de hacer tolerables a sus fetos y ahora me percató, además, de que trataban de asegurarse del nombre del padre.

5. LA LEY DEL PADRE

Todo niño tiene derecho a un nombre desde su nacimiento y a adquirir una nacionalidad, de manera que nunca sea un apátrida; también tiene derecho a conocer a sus padres y a ser cuidado por ellos (Convención sobre los Derechos del Niño, 1989, artículo 7.1).

Uno de los momentos en los que se confiere el nombre es al nacer o muy poco después. A diferencia de los apodos, el apellido es «un primer paso, y crucial, para hacer a los ciudadanos individuales oficialmente legibles y, junto a la fotografía, sigue siendo el primer dato en los documentos de identidad» (Scott, 1998, p. 71). Este paso inaugural para serle legalmente legible al Estado (y para designar la nacionalidad del bebé) es un instante en el que las identidades se asientan y las carreras morales entran en movimiento¹⁰. Ahora me concentraré en los nombres propios y en la ley del padre¹¹.

En los países hispanohablantes como el Perú, los niños tienen dos apellidos inscritos en su certificado de nacimiento y, eventualmente, en su Documento Nacional de Identidad (DNI). El primero es el del padre, el segundo el de la madre. Así, por ejemplo, si el padre es Jaime Salinas Morales y la madre Jacinta Quispe Rimachi, el apellido del niño será Salinas Quispe, y quedaría registrado como tal primero por el personal médico en la posta médica, y luego por el Registro Civil municipal, junto a las ocupaciones de los padres y demás información. Pero esto se complica cuando el padre se niega a reconocer oficialmente a su hijo y a asumir sus obligaciones paternas, o cuando la madre no sabe quién es el padre.

¹⁰ Me refiero, desde luego, al trabajo de Goffman sobre el estigma, donde se vale del término «carrera moral» para hablar sobre la experiencia de aprendizaje que supone el manejo de una identidad dañada, y los ajustes continuos que dicha experiencia le impone al yo (1968).

¹¹ «La idea de que existe un nombre “propio” (en el sentido de que sea el correcto, además del propio) dota al acto de nombrar, y al nombre mismo, con un poder moral considerable que se refleja en el que nombra así como influencia la personalidad de quien recibe el nombre» (Vom Bruck & Bodenhorn, 2006, p. 11).

Los testimonios femeninos de la CVR indican que los dirigentes de Sendero Luminoso trataron de limitar la cantidad de nacimientos forzando a niñas y mujeres a inyectarse contraceptivos o a abortar. En aquellos casos en que las mujeres llevaban sus embarazos a término, los bebés les eran usualmente arrebatados. Los militares, en cambio, dejaron muchos hijos detrás. Una autoridad comunal se quejó ante mí amargamente por *los regalos de los soldados* que nacieron en su pueblo, y es que esa sola comunidad cuenta con más de 50 jóvenes producto de la violación, para quienes las identidades de sus padres jamás se establecieron. Si no se da ningún nombre para el padre —o si se lo desconoce— el niño puede ostentar los dos apellidos de su madre (lo que ya es marca de una concepción turbia). Significativamente, estos documentos registran dos apellidos como requerimiento legal del Estado. Y aunque esto es, en efecto, una forma de gobernabilidad reproductiva, para las mujeres es también un punto crítico a partir del cual asegurarse de la identidad del padre y, con ella, de su responsabilidad para con el niño¹².

Durante el conflicto armado interno, miembros de las Fuerzas Armadas del Perú participaron de violaciones generalizadas, que a su vez resultaron en un número desconocido de embarazos. La CVR registró más de 70 bases y barracas militares en las que se cometieron actos de violencia sexual, lo que le permitió a la Comisión declarar que, en ciertos lugares y momentos, el uso de la violencia sexual fue sistemático y generalizado (Macher, 2005, p. 62). Según mis propias investigaciones, este es efectivamente el caso para cada comunidad en la que las Fuerzas Armadas instaló una base durante el conflicto armado interno.

Un componente importante del trabajo de la CVR eran sus *estudios en profundidad* —casos detallados de ciertas regiones o temas que le permitieron a la Comisión encontrarle patrones a la violencia, en un esfuerzo por revelar cadenas de mando y responsables—. Al término de su labor, la CVR le entregó ciertos *casos judicializables* al Ministerio Público para mayor investigación y potencial enjuiciamiento. Uno de estos casos implicaba a Manta y Vilca, dos comunidades ubicadas en la provincia de Huancavelica, cuyos nombres se han vuelto sinónimos del uso impune de la violencia sexual por parte de las Fuerzas Armadas en el marco del conflicto armado interno.

En 1983, la provincia de Huancavelica declaró un estado de emergencia, y se establecieron bases militares contrainsurgentes en Manta y Vilca que siguieron operando hasta 1998. Además de hurtos, detenciones arbitrarias, asesinatos y torturas, se hizo

¹² Ver Huayhua (2010), por su rico análisis etnográfico del trato discriminatorio recibido por los quechuahablantes a manos del personal de las postas médicas. Como Huayhua nota, estos encuentros eran negociaciones complicadas, tanto por lo que no se decía, como por lo que se sí se expresaba mediante el lenguaje corporal, que decía mucho sobre las formas en que los subalternos intentan manipular al aparato represivo del Estado para sus propios fines, obviamente sobre un terreno desigual.

un uso sistematizado de violencia sexual contra mujeres. La CVR estableció que los dirigentes al mando de las bases toleraban y hasta en algunos casos fomentaban el uso de la violación y de otras formas de agresión sexual.

Y así como las violaciones tienen un patrón, los nombres en las partidas de nacimiento lo tienen también. Muchas mujeres se embarazaron en Manta y Vilca, y sus testimonios describen la futilidad de tratar de persuadir a los oficiales dirigentes para que le ordenaran a sus subordinados reconocer y responsabilizarse por sus hijos nacidos de la violación. Según el relato de una mujer, cuando acudió al coronel para pedirle información sobre el soldado que la había violado, este le dijo: «Está sirviendo a su Patria y no puedes denunciarlo» (Wiesse, 2005, p. 61). Cuando les era posible, las mujeres trataban de hacer pasar a estos niños como hijos de sus maridos. Pero muchas eran viudas o madres solteras, y la opción no estaba a su alcance.

Tan solo en el distrito de Manta, la CVR descubrió 32 casos de niños cuyos padres eran militares que se habían negado a reconocerlos. La persona a cargo del Registro Civil de Manta le confirmó a la CVR que los padres de esas 32 criaturas eran soldados que habían estado sirviendo en Manta. En estos casos —que a menudo involucraban violaciones grupales por pandillas de soldados operando bajo la cubierta de sus *noms de guerre*— las mujeres pueden no haber sabido *quién* era el padre, pero sí sabían *qué* era. En un esfuerzo por lograr que a estos niños los reconocieran sus padres biológicos, las madres los registraron ya fuera con el *nom de guerre* o con el grado militar del padre biológico: «Soldado», «Capitán», «Militar», «Moroco». Así es como comenzaron a darse nombres como Edwyn Militar Chancasanampa y similares (CVR, citada en Wiesse, 2005, p. 58). El Registro Civil también consignó la ocupación del padre: «Servicio militar» (2005, p. 59). Las fuerzas del Estado dejaron tras de sí a una generación entera prohijada en la violencia y, en palabras de la empleada de una ONG, «era mal visto tener al hijo de un soldado y hoy a esos niños se los discrimina» (p. 60). Los agentes armados del Estado produjeron esos hijos a la fuerza, y los representantes del Estado ejercieron, a su vez, el derecho a imponerles un nombre si la madre no podía darles uno. En las postas médicas y en el Registro Civil, la ley del padre entraba en efecto desde la primera interacción entre el niño y el Estado.

Ahora bien, aunque estos nombres conferían —y confieren aún— un estigma, las mujeres insistían en registrar a sus hijos y en nombrar, de alguna forma, al padre. Para ellas, estos eran esfuerzos por asegurar la legitimidad de sus hijos en varios niveles. Estaban reclamándole al Estado —representado por el personal de las postas médicas y de los Registros Civiles— que las ayudara, responsabilizando a esos soldados por sus acciones y por el hijo que de ellas había resultado. Hay aquí una ironía: las mujeres que habían sido violadas por soldados al servicio de la Patria recurrieron a los propios funcionarios del Estado para obligar al Estado a reconocer la paternidad de sus hijos

y asumir alguna forma de responsabilidad por ellos. De ahí que nuevamente me pregunte: ¿a qué se está nombrando, y por qué? Las mujeres le han dicho expresamente a mi colega Edith Del Pino que estos son los «hijos del Estado». Encontraron cómo darle nombre a los crímenes atribuibles al Estado al librar este una contrainsurgencia sobre su propios ciudadanos, o por lo menos sobre aquella porción de la ciudadanía que siempre le fue marginal al país. Estos nombres son, entonces, una acusación y un reclamo, registrados en el primer paso oficial del niño para convertirse en peruano.

6. ¿UN TESTIGO EN EL VIENTRE?

Urdidos en estas prácticas de nombramiento están el ocultamiento y la revelación, el silencio y la puesta en evidencia, por lo que quisiera ahora reparar en otro derrotero: el de los niños que estaban en el útero cuando sus madres fueron violadas. Así como se tienen biología locales para los niños nacidos de la violación, me imagino que la mayoría de grupos culturales cuentan con teorías respecto al impacto de la violación en las embarazadas. Aunque no nos queda claro si es que a estos niños se los estigmatiza, sí se aprecia que las madres se preocupan sobre el daño sufrido por sus hijos en el curso de estas vejaciones.

Además de los posibles defectos congénitos, en el Perú existe la preocupación de que estos niños sean propensos a actividades epileptiformes y taras mentales. Una mujer del poblado de Cayara lo explicó así:

Aquí son muchos los niños enfermos, hasta hay jóvenes. El hijo de mi vecino ya es joven. Cuando estaba embarazada, a su madre le maltrataron, los soldados la violaron. El niño era maltratado desde el embarazo, nació diferente, medio sonso, no puede hablar. Es como un loco. Es como si hubiera perdido la razón, no camina, es diferente, sonso. No es como un niño sano.

La insistencia en que estos niños han sido maltratados antes de nacer me parece irrefutable. Dada la brutalidad de la violencia sexual que se registra en los testimonios, puede asumirse que estos niños fueron golpeados, en efecto apaleados, durante la tortura de sus madres. No pude encontrar estudios clínicos, pero quizás pueda extrapolar de alguno conducido en Chile, en el que un equipo de investigadores analizó el impacto de la violencia política en las embarazadas. Primero se estableció qué barrios de Santiago habían sufrido más por la violencia política y las desapariciones durante la dictadura militar, seleccionándose una muestra de barrios a través de una muestra que iba desde niveles bajos hasta niveles altos de violencia. En cada barrio se le hizo un seguimiento a los embarazos y partos de un grupo de mujeres y, al controlar las distintas variables, se determinó que las mujeres provenientes de los barrios más violentos presentaban cinco veces más complicaciones en sus embarazos

y partos (King y otros, 1992). Tanto el estudio epidemiológico chileno como las teorías imperantes que los comuneros tienen sobre los efectos duraderos de la violencia sexual y del terror tanto en la madre y en el hijo sugieren, y merecen, un mayor y más profundo estudio.

También habría que explorar qué es lo que se supone que los fetos saben, recuerdan y experimentan. Me inspiró aquí en *La teta asustada*, una poderosa película peruana¹³. En su primera escena, puede verse a una mujer entonando un *qarawi* con su característica agudeza. En las comunidades quechuahablantes, los *qarawi* son cantados por mujeres, sobre todo por aquellas de una cierta edad, a modo de recuentos líricos. Y aunque el tono es siempre reconocible, las palabras varían según lo narrado, mientras las mujeres van improvisando el comentario.

La audiencia pronto se percata de que esta anciana está en su lecho de muerte, cantándole a su hija, quien está sentada cerca. Les presento una versión abreviada de la letra:

Quizás algún día tú sepas comprender,
lo que lloré, lo que imploré de rodillas,
a esos hijos de perra. Esa noche gritaba,
los cerros remedaban y la gente reía.
[...] A tí te había parido una perra con rabia.
[...] A esta mujer que les canta, esa noche le agarraron,
le violaron.
[...] No les dio pena que mi hija les viera desde dentro.
[...] Me violaron con su pene y con su mano.
[...] No les dio pena que mi hija les viera desde dentro.

Aunque la película se desenvuelve en clave de realismo mágico, estas palabras tienen menos de lo mágico que de lo real. La madre quiere que su hija entienda que nació tan asustada por haber presenciado el abuso de su madre. Para las mujeres que han sobrevivido a estos ataques, y a quienes se les aseguró en los centros de detención y en las barracas que nadie les creería si hablaban —o que, si lo hacían, la vergüenza y el estigma se quedarían con ellas, y no con los culpables— el único testigo de estos sucesos puede haber estado adentro. En los testimonios dados a la CVR, muchas mujeres mencionaron cuán preocupadas estaban de que la violación les hiciera perder a sus hijos. Estos niños pueden ser una fuente de consuelo para sus madres, y su existencia un testimonio de la maternidad como forma de resiliencia¹⁴.

¹³ *La teta asustada* fue escrita y dirigida por Claudia Llosa.

¹⁴ Me baso aquí en la literatura sobre la resiliencia materna y las formas en las que la maternidad puede ser una fuente de fuerza y perseverancia (véase Mukamana y otros, 2013).

7. REFLEXIONES FINALES

En su importante volumen, *Born of War: Protecting Children of Sexual Violence Survivors in Conflict Zones*, R. Charli Carpenter se pregunta: «¿Por qué es que los niños nacidos de la guerra suelen ser invisibles a la agenda internacional, y cómo se puede cambiar esto?» (2007b, p. 4). Como ya he dicho, estos niños son bastante más visibles en los entornos locales que habitan. Veo el presente artículo como una conversación entre colegas y como una invitación para ahondar en estas preguntas. Estoy convencida de que una investigación etnográfica detallada puede darnos algunas respuestas y, espero, contribuir a que se le haga una mayor justicia a estas mujeres y sus hijos. Evaluar las formas en que los niños que nacen de la violencia sexual en situaciones de guerra son nombrados, representados, señalados y, posiblemente, amados, podría conducir a nuevas introspecciones sobre la encrucijada de género, etnicidad, sexualidad e identidad y arrojar, quizás, algunas luces importantes sobre estos legados vivientes de la violencia sexual en situaciones de conflicto.

Traducción del inglés de Mónica Belevan

BIBLIOGRAFÍA

- Apio, Eunice (2007). Uganda's Forgotten Children of War. En R. Charli Carpenter (ed.), *Born of War: Protecting Children of Sexual Violence Survivors in Conflict Zones* (pp. 94-109). Bloomfield: Kumarian Press.
- Baaz, Eriksson & Maria Stern (2013). *Sexual Violence as a Weapon of War? Perceptions, Prescriptions, Problems in the Congo and Beyond*. Londres: Zed Books.
- Benson, Susan (2006). Injurious Names: Naming, Disavowal, and Recuperation in Contexts of Slavery and Emancipation. En Gabriele Vom Bruck y Barbara Bodenhorn (eds.), *The Anthropology of Names and Naming* (pp. 178-199). Nueva York: Cambridge University Press.
- Carpenter, R. Charli (ed.) (2007a). *Born of War: Protecting Children of Sexual Violence Survivors in Conflict Zones*. Bloomfield: Kumarian Press.
- Carpenter, R. Charli (2007b). Gender, Ethnicity, and Children's Human Rights. Theorizing Babies Born of Wartime Rape and Sexual Exploitation. En R. Charli Carpenter (ed.), *Born of War: Protecting Children of Sexual Violence Survivors in Conflict Zones* (pp. 1-20). Bloomfield: Kumarian Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://cverdad.org.pe/ifinal/>

- Das, Veena (2000). The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity. En Mamphela Ramphele y otros (eds.), *Violence and Subjectivity* (pp. 205-225). Berkeley: University of California Press.
- Drakulic, Slavenka (2000). *S.: A Novel about the Balkans*. Nueva York: Penguin Books.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Culture*. Nueva York: Basic Books.
- Goffman, Erving (1968). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Nueva York: Pelican Books.
- Hayner, Priscilla (2001). *Unspeakable Truths. Confronting State Terror and Atrocity*. Nueva York: Routledge.
- Huayhua, Margarita (2010). *¿Runama Kani icha Alquchu? Everyday Discrimination in the Southern Andes*. Tesis de doctorado. Departamento de Antropología, Universidad de Michigan.
- King, Mary-Claire y otros (1992). The Influence of Social and Political Violence on the Risk of Pregnancy Complications. *American Journal of Public Health*, 82(5), 685-690.
- Lock, Margaret (1995). *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause on Japan*. Berkeley: Universidad of California Press.
- Macher, Sofía (2005). Una práctica sistemática y generalizada. *Ideele*, 169, 62-63.
- McKelvey, Robert S. (1999). *The Dust of Life. America's Children Abandoned in Vietnam*. Seattle: Universidad de Washington Press.
- Mukamana, Donatilla y otros (2013). Motherhood and Resilience among Rwandan Genocide-Rape Survivors. *Ethos*, 41(4), 411-439.
- Nowrojee, Bianifer y otros (1996). *Shattered Lives: Sexual Violence during the Rwandan Genocide and Its Aftermath*. Nueva York: Human Rights Watch.
- Powell, Siam (2001). War Babies. *The Weekend Australian*, 1, 10 de marzo.
- Scott, James (1998). *Seeing Like a State: How Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Smith, Helena (2000). Rape Victims' Babies Pay the Price of War. *The Observer*, 16 de abril.
- Solomon, Andrew (2012). The Legitimate Children of Rape. *The New Yorker*, 29 de agosto.
- Taussig, Michael (1999). *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Theidon, Kimberly (2007). Gender in Transition: Common Sense, Women and War. *Journal of Human Rights*, 6(4), 453-478.
- Theidon, Kimberly (2013). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Filadelfia: Universidad de Pennsylvania Press.

- Van Ee, Elisa & Rolf Kleber (2012). Child in the Shadowlands. *The Lancet*, 380(9842), 642-643.
- Vergara Figueroa, César Abilio (1997). *Apodos, la reconstrucción de identidades. Estética del cuerpo, poder y psicología popular*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vom Bruck, Gabriele & Barbara Bodenhorn (eds.) (2006). *The Anthropology of Names and Naming*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Watson, Rubie S. (1986). The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society. *American Ethnologist*, 13(4), 619-631.
- Wax, Emily (2004). Rwandans Struggling to Love the Children of Hate. *Washington Post*, 28 de marzo, p. A1.
- Weitsman, Patricia (2003). *The Discourse of Rape in Wartime: Sexual Violence, War Babies and Identity*. Texto presentado en el Annual Meeting of the International Studies Association, Portland, Oregon, 26 de febrero al 1° de marzo.
- Weitsman, Patricia (2008). The Politics of Identity and Sexual Violence: A review of Bosnia and Rwanda. *Human Rights Quarterly*, 30(3), 561-578.
- Wiese, Patricia (2005). Manta de silencio. *Ideele*, 169, 59-61.

LOS RETOS DE LA JUSTICIA Y LA DEMOCRACIA EN COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, Universidad de Antioquia

En la Agenda de la Mesa de Negociación del gobierno Colombiano con las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) hay dos asuntos muy complicados que han llevado a una radicalización de las posiciones tanto en la mesa misma como en la sociedad¹: i) la impunidad frente a los graves crímenes cometidos por los miembros de las guerrillas y ii) la concepción de la participación política, del alcance real de la democracia y de la representación. En este artículo se estudiarán estos dos asuntos². En primer lugar, plantearé el problema de la impunidad que resulta de un proceso de negociación cuando el mecanismo político más importante es la amnistía. Posteriormente analizaré cómo y por qué la negociación con las guerrillas de las FARC implica ampliar, modernizar y robustecer la democracia.

1. JUSTICIA E IMPUNIDAD

La impunidad es un hecho frecuente que se ha dado de múltiples formas en todo el mundo; significa, por ejemplo, que los ataques y violaciones de los derechos humanos contra la población civil en Argentina, Chile, Iraq, Siria, Ucrania, Palestina y Colombia no han tenido consecuencias penales ni para los jefes de Estado, ni para los militares, ni para los paramilitares, ni para las guerrillas involucradas en masacres y graves crímenes. Significa, también, que las violaciones de los derechos humanos

¹ Las negociaciones de paz entre el gobierno del presidente Juan Manuel Santos y las FARC, también conocidas como proceso de paz en Colombia, son las conversaciones que se están llevando a cabo entre el gobierno de Colombia (en representación del Estado) y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Estos diálogos se desarrollan en La Habana, Cuba, y su objetivo, según el gobierno, es la terminación del conflicto y, según las FARC, el «buscar la paz con justicia social por medio del diálogo».

² Este artículo forma parte del proyecto de investigación: «Repensar la democracia: Reflexiones en torno a los criterios de legitimación del poder político en el contexto de un mundo globalizado», aprobado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia.

o delitos de lesa humanidad encubiertos, iniciados o promovidos por el Estado en distintos países del mundo quedan sin castigo. La definición jurídica de impunidad «implica la no persecución penal de conductas (acciones y omisiones), que encuadran en principio en el derecho penal nacional material y que pertenecen a la criminalidad común, pero que —por razones más bien fácticas que normativas— no resultan castigadas» (Ambos, 1999, p. 35).

En el Estado de derecho, la perspectiva dominante en el tratamiento de las conductas criminales afirma que, cuando los criminales no son juzgados, declarados culpables y castigados, ellos gozan de una forma de impunidad, la cual sugiere que ellos están por encima de la ley. La idea aquí es que el imperio de la ley requiere que ninguna persona esté por encima de ella y que todos estén sujetos al mismo tratamiento frente a esta. Enjuiciar a criminales reafirma el principio de que nadie está más allá del alcance de la ley y que los ciudadanos tienen derechos. El argumento del Estado de derecho es que, si un Estado tiene el deber de perseguir los crímenes, es de pura lógica concluir que no puede eximirlos de castigo, por ejemplo, mediante una amnistía que permita la impunidad.

Frente al desarrollo de las negociaciones del gobierno con las FARC, un número importante de organizaciones nacionales e internacionales de defensa de los derechos humanos, así como significativos grupos sociales y políticos, sostienen que los delitos atroces y crímenes de guerra en Colombia no pueden quedar en la impunidad tras el proceso de paz. Reclaman que las FARC deben responder por las víctimas de sus crímenes de guerra, incluso si se asume que su lucha revolucionaria ha tenido alguna justificación.

Para los críticos más radicales de este proceso de paz, conceptos desarrollados en el Marco Jurídico para la Paz (MJP)³ como «sistema extrajudicial de justicia transicional», «mecanismos extrajudiciales», «selección y priorización» y «máximos responsables» son la expresión de una política de impunidad que el gobierno está impulsando para negociar la terminación del conflicto armado interno sin reconocer la situación de las víctimas y las responsabilidades de las FARC frente a la vulneración de los derechos humanos. Aseveran, por esto, que el MJP, con los mecanismos normativos de la priorización y selección, la renuncia a la persecución penal y las penas alternativas, es claramente una ley de impunidad.

³ El Marco Jurídico para la Paz o Marco Legal para la Paz se refiere al acto legislativo por medio del cual se busca regular la terminación del conflicto armado dentro del marco constitucional existente y, para ello, autoriza la creación de mecanismos de justicia transicional que permitan facilitar una desmovilización masiva de los grupos armados ilegales, así como garantizar a las víctimas del conflicto armado sus derechos a la verdad, justicia, reparación y no repetición.

Para desarrollar este asunto voy a plantear dos preguntas: (1) ¿serán aceptados los acuerdos entre el gobierno y las FARC, en los que se supone se darán niveles altos de impunidad, por la Corte Penal Internacional, la Corte Interamericana de Derechos Humanos o por organismos internacionales de derechos humanos como Amnistía Internacional, o Human Rights Watch? (2) ¿Es el acto legislativo número 1 de 2012 o Marco Jurídico para la Paz el instrumento de una política de impunidad?

1.1. El derecho internacional penal

Para responder la pregunta formulada en el punto (1), es necesario analizar el alcance y los límites del derecho internacional de los derechos humanos, del derecho internacional humanitario y las normas del derecho internacional imperativo —*ius cogens*— que forman parte del Estatuto de Roma (ER). Según Human Rights Watch, «Colombia tiene la obligación jurídica internacional de investigar y juzgar a todos aquellos que compartan responsabilidades por violaciones graves de derechos humanos y del DIH [Derecho Internacional Humanitario], por lo cual, la renuncia a esta obligación supone un incumplimiento de la misma, con independencia de que el Estado la realice o no en virtud de un criterio de selección y priorización» (Corte Constitucional de Colombia, 2013). Amnistía Internacional aduce que todos los Estados tienen, de acuerdo con el derecho internacional, «el deber de investigar en sus tribunales ordinarios de justicia a todas las personas que puedan tener responsabilidad en un crimen de derecho internacional». Manifiesta, asimismo, que la prohibición de conceder amnistías o medidas con efectos similares relacionados con crímenes de derecho internacional «está cristalizada como regla de derecho internacional y que con ella se pretende que nadie quede exento de la acción de la justicia por la comisión de crímenes de derecho internacional o violaciones de derechos humanos» (Corte Constitucional de Colombia, 2013).

Como informó la *Revista Semana* en su edición del 17 de agosto de 2013, la Fiscal de la Corte Penal Internacional (CPI), Fatou Bensouda, en las cartas dirigidas al presidente de la Corte Constitucional a finales de julio de 2013 con respecto a los límites que debería tener el MJJ en el marco del propósito de terminar el conflicto con las FARC, dijo que

una condena que sea grosera o manifiestamente inadecuada, teniendo en cuenta la gravedad de los delitos y la forma de participación del acusado, invalidaría la autenticidad del proceso judicial nacional, aun cuando las etapas previas del proceso hayan sido auténticas. [Y, continuó,] la suspensión de la pena definitiva de personas que cometieron crímenes internacionales, sugeriría que el proceso judicial promovido tiene el propósito de sustraer al acusado de su responsabilidad penal, según lo establecido en los artículos 17(2) (c) y 20 (3) (a) del ER.

De esta forma, la Fiscal advirtió dos cosas: primero, que la suspensión de la pena de prisión de personas que hayan cometido crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad significa una renuncia al poder punitivo del Estado, lo cual activaría automáticamente la intervención de la CPI en el país. Segundo, que también se está renunciando a dicho poder cuando se limita a investigar y juzgar a los máximos responsables. En suma, a la luz de la interpretación del derecho internacional de los derechos humanos y del Estatuto de Roma, que se sigue de estas tres afirmaciones, no sería posible en la negociación política planteada en Colombia proponer una amnistía condicionada en la que se renuncie a la persecución penal de ciertos casos bajo el cumplimiento de una serie de condiciones. Sin embargo, esta limitación jurídica no es absoluta, como puede apreciarse en los instrumentos jurídicos propuestos para desarrollar este proceso.

1.2. Entre la impunidad y el castigo

Con la entrada en funcionamiento tanto de la CPI como de los otros tribunales penales internacionales se abrió la posibilidad del enjuiciamiento de criminales por cometer crímenes definidos por el derecho penal internacional. Es importante hacer referencia al instrumento probablemente más importante de esta lucha, el Estatuto de Roma (1998) de la CPI, el cual dice en su preámbulo: «Los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto no deben quedar sin castigo y que, a tal fin, hay que adoptar medidas en el plano nacional e intensificar la cooperación internacional para asegurar que sean efectivamente sometidos a la acción de la justicia». Asimismo, la comunidad internacional debe estar decidida a «poner fin a la impunidad de los autores de esos crímenes y a contribuir así a la prevención de nuevos crímenes». Además, asevera lo siguiente: «es deber de todo Estado ejercer su jurisdicción penal contra los responsables de crímenes internacionales». Una de las más importantes justificaciones para juzgar el genocidio, los crímenes contra la humanidad o los crímenes de guerra, es que ellos violan las normas del derecho internacional imperativo —*jus cogens*—. En el nuevo derecho internacional penal plasmado en el ER se plantea que, si estos crímenes que violan las normas del *jus cogens* no son juzgados por tribunales nacionales, entonces, entra en acción la CPI.

Las consecuencias que se siguen de esto en relación con el asunto de la amnistía son las siguientes: si en uno de los Estados que han ratificado al ER y se han adherido a él se llega a plantear la posibilidad de que, en una negociación con un grupo armado —cuyos líderes hayan cometido crímenes internacionales— se den sanciones extra-judiciales, penas alternativas y modalidades especiales de ejecución y cumplimiento

de la pena a cambio de la firma de un acuerdo de paz, esta será rechazada por la CPI, la Corte Interamericana de Derechos Humanos y, además, por Human Rights Watch y Amnistía Internacional, porque los perdones judiciales y las leyes de amnistía están en contra del imperio del derecho internacional penal.

1.3. La amnistía, no absoluta, pero sí condicional

Para desarrollar la explicación sobre cómo el derecho internacional penal podría aceptar la amnistía condicional es necesario plantear primero que el objetivo que el ER persigue es evitar la impunidad ante lesiones graves de los derechos humanos en el territorio de un Estado. Es indiscutible que figuras como las leyes de punto final, las amnistías en blanco, las autoamnistías, las amnistías absolutas, o cualquier otra modalidad que tenga como fin afectar los intereses de las víctimas, o esconder completamente crímenes del pasado prohibiendo cualquier investigación, son inadmisibles desde la perspectiva del derecho internacional penal. El derecho internacional penal prohíbe de manera absolutamente inequívoca este tipo de amnistías; sin embargo, puede haber amnistías condicionadas en la medida en que la ley que las promulgue esté sometida a límites relativamente claros impuestos por el derecho internacional penal. Estas amnistías condicionadas no eximen automáticamente de castigo a los perpetradores por los actos cometidos durante un cierto período de tiempo, sino que condicionan el beneficio a la realización de ciertos actos o ciertas concesiones por el (los) beneficiario(s). La condición fundamental es que los grupos armados depongan las armas incondicionalmente, se desmovilicen y que garanticen la no repetición de los hechos delictivos. Deben, además, satisfacer los legítimos reclamos de las víctimas, en particular a través de la revelación completa de los hechos, el reconocimiento de la responsabilidad penal y el arrepentimiento. Todos estos elementos, añadidos a una limitación temporal en la participación en la vida política para quienes cometieron graves crímenes internacionales, podrían justificar la reducción de la pena, siempre que la condena inicial sea proporcional a la gravedad del crimen.

De este modo, si el gobierno colombiano, en el proceso de negociación con las FARC, llegase a conceder perdones judiciales por delitos políticos en un contexto normativo que comprende verdad, justicia, reparación y reforma institucional, estaría cumpliendo así una función social y política específica en función de la paz y la reconciliación. Ahora bien, la amnistía condicional sería aceptable por la comunidad nacional e internacional siempre y cuando su concesión no esté planteada en función de garantizar la impunidad de los autores de violaciones del derecho internacional penal, sino, por el contrario, si ella es utilizada en concordancia con el derecho constitucional interno, el derecho internacional de los derechos humanos y el ER.

De este modo, las leyes de amnistía no son, en toda circunstancia, incompatibles con el derecho penal internacional. Como han señalado tratadistas del derecho internacional, el ER no es un mecanismo dogmático, indiscutible e inflexible, sino adaptable y abierto a los procesos de paz, pero bajo condiciones muy precisas. Por un lado, el artículo 6, inciso 5, del segundo Protocolo Adicional de las Convenciones de Ginebra permite la aplicación de tales leyes una vez terminadas las hostilidades y con miras a la reconciliación nacional; de otro lado, el propio ER abre un espacio para juicios de conveniencia políticos. Este Estatuto contiene una serie de normas que harían compatible el perdón judicial de esta clase de crímenes en aras de alcanzar la paz. En su artículo 16, el ER establece la posibilidad de que si, al cometerse delitos graves de lesa humanidad y de guerra, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas «de conformidad con una resolución aprobada con arreglo a lo dispuesto en el Capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas, pide a la Corte que suspenda por un plazo que no podrá exceder de 12 meses la investigación o el enjuiciamiento que haya iniciado, la Corte procederá a esa suspensión; la petición podrá ser renovada por el Consejo de Seguridad en las mismas condiciones». Esto quiere decir que el Consejo de Seguridad, uno de los órganos más importantes de las Naciones Unidas, pero de naturaleza eminentemente política, podría hacer una solicitud de suspensión del proceso frente a delitos graves y conseguir, así, el aplazamiento de la investigación o el enjuiciamiento que se haya iniciado.

Además, el ER consagra en el literal c) del inciso primero del artículo 53 la posibilidad de que el fiscal decida no iniciar una investigación basado en el interés de la justicia. El literal dispone que no se adelantará una investigación cuando «existen razones sustanciales para creer que, aun teniendo en cuenta la gravedad del crimen y los intereses de las víctimas, una investigación no redundaría en interés de la justicia». El ER afirma aquí con toda claridad que queda a discreción del fiscal el que una investigación pueda ser suspendida porque «no redundaría en interés de la justicia». Esta norma se ha interpretado, como lo propone el internacionalista penal Kai Ambos, en el sentido de que dentro de esos intereses de la justicia está, precisamente, la paz (2010, pp. 34 y ss.).

La tensión entre justicia y paz, la cual atraviesa el actual proceso de negociaciones, está planteada en el mismo ER. «Si bien [escribe Ambos] el ER tiene como objetivo primordial poner fin a la impunidad de los crímenes internacionales (artículos 5 a 8) y por primera vez ofrece una clara y consensual tipificación de esos crímenes, es de reconocer que el Estatuto no es un instrumento dogmático e inflexible, sino flexible y abierto a los procesos de paz» (Ambos, 2008, p. 34).

Afirmé antes que la consecuencia que se sigue de no juzgar ni condenar a los autores de crímenes atroces es la intervención de tribunales internacionales, según el principio de la complementariedad establecido en el artículo 17 del ER, y que esto reduce significativamente la posibilidad de acordar en los diálogos de paz una amnistía para los miembros de grupos armados. Pero el sentido de esta afirmación no es absoluto, como puede desprenderse de la interpretación de los artículos 16, 17 y 53 del ER, y de lo afirmado en el segundo Protocolo Adicional de las Convenciones de Ginebra, que posibilitan conceder amnistías condicionadas a los responsables de crímenes contra la ley penal internacional. Estas normas muestran que el ER y el segundo Protocolo no son un obstáculo para la paz en una sociedad en transición.

Así, se puede afirmar que solo este tipo de amnistía, denominada amnistía responsable o condicionada, podría contribuir a la verdadera reconciliación. Ahora bien, es importante señalar que la Corte Constitucional, al declarar exequible el acto legislativo 1 de 2012 (MJP), estableció cómo debe actuar el Estado colombiano en el postconflicto. La Corte Constitucional consideró que, para alcanzar una paz estable y duradera, es legítimo adoptar medidas de justicia transicional. Determinó que la suspensión condicional de la ejecución de la pena, la aplicación de penas alternativas, de sanciones extrajudiciales y de modalidades especiales de cumplimiento no implican una sustitución de los fundamentos de la Constitución. Y concluyó mostrando que esta decisión jurisprudencial es compatible con los tratados de derechos humanos, el ER y el derecho internacional de los derechos humanos.

La posibilidad de obtener éxito en las negociaciones depende, entonces, de plantear una amnistía condicionada. Los miembros de las FARC tendrán que aceptar que la amnistía total es imposible y mostrar, si quieren continuar en las negociaciones, una real voluntad en ceder en estas exigencias, es decir, aceptar sus crímenes y responder de forma sustancial por los daños causados.

Los hechos políticos y constitucionales de invalidación de las disposiciones de amnistía y prescripción que realizaron en los últimos años la Corte Suprema argentina y la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso Barrios Altos (Perú) permiten mostrar por qué las acciones de juzgamiento, destinadas a amnistiar o indultar a los actores comprometidos en violaciones graves de derechos humanos, llevadas a cabo por los Estados en cuestión, resultan insuficientes a la luz de las exigencias de no impunidad definidas por el orden internacional de los derechos humanos. Lo que contribuyó a impulsar en Argentina, Chile y Perú los juicios contra los involucrados en los crímenes de las dictaduras fue, entre otras razones, los años forzados de impunidad penal (Rincón, 2010, pp. 23 y ss.). Es importante tener en cuenta este posible escenario en el caso de Colombia.

2. MARCO JURÍDICO PARA LA PAZ Y SENTENCIA DE LA CORTE CONSTITUCIONAL C-579 DE 2013

Voy a exponer y discutir en este acápite nuevamente la aseveración hecha por críticos del proceso de paz, según la cual este no constituye más que una política de impunidad. A partir de una reconstrucción del acto legislativo 1 de 2012 o Marco Jurídico para la Paz y de la sentencia de la Corte Constitucional C-579 de 2013, buscaré dar las razones para fundamentar que el propósito de alcanzar la paz no tiene como consecuencia que los graves crímenes cometidos por los miembros de las FARC queden impunes.

El gobierno propuso una estructura jurídica para la paz en la que se contempla una serie de condiciones para la negociación en el contexto de la justicia transicional, construidas en el marco de los parámetros de la justicia internacional penal y de los derechos humanos⁴. El MJP introdujo en la Constitución los artículos transitorios 66 y 67 y, con esto, propuso los límites jurídicos conforme a los cuales se pueden realizar negociaciones para poner fin al conflicto armado colombiano. El mencionado marco normativo plantea que, en situaciones de terminación de un conflicto armado, la mejor forma de enfrentar graves violaciones de los derechos humanos es mediante los mecanismos extrajudiciales de justicia transicional, es decir, mediante la articulación de las exigencias de justicia con las de verdad, reparación y garantías de no repetición.

Por medio de esta reforma constitucional, se establece cómo debe darse la investigación y judicialización de los integrantes de grupos armados organizados al margen de la ley en Colombia. Para realizar estos objetivos, «el proyecto determina que los instrumentos de justicia transicional tendrán como finalidad prevalente la terminación del conflicto armado interno y el logro de la paz estable y duradera, garantizando la seguridad de todos los colombianos» (artículo 1, inciso 1). Para hacer efectiva la investigación de los procesos de justicia, la ley establece la posibilidad de clasificar y priorizar los distintos delitos para que la rama judicial se concentre en la investigación y sanción de quienes tuvieron la mayor responsabilidad en la ocurrencia de los hechos más graves. «Se determinan así criterios de priorización y selección de casos para ser juzgados por medio de mecanismos judiciales o no judiciales. Se podrá ordenar además la renuncia a la persecución penal de los casos que no sean seleccionados o priorizados» (artículo 1, inciso 4). En suma, en el MJP el gobierno planteó la idea de que solo algunos de los guerrilleros —los que han cometido los actos más atroces— deberían ser castigados, pues sería imposible investigar y sancionar a los ocho mil o 10 mil combatientes que se reinserten.

⁴ Dentro de esta estructura normativa están también las leyes 782 de 2002 y 975 de 2005 y decretos reglamentarios con los que se vienen tratando los procesos de negociación con grupos armados organizados al margen de la ley.

Contra el acto legislativo 1 de 2012 se han presentado dos demandas de inconstitucionalidad. Sobre la primera, interpuesta por la Comisión Colombiana de Juristas, ya hubo pronunciamiento. La segunda la presentó el ciudadano Rafael Guarín Cotrino y está pendiente de decisión. Con sentencia C-579 de 2013 se declaró la exequibilidad del acto legislativo 1 de 2012. El problema jurídico planteado y decidido por la Corte Constitucional fue el de si representaba una sustitución de la Constitución «la posibilidad de que se utilicen los criterios de selección y priorización para la investigación, el juzgamiento y la sanción de los más graves crímenes contra los Derechos Humanos (DDHH) y el Derecho Internacional Humanitario (DIH) cometidos por los máximos responsables y [el que] se renuncie a la persecución de los demás» (Corte Constitucional de Colombia, 2013, párrafo 4.5) Es decir, si con estos elementos se sustituye un pilar fundamental de la Constitución Política consistente en el deber del Estado Colombiano de garantizar los derechos humanos.

La Corte Constitucional mostró que el hecho de que la investigación penal solamente se concentre en algunos responsables de ciertos delitos que constituyen graves violaciones a los DDHH y al DIH no representa una sustitución de la Constitución. Para desarrollar su argumentación, la Corte realizó el análisis estricto del juicio de sustitución por medio del modelo de la ponderación. Para esto estableció, inicialmente, las dos primeras premisas del silogismo —i) obligación del Estado de perseguir y sancionar aquellas conductas que hayan generado violaciones a los derechos humanos y ii) obligación de garantizar el goce efectivo de la paz— y, luego, mediante un ejercicio de ponderación, sopesó los principios y valores contenidos en ellas.

La Corte considera que no hay una renuncia del Estado respecto a sus obligaciones al modificar la estrategia de juzgamiento caso por caso por un sistema que permite agrupar las graves violaciones de derechos en macroprocesos, e imputarlas a sus máximos responsables. Tampoco hay renuncia del Estado a sus obligaciones cuando se centra en los máximos responsables y en la imputación a ellos de todos los delitos que adquieran la connotación de crímenes de lesa humanidad, genocidio o crímenes de guerra cometidos de manera sistemática. Asimismo, la Corte autorizó la renuncia condicionada a la persecución judicial penal y la aplicación de la suspensión condicional de la ejecución de la pena, sanciones extrajudiciales, penas alternativas y modalidades especiales de ejecución y cumplimiento de la pena. La sustitución de la Constitución se da, señala la Corte, cuando, en ejercicio del poder de reforma, se reemplaza esta o algunos de sus ejes definitorios —la separación de poderes, el principio democrático, el sistema de frenos y contrapesos, el Estado social y democrático de Derecho, la democracia participativa y la soberanía popular— por un modelo constitucional diferente. Y esto no es el caso.

En relación con la utilización de este mecanismo extrajudicial de justicia transicional, la Corte afirma, a partir de un ejercicio de ponderación entre los preceptos y valores contenidos en los principios constitucionales de justicia y paz, que el deber de perseguir y sancionar es un principio ponderable y no una regla rígida, por lo que, cumplidas las condiciones de dejación de las armas —el reconocimiento de responsabilidad, el restablecimiento de los derechos mínimos de las víctimas a la verdad, a la reparación integral, y garantizada la no repetición de los graves crímenes—, los miembros de la guerrilla podrán recibir un tratamiento especial. La Corte afirma, en las sentencias C-370 de 2006 y C-579 de 2013, que la paz representa un valor de gran peso constitucional y que es un derecho fundamental y un deber de obligatorio cumplimiento que tiene, por tanto, una elevada valoración cuando se lo somete a un juicio de ponderación. En efecto, el propósito de alcanzar la paz estable y duradera «puede conllevar limitaciones en ciertos contextos de principios como la justicia y el derecho correlativo de las víctimas a la justicia, pues de lo contrario la paz sería un ideal inalcanzable» (Corte Constitucional de Colombia, 2013, numeral 8.3.1.).

Es absolutamente relevante entender las limitaciones que existen para la justicia en una situación transicional. Hay que considerar que el deber de investigar y juzgar a todos los responsables por violaciones de los DDHH y del DIH, el cual es un compromiso fundamental de la Constitución, sería válido en una sociedad normal, pero no en una sociedad en transición, en donde es fácticamente imposible de cumplir.

En una sociedad normal hay fuertes razones para pensar que la justicia criminal puede contribuir al establecimiento de una comunidad democrática de derecho. Esto lo pensaron los grandes retributivistas, desde Kant y Hegel hasta Hart y Kelsen. Enjuiciar a criminales reafirma el principio de que nadie está más allá del alcance de la ley y que los ciudadanos tienen derechos. Los juicios a los violadores de derechos humanos reafirman la autoridad de las instituciones democráticas y ayudan a que los miembros de la comunidad recuperen el sentido del respeto que habían perdido. Este es el caso en las sociedades normales. Pero el problema en sociedades que están saliendo de la guerra es que estas ventajas de las medidas retributivas pueden no darse por los inconvenientes de llevar a cabo juicios a los violadores de derechos humanos. Es claro que no es posible investigar y castigar a todos los posibles autores de grandes atrocidades. Ningún sistema judicial del mundo tiene la capacidad para perseguir todos los delitos y castigar a todos los culpables.

En una sociedad en transición de la guerra a la paz se produce una contradicción entre las demandas de justicia y las exigencias de paz, de manera que ambos valores deben ser ponderados de forma tal que los imperativos de justicia no hagan imposible la negociación del fin del conflicto. La justicia transicional busca solucionar las profundas tensiones que se dan entre las exigencias de satisfacción de los derechos

de las víctimas y la necesidad de alcanzar la paz. Por lo anterior, la justicia transicional no desconoce los principios fundamentales de la garantía de los derechos humanos, sino que es un desarrollo de estos en situaciones de violaciones masivas a los derechos humanos.

No hay incompatibilidad entre los valores de justicia y paz en la medida en que pueda mostrarse que en el MJJ la verdad está vinculada con cierta forma de reconocimiento público de los actos criminales, con la reparación de las víctimas y con la no repetición de la violencia. Para alcanzar la paz y poder fortalecer la democracia, es necesario que los miembros de la sociedad perdonen y estén también dispuestos a la reconciliación. Muchas personas consideran que es muy difícil que en una transición de la guerra a la paz se piense que la justicia y la búsqueda de la paz puedan ser vistas como procesos paralelos y que se benefician mutuamente. La tendencia normal y mayoritaria es suponer que, si los criminales no son procesados y juzgados, ellos quedan libres de toda culpa y responsabilidad, y que la justicia no ha sido realizada. Sin embargo, tanto en el MJJ como en la Sentencia C-579 de 2013, se defiende la tesis según la cual en este proceso transicional los violadores de la ley podrán ser juzgados, pero obtendrán un tratamiento especial. La solución de la justicia transicional no es hacer juicios en procesos largos y complicados, con fiscales que acusan, pruebas y defensa, sino, más bien, hacer un acuerdo para desarrollar procesos que puedan cerrarse con un arreglo con el fiscal, avalado por un juez.

Es necesario, entonces, entender de manera más flexible la tesis penal del retributivismo, según la cual los perpetradores de delitos atroces no queden en la impunidad. La impunidad solamente se da cuando los criminales quedan libres de toda culpa y responsabilidad, no cuando ellos están sujetos a un sistema alternativo para averiguar quién es el criminal, poder acusarlo públicamente y establecer las responsabilidades (May, 2005, pp. 243 y ss.). Esto implica considerar no solo los derechos de las víctimas, sino también la perspectiva de los acusados y las necesidades de la sociedad. Los derechos de las víctimas son fundamentales en un proceso de búsqueda de la paz, deben ser reconocidos y los responsables de los males causados deben ser identificados y acusados públicamente. Pero es fundamental comprender la necesidad de la sociedad de alcanzar la paz y la reconciliación.

3. EL RETO PARA LA DEMOCRACIA

La concepción de la democracia, la representación y la participación política ha sido también motivo de radicales desacuerdos entre los delegados del gobierno y los de las FARC. El gobierno ha defendido una concepción formal de la democracia y definido, apoyándose en la Constitución de 1991, que las formas de intervención

en la política solamente son posibles por medio del sistema representativo a través de los partidos políticos. De otro lado, las FARC consideran que las propuestas políticas de inclusión en el sistema político, hechas por el gobierno en el marco del modelo representativo, son completamente limitadas. Las guerrillas apuestan por una profundización o ampliación de la democracia que rompa el esquema formal de la democracia representativa y proponen así otra concepción de la política. Con el acuerdo sobre el punto dos de la Agenda, conseguido a mediados de 2014, se ha producido un acercamiento entre estas dos posiciones que se traduce en la idea de que la realización de la paz exige ampliar, modernizar y robustecer la democracia para hacerla más fuerte, participativa, más pluralista y transparente. Esto quiere decir que la democracia representativa, planteada en la Constitución de 1991, será ampliada con la introducción de los componentes participativos propios de la democracia popular. El problema que no ha sido tratado aún es el de cómo se ratificaran los acuerdos. Mientras el gobierno propone el mecanismo del referendo, los actores armados aspiran a una Asamblea Constituyente. Voy a exponer esto destacando las diferencias entre lo que ha sido acordado y lo que falta por negociar.

La profundización de la democracia que el grupo guerrillero propone se basa en cuatro asuntos: las promesas frustradas de los procesos de crecimiento de la economía ofrecidas por la inserción del país en la economía global neoliberal; las experiencias de injusticia y desigualdad que viven millones de personas pobres; la muy limitada participación política de algunos sectores sociales en las instituciones de la democracia representativa; y la ineffectividad de estos mecanismos para hacer valer sus intereses. Estos asuntos constituyen realidades políticas indiscutibles y, por esto, se puede afirmar que en Colombia se da tanto un déficit de justicia social como un déficit democrático. Estos se manifiestan en el hecho de que la gente siente que ya no queda ninguna posibilidad real ni para mejorar materialmente sus condiciones de vida ni para participar significativamente en la toma de decisiones importantes.

Para las FARC, el crecimiento del movimiento social que ha tenido lugar en el país en los últimos años es evidencia de que el país está viviendo un estado prerrevolucionario, el cual ellos eventualmente podrían capitalizar mejor si se avanza hacia un modelo de democracia popular que permita impulsar las grandes transformaciones sociales y políticas que se requieren. En este sentido, el grupo guerrillero defiende la idea, propuesta por el populismo del siglo XXI, según la cual los movimientos sociales son mucho más representativos de los intereses del pueblo que los partidos políticos. A partir de esto justifican la tesis que afirma que el poder popular no debe legitimarse a través del sistema representativo, sino que debe ser el pueblo, organizado en movimientos sociales como la Mesa Amplia Nacional Estudiantil (MANE), la Minga Indígena o los movimientos campesinos, el que proponga el nuevo orden normativo

conseguido tras el fin de las negociaciones. Esto explica la postura radical de las FARC en las negociaciones a favor de una Asamblea Constituyente como mecanismo para refrendar los acuerdos y su rechazo a la propuesta del referendo del gobierno.

Las FARC calculan que en una Asamblea Constituyente podrán colocar, sin competir electoralmente, a un número importante de sus integrantes y así podrían sacar adelante por vía legal su proyecto político. Ellas rechazan de plano la vía del referendo porque tienen temores, con cierta razón, de que este no sea aprobado por la ciudadanía. En suma, lo que está en debate es la definición misma de democracia, la cual está también en discusión en otros países de América Latina y de Europa. Se trata de la controversia entre la concepción liberal de la democracia y la concepción populista. Voy a reconstruir, primero, unos breves elementos de este debate teórico para señalar las similitudes con lo que se está discutiendo en Colombia y, posteriormente, criticaré la propuesta del grupo guerrillero de la convocatoria a una Asamblea Constituyente.

La democracia representativa que funciona de manera exitosa e incluyente en los países más desarrollados es inaceptable, considera el populismo, como una concepción de la democracia para países en los que hay una profunda desigualdad entre sus ciudadanos (Guariglia, 2011, pp. 65 y ss.). Para el populismo, el proyecto de radicalización de la democracia se concreta en la extensión de las luchas democráticas por la igualdad y la libertad al conjunto de la sociedad civil en la dirección de multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder se vea limitado por el enemigo político. De este modo, se trata de profundizar el momento democrático de la ideología liberal hasta el punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. En este punto, estoy de acuerdo con el populismo.

La característica más problemática del populismo del siglo XXI en algunos países de América Latina es que ha propuesto, mediante la profundización de la democracia, una transformación de las estructuras del Estado en función de una preponderancia del poder presidencial sobre el legislativo y el judicial, y ha sometido la esfera económica al poder político. En algunos países de América Latina, el populismo está claramente ligado a una transformación de las estructuras del Estado en función de la preponderancia del ejecutivo. El presidente es concebido como el más autorizado intérprete de los grandes intereses de la nación, como el único líder que puede dirigir un Estado. El ejemplo más claro es Venezuela bajo Hugo Chávez. Como lo dice Ernesto Laclau de manera enfática: «En América latina, por razones muy precisas, los Parlamentos han sido siempre las instituciones a través de las cuales el poder conservador se reconstituía, mientras que muchas veces un Poder Ejecutivo que apela directamente a las masas frente a un mecanismo institucional que tiende a impedir procesos de la voluntad popular es mucho más democrático y representativo» (Laclau, 2012).

En este sentido, la concepción de democracia del populismo se identifica solamente con un tipo de poder del pueblo, el cual expresa su voluntad soberana por medio de una autoridad presidencial concentrada. Cuando el gobierno es del pueblo, la voluntad del pueblo (de la mayoría) se impone a la de la minoría (la aristocracia, una elite). La democracia existe en la relación polémica con la minoría; el pueblo es solamente una parte de la comunidad política (la mayoría en contraposición a la minoría). Ahora bien, en la interpretación populista de la democracia se afirma la omnipotencia del pueblo, lo que equivale a la supremacía de la política y su prioridad sobre el derecho, es decir, sobre la Constitución (Laclau, 2005, pp. 199 y ss.). De esta relación entre los postulados de la democracia y su interpretación populista resulta la siguiente paradoja: el gobernante populista tiene que controlar el poder del pueblo y para esto tiene que convertirse en el líder carismático (Freidenberg, 2007, pp. 200 y ss.). Así, en la relación entre la mayoría y el líder carismático se resuelve la constelación populista, la cual en muchos de los gobiernos populistas mencionados se manifiesta en el desconocimiento de las libertades individuales, en la exclusión de grupos de ciudadanos de la participación en la deliberación y decisión de las políticas públicas y en la transformación del poder político en un poder centralizado en el gobernante y sus agentes.

En algunos países de América Latina estos fenómenos políticos han determinado que las masas, motivadas por las expectativas de salvación, estimuladas por el carisma del líder populista, consideren que el poder de ellas y del líder que las representa de modo directo esté por encima de la sociedad y sus instituciones. Ello ha sucedido, por ejemplo, en los casos del populismo de derecha de Alberto Fujimori y Álvaro Uribe y del populismo de izquierda de Hugo Chávez, Nicolás Maduro, Rafael Correa y Cristina Fernández de Kirchner (O'Donnell, 1997, pp. 13 y ss.).

Este concepto de poder popular está implícito en la idea, que estos actores armados presentan en recientes escritos y comunicados, de un poder constituyente que tendrá que servir, según ellos, para revalidar el resultado de las negociaciones en La Habana. En relación con esto hay que señalar que en el derecho constitucional esta operación radical solamente se contempla bajo condiciones muy excepcionales. Habría que preguntarse: ¿estamos ante un momento constituyente como el que se produjo en las grandes revoluciones liberales y socialistas del pasado y también en la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente en Colombia en 1991? ¿Puede afirmarse que los paros agrario, minero, de camioneros y el conjunto de protestas que se han dado en los últimos años son la manifestación de un estado de cosas preconstituyente?

Hay serias dudas sobre si existe en Colombia un contexto histórico similar a la situación del año 1991. El escenario de violencia, terror y muerte producido en esos años por los carteles de la droga, el paramilitarismo y las guerrillas no es comparable

en su dimensión desestabilizadora con lo que se ha dado en estos últimos años. Hay problemas muy graves en el sector agrícola, ganadero y minero; las universidades públicas están desfinanciadas; los sectores de la salud y la justicia, así como el estamento político, están en una profunda crisis. Pero la pregunta es si la protesta radical que se dio y que está latente en un profundo descontento permite hablar de una situación prerrevolucionaria o preconstituyente. No se puede desconocer que el actual modelo político limita la participación de sectores importantes de la población en el proceso democrático, especialmente por la corrupción que lo penetra. La Constitución de 1991, a pesar de sus imperfecciones, es el marco de los actuales acuerdos en la Mesa de Negociación y se ha convenido un importante desarrollo de ella en el segundo punto de la Agenda. Las guerrillas de las FARC son una organización militarmente muy fuerte, con una impresionante historia de lucha y rebelión, pero profundamente desprestigiada a nivel nacional e internacional por los secuestros que ha llevado a cabo, su involucramiento con el narcotráfico y los ataques indiscriminados contra la población civil. Por estas razones, están muy lejos de poder erigirse como una fuerza política con capacidad de convocar una nueva Asamblea Constituyente. El vínculo de este grupo guerrillero con el pueblo para cambiar totalmente el sistema constitucional no existe. Indudablemente, ellos tienen una base social campesina y urbana importante, pero ese porcentaje de la población no alcanza a ser lo que se denomina, en teoría constitucional, el pueblo como poder constituyente o, en la teoría de las revoluciones, el pueblo insurrecto.

Es importante precisar, además, un concepto central del derecho constitucional para no mezclar un acuerdo de paz con otras reformas. Una situación constituyente es una situación original que no es producida por actos jurídicos y, por tanto, carece de normas superiores a ella. Una situación constituyente es la expresión de un poder constituyente, que en democracia es el pueblo. El poder constituyente es atribuido a los sujetos naturales que conforman el pueblo como titular de la soberanía. Estos sujetos no pueden ser los miembros de la organización armada ni de ningún grupo político, aunque proclamen representar los verdaderos intereses del pueblo. Estos sujetos solamente pueden ser los miembros de una comunidad política cuando se agrupan en un momento fundacional. Así pues, en estas negociaciones se trata básicamente de un acuerdo de paz, no de uno constituyente. Es importante no confundir estos dos asuntos para que no pase lo que ocurrió, por ejemplo, en Guatemala.

Finalmente, a la visión populista de la democracia contrapongo una concepción de la democracia en la que se articula el proceso de racionalización económica que tienen los procesos sociales actuales con la consolidación de instituciones del Estado Constitucional de Derecho. Esta idea de democracia entra en contradicción tanto con la democracia liberal representativa como con las relaciones de poder del orden

global neoliberal, pero, a diferencia del populismo, no exige a los ciudadanos la alienación total de cada uno con todos sus derechos en favor de la constitución del cuerpo político, ni la sumisión de cada uno a la voluntad absoluta del líder (Ferrajoli, 2011, pp. 9 y ss.). Hay que señalar con claridad que una concepción de la democracia que defiende la libertad democrática y los procesos de racionalización de la economía y la sociedad se pone por encima del populismo con respecto al criterio normativo de la democracia: la relación entre soberanía popular y derechos a la libertad individual (Ferrajoli, 2011, pp. 298 y ss.; Holmes, 1995).

Para la concepción de democracia constitucional esto significa que los derechos individuales que están consagrados en la Constitución no pueden ser desconocidos ni por el presidente, ni por el legislador democrático, ni por el pueblo como legislador soberano. El sentido de esta prohibición es, precisamente, establecer los límites que los derechos inalienables de los individuos fijan al poder en sus diferentes formas (Ferrajoli, 2011, pp. 320 y ss.). Esta prohibición ha sido desconocida por el populismo latinoamericano que deviene, por esto, en una forma de autoritarismo, como sucedió claramente con Fujimori, Uribe, Chávez y Maduro.

La democracia que requiere Colombia es aquella que haga posible la participación de todos. El gobierno legítimo debe ser democrático, popular y liberal. El gobierno democrático se funda en la soberanía construida a través de la representación universal y el mandato libre, en la perspectiva de la formación de un orden político unitario, racional y juridificado; es decir, se forma mediante leyes emanadas de la soberanía misma. En efecto, es a través de ese poder soberano autorizado por todos, en condiciones de igualdad, el poder legislativo, que el pueblo se transforma en neutral y universal, en ciudadanía. En el gobierno democrático, la ley debe ser el resultado de la soberanía popular, es decir, de la participación en su construcción mediante la representación de todos los posibles afectados por la ley. Porque sin soberanía popular, escribió Rousseau, no hay legitimación política de la ley, solamente dominación.

El gobierno, lo afirmó Lincoln, debe ser del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. El gobierno debe ser del pueblo, esto es, democrático, en el sentido en que se le dé igual consideración a cada uno en los procesos de decisión. Debe ser por el pueblo, es decir, republicano: debe controlar el poder mediante los controles y contrapesos constitucionales y de esta manera prevenir la dominación. En la democracia que hay que construir en Colombia, y que este proceso de negociaciones está profundizando, más allá del modelo liberal representativo, se debe partir de la idea ya plasmada en la Constitución de 1991 según la cual los derechos fundamentales son el núcleo del orden constitucional. El fundamento de legitimidad de la constitución es la igualdad de todos con respecto a las libertades fundamentales liberales, civiles, políticas y a los derechos sociales. Finalmente, el gobierno democrático debe ser para el pueblo,

en el sentido en que sus procedimientos deben respetar los derechos fundamentales y las libertades de cada uno y tratar a cada uno como un ciudadano libre e igual. Es necesario, por estas razones, siguiendo el sentido político de la Constitución de 1991, generar un acercamiento entre el esquema de la representación que determina el orden normativo vigente y una nueva visión de la democracia que, según el artículo 22 de la Constitución, apunta a una sociedad igualitaria, pluralista e incluyente. Esto quiere decir que la idea de participación política, planteada en la Constitución, se deberá ampliar con la introducción de los componentes participativos propios de la democracia popular.

En suma, Colombia no está ante un momento constituyente. Hay problemas muy serios como los del campo, la minería informal, los desplazados por las distintas formas de violencia, la falta de oportunidades para los jóvenes en las ciudades, el desempleo, la crisis del sistema de salud etcétera. Estos problemas se hicieron evidentes en los recientes paros y movilizaciones populares. Pero ellos, por graves que sean, no permiten deducir que se está ante una situación prerrevolucionaria. La pretensión constituyente de las FARC descansa en esta ficción, pretensión que es, como ha sido mostrado, inviable jurídica y políticamente. Según la Constitución de 1991 (artículo 374), el camino para la refrendación de estos acuerdos es el referendo. Dos asuntos difíciles para este grupo insurgente se derivan de lo que he planteado en esta reflexión: desde la perspectiva del derecho penal internacional y constitucional nacional, no puede haber amnistía total, y, desde el enfoque del Estado democrático y constitucional, no puede plantearse la convocatoria de una Asamblea Constituyente.

BIBLIOGRAFÍA

- Ambos, Kai (1999). *Impunidad y derecho penal internacional*. Buenos Aires: Ad hoc.
- Ambos, Kai (2008). *Derecho y proceso penal internacional. Ensayos críticos*. México DF: Fontamara.
- Ambos, Kai (2010). *Procedimiento de la Ley de Justicia y Paz (L. 975/05) y Derecho Penal Internacional. Estudio sobre la facultad de intervención complementaria de la Corte Penal Internacional a la luz del denominado proceso de «justicia y paz»*. Bogotá: Temis.
- Bhargava, Rajeev (2000). Restoring Decency to Barbaric Societies. En Robert Retberg y Dennis Thompson (comps.), *Truth v. Justice* (pp. 45-67). Princeton: Princeton University Press.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (1996). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Segunda edición. 2 volúmenes, 3 tomos. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación.

- Comisión Nacional para la Desaparición de Personas [Argentina] (1991). *Nunca más: Informe de la Comisión Nacional para la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Corte Constitucional de Colombia (2013). Sentencia C-579. Instrumentos Jurídicos de Justicia Transicional.
- Crocker, David A. (2000). Retribution and Reconciliation. *Philosophy & Public Policy Quarterly*, 20(1), 1-6.
- Ferrajoli, Luigi (2011). *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia. Tomo II: Teoría de la democracia*. Madrid: Trotta.
- Freidenberg, Flavia (2007). *La tentación populista: una vía de acceso al poder en América Latina*. Madrid: Síntesis.
- Guariglia, Osvaldo (2011). La democracia en América Latina: la alternativa entre populismo y democracia deliberativa. *Isegoría*, 44, 57-72.
- Hampton, Jean (1981). The Moral Education Theory of Punishment. *Philosophy & Public Affairs*, 13(3), 208-238.
- Hampton, Jean (1991). A New Theory of Retribution. En Raymond Gillespie Frey y Christopher W. Morris (eds.), *Liability and Responsibility* (pp. 377-414). Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, Stephen (1995). *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2012). El constitucionalismo busca mantener el poder conservador. *Diario Perfil*, 4 de octubre.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- May, Larry (2005). *Crimes Against Humanity. A Normative Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, Jeffrie G. & Jean Hampton (1988). *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Donnell, Guillermo (1997). ¿Democracia delegativa? En *Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- Rincón, Tatiana (2010). Verdad, justicia y reparación. La justicia de la justicia transicional. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Tutu, Desmond (1999). *No Future Without Forgiveness*. Nueva York: Doubleday.

¿EXISTE EN COLOMBIA UNA POLÍTICA INSTITUCIONAL QUE RECONOZCA LA MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS DEL CONFLICTO?

Camila de Gamboa, Universidad del Rosario

En este escrito¹, quiero reflexionar sobre la pregunta de si existe hoy en Colombia una política institucional que promueva y reconozca la memoria de las víctimas del conflicto. Para responderla, voy a dividir la presentación en tres secciones. Primero, me voy a referir al lugar que ocupa hoy la memoria en las sociedades donde se presentan masivas y, por lo general, sistemáticas violaciones de los derechos humanos. En segundo lugar, en vez de intentar dar una definición de lo que debería ser una política que reconozca la memoria de las víctimas, analizaré cuáles serían los aspectos que dicha política tendría que incluir en las sociedades que quieren hacer el tránsito hacia una paz democrática y respetuosa de los derechos humanos. En la tercera sección, examinaré si los diseños institucionales que, en el marco de la justicia transicional, ha promovido el Estado colombiano a partir de la Ley de Justicia y Paz realmente se pueden considerar como una política coherente de memoria en favor de las víctimas del conflicto.

1. EL LUGAR DE LA MEMORIA EN SOCIEDADES SIGNADAS POR LA VIOLENCIA POLÍTICA

La memoria es un proceso en el que las personas y los grupos construyen narrativas sobre el pasado que les sirven para fundar su propia identidad en el presente; sin memoria, sería imposible tener un sentido de quiénes somos en el mundo y hacia dónde queremos orientar nuestros planes de vida. Aunque la memoria, estrictamente hablando, es individual, se encuentra siempre socialmente situada.

¹ Este texto forma parte del proyecto de investigación «¿Cómo representar el sufrimiento de las víctimas en conflictos violentos para evitar su repetición?» y se inscribe dentro del Proyecto de Investigación «Los residuos del mal en las sociedades posttotalitarias: Respuestas desde una política democrática», referencia FFI2012-31635, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España. Para una versión más reducida del mismo, véase De Gamboa (2014).

Según Maurice Halbwachs, la memoria individual se estructura en grupos como la familia, las clases sociales, la religión y la nación de la que forma parte la persona. Igualmente, la memoria se construye mediante símbolos y prácticas culturales como tradiciones, rituales, monumentos, etcétera; este conjunto de elementos crea una memoria social que ayuda a tejer las identidades individuales y colectivas (Halbwachs, 1992). Se puede, entonces, hablar de memoria colectiva, no como sujeto colectivo con una memoria independiente del individuo, sino en relación con los recuerdos compartidos de un grupo determinado.

A partir de lo dicho, es evidente que la memoria no es nunca neutral, siempre está cargada de una intención y, desde esta perspectiva, la selección de los recuerdos es voluntaria, porque las narraciones acerca del pasado siempre tienen intenciones e intereses sobre qué transmitir del pasado, cómo hacerlo y con qué propósitos. Así, hay Estados, instituciones, grupos sociales y partidos políticos que quieren transmitir una serie de narraciones y, además, tienen el poder para hacerlo. Este pasado configura nuestra identidad social y política, al igual que nuestros sentimientos.

Las tiranías del siglo XX —y las del XXI— han tratado de controlar la memoria en todos los ámbitos de la vida pública y privada mediante la anulación del pasado y la invención de narrativas que pretenden transformar completamente las identidades de los pueblos con la pretensión de construir una única visión de sentido que les sirva a sus propósitos. Es precisamente luego de la Segunda Guerra Mundial y ante el horror del Holocausto que comienza a construirse una nueva conciencia humanitaria cimentada en el discurso de los derechos humanos, y es allí donde igualmente se empieza a formar lo que hoy conocemos como justicia transicional. Con este discurso humanitario, aparece con fuerza en el mundo moral, político y jurídico, la víctima, y si la víctima está en el centro de las reflexiones, la memoria adquiere necesariamente otro sentido. Recordar se convierte en un derecho de la víctima a hacer justicia.

Aunque me he referido hasta ahora a la memoria, es necesario igualmente mencionar a la historia, otro concepto que es esencial cuando se piensa en sociedades signadas por violaciones masivas y sistemáticas de los derechos humanos. La historia, en general, es un registro que sirve para mantener viva la memoria, y aunque no tiene el monopolio del recuerdo, sí tiene el estatus de práctica científica que selecciona e interpreta los rastros del pasado conforme a los criterios dados por la propia disciplina (Rosa Rivero y otros, 2000, pp. 350-353). La historia, en estos contextos violentos, tiene la tarea de convertirse en historia crítica, pues muchas veces la historia se ha puesto al servicio del poder y, por ello, ha contribuido a construir una memoria colectiva que justifica la violencia contra las víctimas o que deja de lado las injusticias cometidas contra ellas.

2. LA POLÍTICA DE LA MEMORIA Y LA MEMORIA HISTÓRICA

Antes de abordar el tema de la política de la memoria, me voy a referir brevemente a dos asuntos: el primero tiene que ver con la forma como las ciencias sociales ven hoy la relación entre historia y memoria. El segundo, con las actuales tareas de la historia y la memoria en sociedades signadas por la violencia.

En relación con lo primero, voy a basarme en una reflexión de Félix Reátegui sobre la relación entre historia y memoria en las ciencias sociales (Reátegui, 2007). Aunque historia y memoria son esenciales para entender la sucesión de eventos en el tiempo, la historia pretende «construir una hipótesis de continuidad objetiva», mientras que, en la memoria, el tiempo pasado es una narrativa construida sobre la identidad de los miembros de un grupo. Así, el hecho de tener una memoria social individual o colectiva no significa que el grupo tenga una conciencia histórica, en el sentido de que se haya incorporado una sistematicidad que ayude a precisar las narrativas aportadas por la memoria. Justamente, la historia puede permitir el paso de una memoria social a una *memoria histórica*, en la que, en una reconstrucción sistemática del pasado, se garanticen «las conexiones entre actos, instituciones y culturas en la sucesión temporal», sin que para esto tengan que excluirse de esta historia las narraciones particulares (Reátegui, 2007, pp. 122-123).

El segundo asunto tiene que ver con las tareas de la historia y la memoria en sociedades marcadas por la violencia. El análisis hasta ahora realizado permite avizorar que la conciencia humanitaria que surge después del Holocausto produce una transformación radical, de un lado, en la práctica del historiador que quiere representar con un sentido de justicia los horrores dejados por regímenes represivos, guerras civiles o conflictos internos violentos. Por otra parte, se produce también una transformación en los ejercicios de memoria de las víctimas, cuyas narrativas, aunque siempre han existido, habían sido excluidas por la cultura dominante², mientras que ahora esas representaciones se instalan en el espacio público con la intención de criticar visiones hegemónicas y oficiales de la memoria y también para buscar justicia.

Así, una política de la memoria en sociedades donde se han cometido graves violaciones de derechos humanos tiene que ser institucional y cumplir con la tarea de reconocer a las víctimas de la violencia. Para ello, tiene que recoger las iniciativas

² Iris Marion Young considera que la cultura dominante trata de imponer en la sociedad sus experiencias, valores, fines y realizaciones, como si estos fueran los de toda la sociedad y que, por lo general, lo logra, ya que controla los medios de interpretación y de comunicación de la sociedad. Desde esta visión, las experiencias de los otros grupos son desvalorizadas y consideradas desviaciones de sus propias normas. Véase Young (1990, p. 59). Por su parte, Félix Reátegui hace una reflexión semejante sobre las élites latinoamericanas, desde *la ciudad letrada* de Ángel Rama, desde la que se construye una visión cultural excluyente de las otras clases sociales (2007, p. 26).

de memoria producidas por los grupos sociales formados por personas afectadas por la violencia. Además, tiene que promover, mediante iniciativas oficiales, espacios para que quienes hayan sido afectados por el terror causado por regímenes represivos y/o por actores sociales y políticos puedan encontrar un ambiente favorable para dar testimonio, en espacios judiciales o investigativos, sobre lo que pasó. En esta tarea, las iniciativas oficiales de memoria tienen que ofrecer un marco histórico, es decir, una particular visión de memoria histórica que, mediante una investigación de contexto, permita a los ciudadanos entender cómo y por qué se cometieron los horrores de las acciones violentas³, el tipo de crímenes que esa violencia produjo y la afectación diferenciada del daño (en grupos étnicos, religiosos, mujeres y niños, población LGTB, etcétera). Estas reflexiones deben tener como parámetros los fundamentos del Estado de derecho y los principios de una democracia incluyente, plural y participativa. Esta es la manera de asegurar que se esté haciendo una historia crítica y no una historia que justifique o excluya la memoria de las víctimas o que niegue o justifique la responsabilidad y atrocidad de los victimarios.

Para que una política de la memoria pueda garantizar sus fines, es necesario que dicha política sea general y que exista coordinación de todas las instituciones públicas y privadas comprometidas en desarrollarla. Al respecto, retomo la distinción que hace Pablo de Greiff entre un programa de reparación y los esfuerzos en materia de reparación (2005). El segundo caso alude a decisiones políticas puntuales para tratar de responder a las víctimas con algunas medidas de reparación, mientras que un programa de reparación es una política estatal con un diseño institucional integral y completo. En este sentido, una política de la memoria debe constituirse en un programa general y no simplemente en un asunto puntual de algunas dependencias y funcionarios sin el poder ni la capacidad de llevar adelante la política⁴.

3. EL ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE LA MEMORIA EN COLOMBIA

En esta sección, examinaré si los diseños institucionales que, en el marco de la justicia transicional, ha promovido el Estado colombiano a partir de la ley 975 de 1995 o Ley de Justicia y Paz (LJP) realmente son una política coherente de la memoria en favor de las víctimas del conflicto. No voy a refirme a los instrumentos internacionales

³ El que una investigación dé cuenta de la atrocidad no significa que exista un absoluto entendimiento acerca de lo que pasó o que exista la posibilidad de que la atrocidad sea siempre representable.

⁴ En la reflexión sobre las tareas de la política de la memoria, no hago referencia expresa a los mecanismos para llevarla a cabo, pero pienso que en ellos se incluyen todas las herramientas de la justicia transicional que sirven para conocer el pasado, tales como los juicios criminales que producen una verdad sobre lo ocurrido a las víctimas, las comisiones de verdad, y las investigaciones institucionales sobre las causas de la violencia.

de verdad y memoria. Basta señalar que, según la Constitución colombiana, los tratados de derechos humanos ratificados por Colombia y las decisiones del sistema interamericano tienen un lugar prevalente en nuestro sistema jurídico.

En la legislación colombiana, el concepto de memoria aparece reconocido y regulado en especial en la LJP, en la ley por la que se rinde homenaje a las víctimas del delito de desaparición forzada y en la ley de víctimas y restitución de tierras.

En la LJP, la memoria constituye una forma de reparación simbólica a favor de las víctimas y de la comunidad y se concreta en la preservación de la memoria histórica, la cual se establece como un deber del Estado. La ley crea una Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, que tiene, entre otras tareas, la función de presentar un informe público para conocer las causas del surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales. Para ello, se constituyó un Área de Memoria Histórica, después conocida como Grupo de Memoria Histórica, conformada por un equipo de reconocidos investigadores, los cuales tuvieron autonomía intelectual y operativa (Procuraduría Delegada para la Prevención en Materia de Derechos Humanos y Asuntos Étnicos, 2012, p. 7). Al asumir esta tarea se establecieron algunos parámetros para guiar la investigación. Por ejemplo, que la verdad no era un asunto solamente epistemológico, sino un producto social, por lo que las víctimas debían participar en el proceso de construcción de la verdad debían. Igualmente, se señaló que era necesario establecer las modalidades de funcionamiento de los grupos armados, la distribución espacio-temporal de las violaciones, sus patrones de victimización, los impactos sociales e individuales de tales violaciones, entre otros parámetros. El Grupo de Memoria escogió alrededor de 15 casos emblemáticos de hechos violentos, con la intención de ilustrar procesos y tendencias de esas violencias.

La ley para rendir homenaje a las víctimas de desaparición forzada (ley 1408 de 2010), además de regular la creación de lugares de la memoria denominados «santuarios de la memoria», consagra explícitamente el derecho a la memoria. Aunque no define el derecho, la ley sí expresa que, en los actos de conmemoración de la memoria histórica de las víctimas de desaparición forzada, los establecimientos públicos y privados y las autoridades nacionales, departamentales y municipales deben hacer actividades que incluyan jornadas, foros y talleres para reflexionar sobre el derecho a la memoria, la vida y el respeto de los derechos humanos. Esta ley apunta a los medios para difundir esa memoria.

La Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (ley 1448 de 2011) es la norma que más exhaustivamente regula el tema. La memoria está desarrollada en el capítulo de medidas de satisfacción, entendidas como «acciones tendientes a restablecer la dignidad de las víctimas y difundir la verdad sobre lo sucedido» (artículo 139). Esta ley reitera la idea de reparación simbólica y el deber de memoria por parte del Estado. Además, instituye un día nacional de la memoria para las víctimas y crea un Centro

de Memoria Histórica, como entidad estatal, el cual inició sus funciones en el año 2012 y asumió las actividades y funciones que antes correspondían al Grupo de Memoria Histórica de la LJP. El Centro tiene un conjunto muy importante y extenso de acciones y funciones relacionadas con la memoria, que incluye el diseño de un museo de la memoria y la administración del programa de derechos humanos y memoria histórica (artículos 145 y 148). La ley le asigna al Centro una serie de actividades que debe coordinar con otras instituciones estatales para difundir los resultados de sus investigaciones. El decreto 2244 de 2011 le agregó otra función: encargarse de los acuerdos de contribución a la verdad y la memoria histórica que permiten a los desmovilizados no comprometidos en la comisión de crímenes graves resolver su situación jurídica mediante la contribución a la verdad⁵.

Después de este análisis normativo y teniendo en cuenta que el Centro lleva un año de funcionamiento, esbozaré algunas consideraciones preliminares relacionadas con la pregunta central del texto: si existe en Colombia una política institucional que reconozca la memoria de las víctimas.

En principio, y en particular en la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, hay un esfuerzo importante por reconocer la memoria como un elemento central del proceso de justicia transicional colombiano conforme con estándares internacionales. No obstante, existen grandes retos de implementación cuya resolución aún no resulta clara. La Procuraduría General de la Nación advierte en su informe que el presupuesto asignado al Centro es insuficiente para cumplir con sus funciones. Igualmente, la Procuraduría afirma que el deber de memoria debe convertirse en una política de largo plazo, enmarcada en una política pública que abogue por «la realización de los derechos humanos y la democracia». Esto me lleva nuevamente a pensar en la idea con la que concluí la segunda sección de la presentación: la distinción entre un programa de memoria integral y algunos esfuerzos para cumplir con el deber de memoria. Si no se dota al Centro con recursos y si la política no es transversal a todas las instituciones estatales, es más difícil reconocer y satisfacer el derecho de las víctimas a la memoria individual y colectiva. Esto, sin incluir en el análisis tres hechos esenciales en la ejecución de la política: primero, que las medidas se toman en una sociedad que está en medio del conflicto; segundo, que el modelo normativo de justicia transicional adoptado en Colombia ha sido bastante ineficiente; y, tercero, que un nuevo actor armado ilegal, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) podría llegar a un acuerdo de paz con el gobierno, con lo que las tareas del centro serían mayores y más complejas, en especial si se piensa que, según el marco legislativo para la paz, se va a crear una comisión de la verdad.

⁵ De acuerdo con el informe de la Procuraduría, 24 843 desmovilizados habían solicitado participar en este proceso. Véase Procuraduría Delegada para la Prevención en Materia de Derechos Humanos y Asuntos Étnicos (2012), p. 15.

BIBLIOGRAFÍA

- De Gamboa, Camila (2014). ¿Existe en Colombia una política institucional que reconozca la memoria de las víctimas de los conflictos? *Aportes DPLF*, 18(6), 30-32. http://www.dplf.org/sites/default/files/aportes_18_web.pdf
- De Greiff, Pablo (2005). Los esfuerzos de las reparaciones en una perspectiva internacional: el aporte de la compensación al logro de la justicia imperfecta. *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, 7, 153-199.
- Halbwachs, Maurice (1992). *On Collective Memory*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Procuraduría Delegada para la Prevención en Materia de Derechos Humanos y Asuntos Étnicos. Grupo de Reparación Integral a las Víctimas de la Violencia (2012). *El deber estatal de memoria*. Bogotá.
- Reátegui, Félix (2007). Liliana Regalado de Hurtado. *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, 226 pp. [reseña]. *Memoria*, 1, 117-124.
- Rosa Rivero, Alberto y otros (2000). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

CHILE. DESAPARICIÓN FORZADA: 1973-2015

Elizabeth Lira, Universidad Alberto Hurtado

Este homenaje a Salomón Lerner Febres —un hombre comprometido con la verdad, la justicia y la paz, esa paz que abre paso a la solidaridad y a la esperanza en lugar del miedo y la violencia— nos ha convocado para pensar sobre temas que nos conciernen. Compartimos con Salomón nuestra preocupación por las consecuencias de largo plazo de las violaciones de derechos humanos cometidas en Perú, en Chile y en muchos otros países de América Latina, y por los procesos de reparación y de memoria necesarios para prevenir que esas violaciones se repitan en el futuro.

Creo que la desaparición forzada ha llegado a ser uno de los legados más trágicos de las violaciones de derechos humanos cometidas en nuestros países. En nombre de la seguridad del Estado y el orden público, muchas personas fueron asesinadas. Se dispuso ocultar sus restos y toda evidencia acerca de su paradero; de esta manera, de la gran mayoría de las víctimas no se ha vuelto a saber hasta el presente, a pesar de que sus familiares los han buscado incansablemente desde el día en que desaparecieron. Este artículo se refiere a lo ocurrido en Chile; pero, aunque las circunstancias y los contextos políticos e históricos específicos varían de un país, o región, a otro, la desaparición forzada da cuenta de las mismas desolaciones y tristezas, de ausencias y desamparos, de angustias de personas y familias, y de responsabilidades políticas y éticas semejantes cualquiera que sea la comunidad en que esta situación ha ocurrido y persiste sin resolverse. Desde la particularidad local, surge precisamente la terrible semejanza con las situaciones vividas por personas y familias en distintas latitudes, pueblos y ciudades. Este angustioso legado nos convoca y concierne, pues sigue siendo un dolor y una tarea pendiente para la paz de hoy y de mañana en Perú y en Chile, en Guatemala, Argentina, Colombia, México, así como en casi todos los países de nuestra América.

INTRODUCCIÓN

La desaparición de personas fue una modalidad de exterminio de opositores políticos en distintos tiempos. Las primeras denuncias documentadas se registraron en Chile durante la dictadura de Carlos Ibáñez (1927-1931). La Comisión Investigadora de los Actos de la Dictadura (agosto-diciembre, 1931), designada para examinar las denuncias del período, investigó la desaparición de Casimiro Barrios, dirigente obrero anarquista de larga trayectoria. La Comisión concluyó que desapareció después de ser detenido (Lira & Loveman, 2006, pp. 286-287, 289-299). Hubo otras denuncias sobre la desaparición de opositores, pero la mayoría de ellas quedaron sin examinar debido a la renuncia de la Comisión ante el presidente de la República, argumentando que prevalecería la impunidad, a pesar de la gravedad de los hechos denunciados. Posteriormente, el Congreso fijó medidas de reparación por la muerte violenta de algunas personas y por los casos de desaparecidos (Lira & Loveman, 2005, p. 25). Durante el convulsionado período de 1932-1933, la desaparición de un profesor primario comunista, Manuel Anabalón, en Valparaíso, fue denunciada por un sector de la prensa, que lo dio por «fondeado» en el mar en agosto de 1932. Hubo una disputa pública sobre su identificación, dado que, según algunos de los informes forenses, el análisis de los restos que fueron extraídos del mar no era concluyente. Otros confirmaron su identidad. Sin embargo, aunque fue enterrado con honores públicos, quedó la duda sobre las condiciones en las que encontró la muerte y si los restos encontrados correspondían efectivamente a Manuel Anabalón (Lira & Loveman, 2014, pp. 122-129).

Después del golpe militar de 1973, miles de personas fueron detenidas en todo el país. La mayoría de ellos fue ubicada inicialmente en lugares que no eran cárceles y sus familias no tuvieron información sobre su paradero durante semanas y meses. Pero hubo algunos detenidos que no figuraron en los listados de los recintos de detención y que no aparecieron en ninguna parte¹. Posteriormente, la desaparición de prisioneros fue una política aplicada selectivamente contra militantes políticos. Al final de la dictadura, más de 800 casos habían sido denunciados como «detenidos desaparecidos» y sus familiares continuaban buscándolos sin resultado. Después de 1990 superarían los 1200.

Las políticas de justicia, reparación y memoria, en diferentes países, han expresado la voluntad de una comunidad nacional de reconocer a las víctimas y sus derechos. Han condenado y sancionado las violaciones de derechos humanos como recurso del poder, y han reparado a las víctimas y a sus familiares realizando

¹ Los prisioneros que iban a ser fusilados no se registraban en la recepción de los recintos de detención. Fue el caso del Estadio Nacional (véase rol número 2.182-98, Episodio «Estadio Nacional», p. 102).

gestos simbólicos y materiales para expresar ese propósito. Pero la reparación es un proceso que siempre es personal, aunque es simultáneamente social y político y debe responder al daño y a la pérdida sufrida. Como proceso, requiere que las personas puedan finalmente «sentirse reparadas». Pero, cabe preguntarse, ¿cómo se podría reparar una situación que no termina de cerrar? ¿Cómo se podría vivir un duelo por «muerte» si no existe constancia de la muerte de esa persona, sino solo de su ausencia desde el momento en que desapareció? ¿Cuándo y cómo se hace posible el duelo por su muerte? ¿Cuándo se logra la identificación de los restos y se puede realizar un ritual funerario? ¿Bastaría para la familia que la autoridad confirmara su condición de detenido-desaparecido aunque no aparezcan sus restos? ¿Cómo podría repararse la ausencia prolongada y la pérdida traumática de un ser amado producida por una política de exterminio ejecutada por agentes del Estado? ¿La reconstrucción de lo sucedido —*la verdad judicial*— y la condena de los responsables pueden contribuir a la reparación moral y psicológica de los sobrevivientes y sus familias? ¿Pueden los memoriales y sitios de memoria contribuir a restaurar la memoria de las vidas y de la dignidad de los muertos y desaparecidos para sus familias, para su comunidad? ¿Cuál es el valor simbólico, moral y psicológico del reconocimiento oficial del crimen y del otorgamiento, en nombre del Estado, de una indemnización a las familias? ¿Qué efectos tienen sobre las personas y las familias las peticiones de perdón y de disculpas por lo ocurrido expresadas en nombre del Estado por otras autoridades del país, no por aquellos que fueron los responsables de los crímenes?

La mayoría de estas preguntas sigue abierta para gran parte de los familiares de víctimas de desaparición forzada y también para las comunidades con desaparecidos. En nuestra experiencia, a pesar de las políticas y medidas de reparación implementadas, persiste una dimensión irreparable en las personas y las familias. Se hace visible cuando, a pesar del reconocimiento individualizado y de la reparación de cada víctima en nombre del Estado, a pesar de la sanción judicial a los victimarios o de la conmemoración de la memoria de los desaparecidos en actos y sitios de memoria, las personas sienten que nada podrá compensarlas por la pérdida de esa persona amada, del proyecto de vida truncado, del sufrimiento padecido, de la vida vivida en la angustia, en la incertidumbre, en la ausencia. La vida no puede volver atrás.

La capacidad de recuperación de las personas no solo depende de sus recursos psicológicos y morales para resistir el sufrimiento, la devastación, y lograr rehacer sus vidas. Requieren del apoyo de sus familias y de la solidaridad de otros para restaurar su capacidad de amar y confiar. Las experiencias traumáticas requieren de tratamientos especializados. Pero estas experiencias no son de origen privado, no provienen de conflictos personales ni familiares, aunque se padecen privadamente y casi siempre en soledad.

Son el resultado de políticas y actuaciones del Estado. Es preciso subrayar que fueron agentes del Estado los que produjeron la agresión que convirtió a miles de personas en víctimas en nombre del bien común.

Las políticas implementadas por los gobiernos en favor de las víctimas han tenido el propósito de esclarecer lo sucedido, ofrecer reparación y hacer justicia. En Chile, el esclarecimiento de lo ocurrido ha tomado décadas. Las comisiones de la verdad (Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1990-1991; Comisión Nacional de Prisión Política y Tortura, 2003-2005; 2010-2011) identificaron a las víctimas de acuerdo con los antecedentes que les fueron proporcionados (véase Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1996; Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, 1996). Sin embargo, la verdad particularizada ha sido el resultado de los procesos judiciales. A pesar de todo lo realizado, las acciones del Estado no han sido eficaces para dar cuenta del paradero y destino final de la mayoría de los detenidos desaparecidos hasta el presente, 2015².

Este trabajo se refiere a la desaparición forzada en Chile entre 1973 y 2014. Tiene el propósito de describir las actuaciones del Estado al producir la desaparición forzada como método de exterminio y también las acciones del Estado para reconocer a las víctimas y ofrecer reparaciones. Esta descripción es crucial para entender el itinerario moral y el impacto psicológico de la desaparición forzada sobre las familias y las personas a lo largo del tiempo. La identificación de los efectos de las políticas represivas, así como de los efectos de las políticas de reconocimiento y reparación sobre las personas y las familias, permite visualizar la evolución de esta interrelación, sus limitaciones y el estado actual del problema.

1. DESAPARICIÓN Y AUSENCIA

La desaparición irrumpe en la vida de una familia a partir de *la ausencia inesperada* de uno de sus miembros. La incertidumbre por su destino vital se hace angustiada y desesperada, se inicia la búsqueda. Los testimonios de testigos han permitido establecer, en algunos casos, las evidencias de un secuestro, pero en muchos otros no hubo ningún indicio de lo sucedido y la persona pareció esfumarse sin huellas. Sus familiares intentaron dar con su paradero en los lugares que frecuentaba, para luego averiguar en hospitales, cementerios o en la morgue, temiendo que le hubiera sucedido una desgracia, preguntando entre amigos, conocidos y vecinos, sin resultados.

² El Programa de Derechos Humanos del Ministerio del Interior es parte querellante en 903 causas por detenidos desaparecidos y ejecutados calificados, correspondiendo ello a 1759 víctimas (hasta diciembre de 2014). Véase, Programa de Derechos Humanos (2014).

Algunas personas fueron detenidas ante su familia y otras fueron llevadas de su hogar por sus captores, sin embargo, no volvieron a aparecer y su detención fue negada oficialmente³.

Durante 1973 y 1974, aparecieron algunos cuerpos en las calles y permanecieron sin identificar en el entonces Instituto Médico Legal, por meses e incluso años. Algunos de ellos fueron identificados y las familias se enfrentaron a la muerte de su familiar sin explicaciones y sin conocer quiénes eran los responsables. La mayoría de los cuerpos tenía huellas de maltrato y tortura y casi todos habían sido baleados. Uno de los casos más publicitados fuera de Chile fue la ejecución y desaparición de Charles Horman entre el 17 y 18 de setiembre en 1973 en el Estadio Nacional. Su cuerpo apareció baleado en la morgue y, después de múltiples tramitaciones por parte de su padre y su esposa, sus restos fueron repatriados en 1974⁴.

Este tipo de situaciones dieron lugar a miles de recursos de amparo, aunque la mayoría de ellos fueron rechazados por el Poder Judicial, aceptando la respuesta oficial del Ejecutivo, que señalaba que esas personas no se encontraban detenidas. Año tras año, se reproducían las mismas respuestas ante la detención de personas por las que se recurría de amparo. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en su informe anual de 1983, analizó un fallo de la Corte Suprema sobre un recurso de *habeas corpus* rechazado. El rechazo se basó en la reafirmación de la Corte, la cual señalaba que no podía cuestionar los fundamentos de la decisión «del presidente de la Nación, sino solamente constatar el cumplimiento de los requisitos puramente formales vinculados con la restricción a la vigencia de los derechos afectados». La Comisión hizo presente que «en las circunstancias por las que atraviesa Chile, constituye un antecedente peligroso la renuncia de los tribunales de justicia a controlar las medidas adoptadas por el Poder Ejecutivo y que se refleja en el fallo aludido» (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 1984, capítulo 4, párrafo 17).

Los familiares de personas desaparecidas se organizaron en la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos en 1975 (véase García, 2002, p. 15). Se vincularon al Comité de Cooperación para la Paz en Chile formado por las iglesias católica, ortodoxa, evangélica y la comunidad israelita. El Comité fue creado «para realizar una acción ecuménica dando ayuda a las personas afectadas por el régimen militar, brindándoles asistencia legal y judicial para la defensa de sus derechos fundamentales» (Arzobispado de Santiago, 1973-1976, p. 7). Los abogados del Comité habían

³ Este sería el caso de Agustín Reyes González en 1974. Véase la historia completa en el sitio *Memoria Viva*: http://www.memoriaviva.com/Desaparecidos/D-R/agustin_eduardo_reyes_gonzalez.htm

⁴ Nadie se hizo responsable de su ejecución. A inicios de 2015, dos agentes del Estado fueron considerados culpables por su participación en el crimen y recibieron condenas de cárcel. El fallo fue apelado. Su caso dio origen a la película *Missing* de Costa Gavras (1982). Véase Ebert (1982).

presentado el 29 de marzo de 1974 un recurso de amparo masivo ante la Corte de Apelaciones de Santiago por 131 personas que se encontraban desaparecidas hasta esa fecha. No obtuvieron respuesta. En junio de 1975, la prensa nacional reprodujo informaciones sobre supuestos guerrilleros y extremistas que estarían actuando en los países vecinos. La prensa se refirió también a «extremistas» chilenos que estarían siendo adiestrados en Tucumán, Argentina⁵. Un mes después, el 12 de julio de 1975, se informaba que se había encontrado acribillados, en Pilar, Argentina, los cadáveres de Jaime Robotham (detenido por la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) en Santiago, el 31 de diciembre de 1974) y de Luis Alberto Guendelman (detenido en Santiago, el 2 de setiembre de 1974). Guendelman había sido visto por algunas personas cuando fue llevado, en muy mal estado, a su propia casa al día siguiente de su detención. El diario *Las Últimas Noticias* informaría, el 16 de julio de 1975, sobre los «ajusticiados» Robotham y Guendelman, *aparecidos* en Buenos Aires, en un artículo titulado «Sangrienta vendetta interna hay en el MIR». Los cuerpos encontrados en Pilar estaban quemados y tenían cédulas de identidad evidentemente adulteradas. No eran los cuerpos de Luis Alberto Guendelman y Jaime Robotham (véase Comité de Derechos Humanos y Ciudadanos, 2005, pp. 48-69)⁶. Estas y otras noticias formarían parte de la operación comunicacional que parecía pretender dar por muertos a los detenidos desaparecidos que figuraban en las listas presentadas al Poder Judicial en Chile para averiguar sobre su paradero.

Pocos días después, se publicó que 119 *presuntos* desaparecidos habrían muerto en enfrentamientos fuera del país. Las publicaciones *Lea* (Argentina) y *O' Día* (Brasil) fueron reproducidas durante varios días por los medios nacionales, especialmente por el diario *La Segunda*. Este último publicó como titular en primera página, el día 24 de julio, «Exterminados como ratones: 59 miristas chilenos caen en operativo militar en Argentina», refiriéndose a algunos detenidos desaparecidos que figuraban en las peticiones de ministro en visita para investigar su desaparición. En todas las noticias se insistía que ellos habían encontrado la muerte en enfrentamientos entre facciones de esos grupos. Décadas después se estableció judicialmente que estas publicaciones respondieron a un diseño de inteligencia de la dictadura denominado *Operación Colombo*⁷.

⁵ Véase, en el sitio web *Memoria Viva*, el caso de «los 119». <http://www.memoriaviva.com/Desaparecidos/119.htm>

⁶ Véase también «Luis Alberto Guendelman Wisniak», <http://www.memoriaviva.com/Desaparecidos/D-G/gue-wis.htm>, y «Jaime Robotham Bravo», http://www.memoriaviva.com/Desaparecidos/D-R/jaime_eugenio_robotham_bravo.htm, en el sitio web *Memoria Viva*.

⁷ Véase, en el sitio web del Proyecto Internacional de Derechos Humanos, *Memoria Viva*, «El caso de los 119», <http://www.memoriaviva.com/Desaparecidos/119.htm>. Asimismo, véase el documental *El diario de Agustín* (Agüero & Villagrán, 2008); Sepúlveda Ruiz (2005) y González (2008).

El 1° de agosto de 1975, el Comité de Cooperación para la Paz insistió ante la Corte Suprema sobre la petición de un ministro en visita para investigar los casos de los 119 que aparecieron en las listas de esas publicaciones en el extranjero. El 5 de setiembre, el Comité hizo entrega a la Corte Suprema de una nueva lista de 188 personas detenidas desaparecidas solicitando que se investigaran los casos. La presentación fue firmada por 275 religiosos y los familiares directos de los detenidos. Poco después, el Comité de Cooperación para la Paz fue disuelto⁸. En enero de 1976 se inauguró la Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago, reemplazando al Comité en la defensa legal de los perseguidos⁹. En agosto de 1976, la Vicaría de la Solidaridad hizo una presentación a la Corte Suprema solicitando la designación de un ministro en visita para investigar la situación de 383 personas desaparecidas.

En muchas familias fue la esposa, la madre, la hija, la hermana —casi siempre mujeres— quienes se hicieron cargo de la búsqueda, convirtiendo esa tarea en el eje afectivo y moral de sus vidas cotidianas¹⁰. La falta de respuestas de las autoridades y del Poder Judicial sobre el paradero de los detenidos desaparecidos intensificó las acciones para convocar a la opinión pública sobre su causa. Una de esas acciones fueron las huelgas de hambre (García, 2002, p. 16). Los familiares realizaron también distintas acciones públicas para llamar la atención de la opinión pública y obtener respuestas del gobierno en los meses siguientes (véase Arzobispado de Santiago, 1978).

Poco después, el ministro del Interior, Sergio Fernández, se dirigió al país para

fijar ante la ciudadanía la posición definitiva del gobierno frente a las personas presuntamente desaparecidas durante el lapso en que rigió en Chile el estado de sitio, con posterioridad al pronunciamiento militar del 11 de setiembre de 1973 [...] Frente a la nómina de presuntos desaparecidos [...] declaro categóricamente que el gobierno carece de todo antecedente sobre las circunstancias de su presunto desaparecimiento, por lo cual rechaza en forma tajante la sugerencia de que ellos podrían estar detenidos ocultamente por las autoridades. [...] la nómina de presuntos desaparecidos corresponde precisamente a activistas de esas filiaciones, es muy factible no solo que esas personas hayan pasado al clandestinaje, sino también que hayan podido caer en enfrentamientos con las fuerzas de seguridad, y ser sepultadas bajo identidades falsas que portaban, lo cual impidió su oportuna individualización real [...] (1978).

⁸ Las autoridades presionaron a las iglesias e impidieron el ingreso al país del obispo alemán de la iglesia evangélica luterana Helmut Frenz, uno de los fundadores del Comité.

⁹ Varios abogados del Comité fueron detenidos a fines de 1975. Algunos de ellos fueron detenidos y expulsados posteriormente del país. Es el caso de José Zalaquett, en abril de 1976, y de Jaime Castillo y Eugenio Velasco, en agosto del mismo año (véase Arzobispado de Santiago, 1973-1976, p. 21).

¹⁰ En Chile, el 6% de los casos de desaparición forzada son de mujeres (véase Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1996, volumen 1, tomo 2, pp. 945-947, 565-592; Lira, 2011).

1.1. Paradero y destino final

Las primeras víctimas de desaparición forzada «aparecieron» en 1978, habían desaparecido la noche del 7 de octubre de 1973. Miembros de las familias Astudillo, Hernández y Maureira habían sido detenidos ante sus familiares por los carabineros de la localidad (véase Lagarrigue & Villela, 1987). Al día siguiente, las familias fueron informadas que los detenidos habían sido enviados al estadio nacional de Santiago. No estaban allí; tampoco en hospitales ni cementerios. La iglesia católica recibió información sobre la existencia de restos humanos en unos hornos de cal en Lonquén, un sector rural de la comuna de Talagante. La investigación forense confirmó que se trataba de los restos de los desaparecidos de Isla de Maipo¹¹. Los carabineros de la localidad fueron identificados como los autores del crimen. La Corte Marcial cerró el caso con la aplicación del decreto ley de amnistía 2191 de 1978 (véase Pacheco, 1980). Los hallazgos de los restos en Lonquén tuvieron un impacto devastador para las familias involucradas y para todos los familiares de detenidos desaparecidos que aún esperaban encontrar con vida a sus familiares. Además de haberlos hecho desaparecer, en 1979, por decisión de las autoridades, los cuerpos fueron lanzados a la fosa común del cementerio de Isla de Maipo, en lugar de ser entregados a sus familiares para darles sepultura. Solo en 2006 fueron exhumados para su identificación; luego, en 2010, pudieron ser sepultados por sus familiares¹². Las familias pudieron cerrar un ciclo de casi 37 años de violencia del Estado, que se había iniciado con las muertes de sus familiares, con el ocultamiento de sus cuerpos, con la negación sistemática de toda información acerca de su paradero, con la amnistía e impunidad consiguiente de los autores materiales del crimen y con el anonimato e impunidad de todos los responsables, incluidos los que decidieron impedir su funeral arrojándolos a la fosa común.

La Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de Chile (AFDD) se reunió por primera vez en julio de 1979. Uno de los temas principales fue el hallazgo de Lonquén y sus consecuencias. La agrupación afirmó en el texto de la reunión: «El macabro hallazgo de Lonquén nos ha revelado una parte de esa verdad ¡la muerte! [...] la otra parte de esa verdad es la vida. Como lo hemos afirmado reiteradamente, sabemos con certeza que hay desaparecidos con vida. Tal convicción nos obliga a rescatarlos con vida de los centros de reclusión. Esta es una lucha contra el tiempo

¹¹ Esta localidad se encuentra en la comuna de Talagante, en la Región Metropolitana, a 40 kilómetros hacia el suroeste de la ciudad de Santiago, la capital del país.

¹² Solo en 2010 serían identificados por el Servicio Médico Legal y enterrados con un ritual funerario (véase Matus). «Identifican restos de 13 detenidos desaparecidos del caso “Hornos de Lonquén”. El ministro Héctor Solís ordenó la continuidad de los peritajes con el objetivo de determinar la identidad de otros dos cuerpos encontrados en el mismo lugar» (*Emol*, 2010).

y contra el convencimiento de muchos de que todos están muertos» (Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, 1979, pp. 1-2). Bajo esta convicción, la Agrupación definió la búsqueda de los suyos y sus demandas a los poderes del Estado.

1.2. Confirmación de la muerte de los desaparecidos

En 1979, Félix Ermacora, quien había formado parte del Grupo de Trabajo *ad hoc* sobre la situación de los derechos humanos que visitó Chile en 1978, entregó su informe sobre la situación de los detenidos desaparecidos en Chile. La Asamblea General de Naciones Unidas le había encargado investigar los cientos de casos de detenidos desaparecidos en Chile denunciados desde 1973 (véase Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, 1979b, resolución 11 (XXXV), párrafo 6, apartado b. En el informe se afirmaba que:

El gobierno de Chile tiene el deber de explicar y aclarar a la comunidad internacional la suerte de estas personas desaparecidas, de castigar a los responsables de las desapariciones, de indemnizar a los familiares de las víctimas y de tomar medidas para evitar que en el futuro se repitan tales actos. [...] la desaparición de esas personas constituye un cuadro persistente de violaciones de los derechos humanos y un grave problema humanitario para los parientes que desean saber, como es su derecho, qué les ha sucedido a sus familiares (1979a, pp. 96-97, párrafos 177-178).

El informe concluyó que la DINA había ordenado asesinar a ciertos presos y que, después de examinar exhaustivamente las evidencias documentales disponibles, no había indicios de que los detenidos desaparecidos estuviesen vivos, incluidas las mujeres embarazadas y sus bebés (Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, 1979a; véanse también los informes E/CN.4/1363 de 2 de febrero de 1980 y E/CN.4/1381 de 9 de abril de 1980). El informe no tuvo difusión pública en Chile; sin embargo, tuvo un fuerte impacto sobre los familiares a través de la difusión de los organismos de derechos humanos¹³. Una vez más, los familiares se veían forzados a decidir si creer que su familiar estaba muerto o, por el contrario, creer que tenía sentido seguir buscándolo porque podría aparecer vivo. Los familiares rechazaron el informe. Entre 1978 y 1979 habían aparecido cinco sobrevivientes de ejecución política que habían permanecido ocultos, descubriéndose fortuitamente que estaban vivos (Lira, 1984). Esta situación reforzó el deseo y la esperanza de la mayoría que esperaba que los suyos estuvieran vivos.

¹³ El informe de Félix Ermacora dio lugar a que la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas constituyera, el 29 de febrero de 1980, el Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias.

1.3. El impacto sobre las familias

Las respuestas de las autoridades, negando toda responsabilidad y conocimiento sobre la suerte de los desaparecidos, generó mucha angustia en los familiares. Las respuestas de los tribunales, las intervenciones del gobierno y las búsquedas infructuosas forzaban a las personas a vivir en un estado de alerta y ansiedad permanente. No les parecía posible que su familiar desapareciera voluntariamente sin haberse despedido, sin haber informado de alguna manera sobre sus planes. En muchos casos, las familias temían que su familiar hubiese sido detenido y torturado y que pudiera estar muerto, que hubiera perdido la razón y no supiera su nombre y anduviera vagando por pueblos y ciudades. Las acciones ante los tribunales generaban muchas expectativas. La falta de respuesta y la negación de los recursos de amparo tenían efectos devastadores. La mayoría de las desapariciones ocurrieron cuando el país estaba bajo estado de sitio, lo que llevaba a desconfiar de las declaraciones oficiales que afirmaban desconocer los hechos y que, al mismo tiempo, no ofrecían ninguna colaboración para dar con el paradero de las personas.

La actuación de los agentes del Estado entre 1973 y 1990 puede ser caracterizada como una agresión deliberada que quitó la vida a miles de personas y que afectó psicológica y moralmente a las familias de las personas desaparecidas y a su círculo cercano, pero también a la comunidad nacional. Esta agresión se concretó a través del asesinato, de la eliminación de sus huellas y la desaparición de sus restos, desmintiendo la detención y negando toda responsabilidad en ella, convirtiendo la situación en un asunto derivado de las decisiones del propio desaparecido a espaldas de su familia y de sus vínculos personales y políticos, erosionando su integridad moral e introduciendo dudas acerca de sus motivaciones y actuaciones políticas, sus afectos y lealtades.

2. TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA: ¿CÓMO ALCANZAR LA VERDAD? ¿CÓMO OFRECER REPARACIÓN? ¿CÓMO HACER JUSTICIA?

Terminada la dictadura, el 11 de marzo de 1990, asumió Patricio Aylwin la presidencia de la República, quien fuera elegido en 1989, después del plebiscito del 5 de octubre de 1988, en el que se rechazó mayoritariamente la continuidad del general Augusto Pinochet como presidente de la República. Una de las primeras medidas del gobierno de Aylwin fue la creación de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación para investigar los casos con resultado de muerte, incluyendo a los ejecutados políticos, los detenidos desaparecidos y las víctimas de violencia política. La Comisión entregó su informe y el presidente Aylwin lo dio a conocer al país; pidió perdón a los familiares en nombre del Estado, haciéndose responsable de las medidas necesarias para reparar a las víctimas.

El informe de la Comisión describió los efectos de la desaparición y la ejecución de las personas, basado en los testimonios de los familiares que declararon ante ella y en la documentación de los organismos de derechos humanos. Constató que la desaparición forzada tuvo como efecto principal una «perturbación existencial definitiva» sobre los familiares de los desaparecidos y personas cercanas a ellos a causa de la pérdida inesperada e indefinida de una persona amada (Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1996, pp. 1140-1160). También constató la imposibilidad de hacer el duelo por su ausencia, vivenciando cotidianamente la angustia ante su pérdida definitiva e irreparable, temiendo su muerte, lo que la Comisión definió como un «impacto traumático»:

[...] la posibilidad de la muerte como desenlace se convierte en realidad. Pero subsisten las preguntas ¿Lo tengo que considerar muerto? ¿Cuándo lo mataron? En la medida en que no hay respuesta o evidencias que permitan resolver estas interrogantes, se pone al familiar ante la dramática situación de tener que ser él quien defina un desenlace. Para la mayoría de los familiares esto se hace inaceptable. Con ello se agudiza la sensación de impotencia e incertidumbre. [...] La forma en que murieron pasa a convertirse en una pesadilla más dura que la misma muerte (pp. 1143-1144).

La desaparición instala la búsqueda, refuerza los vínculos y la memoria del desaparecido. Se le quiere y se le busca vivo. Las familias se reorganizan para afrontar la situación:

Para muchos se ha esfumado la esperanza de encontrarlos con vida, para todos sigue vigente la pregunta de saber dónde están y qué hicieron con ellos. [...] La búsqueda es permanente, solo que con el tiempo cambia de forma. Primero fue el peregrinaje por cárceles, centros de detención, postas, el Instituto Médico Legal. Luego seguir las pistas, las informaciones, los rumores que llevan a lugares y organismos secretos. Hoy es la búsqueda de los restos, de lugares donde cavar, fosas que descubrir. La búsqueda del ausente ha llevado a los familiares a agruparse, a realizar acciones conjuntas, a asumir comunitariamente este desafío que los compromete vitalmente (pp. 1144-1145).

Según el informe de la Comisión, también llamado Informe Rettig, la desaparición tuvo efectos graves sobre la salud mental de los familiares. El trauma individual había repercutido en la salud física y mental de los miembros de las familias afectadas. Señaló que, en sus declaraciones, los familiares habían hecho referencia al miedo, a la impotencia, a la necesidad de callar para sobrevivir, es decir, a conductas adaptativas ante la amenaza de muerte percibida desde la desaparición de su familiar, que se extendía a ellos mismos en su vida cotidiana: «Sus vidas aparecen ordenadas

en torno a un hito: la muerte o desaparición del ser querido» (p. 1147). La Comisión señaló que

las autoridades del país, en sus declaraciones oficiales, se refirieron a las personas muertas o desaparecidas como delincuentes, terroristas, antisociales, sujetos peligrosos para la sociedad. La prensa incorpora ese lenguaje, presume la culpabilidad de estas personas y parte de la sociedad va incorporando estos conceptos, despojando a las víctimas de su calidad de tales. Las familias reportan cómo la existencia de esta denigración oficial y la imposibilidad de defender públicamente a sus seres queridos constituye un daño difícil de reparar, ya que ha repercutido fuertemente en los hijos y en la imposibilidad de vivir comunitariamente el duelo por muerte o ausencia. [...] En el proceso de búsqueda, durante las visitas a lugares de detención, la entrega de cadáveres y la búsqueda de rastros de los que han desaparecido, las familias cuentan cómo fueron humilladas, se les mintió, se las insultó, se las amenazó (p. 1154).

La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación comunicó su convicción de que todas las víctimas de desaparición estaban muertas y que perecieron en manos de agentes del Estado o de personas a su servicio y que estos dispusieron de sus restos de modo que no fueran encontrados (p. 26).

2.1. Otras iniciativas del Estado

La persistencia de la situación de los detenidos desaparecidos preocupaba a varios sectores políticos, precisamente porque la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación y la Corporación de Reparación y Reconciliación (1992-1996) identificaron a las víctimas, pero no pudieron resolver las preguntas sobre el destino final y el paradero de la mayoría de ellas. La Corporación implementó las medidas de reparación dispuestas en la ley 19.123 y desarrolló un programa de investigación sobre el destino final de las víctimas, de acuerdo con el mandato de dicha ley (Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, 1996)¹⁴. En 1998, la Comisión de Derechos Humanos, Nacionalidad y Ciudadanía del Senado inició una investigación exhaustiva sobre los casos de detenidos desaparecidos (véase Senado, 2000). La comisión resumió sus conclusiones en un *Informe final* en 2000, constatando que la mayoría de los casos denunciados se encontraba aún en la condición de desaparecidos. En agosto de 1999, el ministro de Defensa, Edmundo Pérez Yoma, convocó a una Mesa de Diálogo de Derechos Humanos con el fin de abordar los problemas pendientes en la sociedad

¹⁴ Al cierre de la corporación, el gobierno estableció el «Programa de Continuación ley 19.123» (1997-2001), dependiente del Ministerio del Interior, que colaboró en los numerosos procesos judiciales abiertos por estos casos, pero en la mayoría de ellos no hubo resultados.

chilena sobre las violaciones de derechos humanos. En la primera sesión, el ministro fijó el marco general y los objetivos de esta instancia señalando: «Una tarea pendiente es saber la suerte y paradero de los detenidos desaparecidos y recuperar sus cuerpos para que sus familiares le den sepultura. Nos asiste la convicción de que con un trabajo de reconstitución de la información podríamos acceder a esta verdad» (Pérez Yoma, 1999). La Mesa de Diálogo de Derechos Humanos estuvo formada por abogados de derechos humanos, representantes de las Fuerzas Armadas y de Orden, de algunas iglesias, de la comunidad judía y de la masonería y algunos académicos. Entre los acuerdos finales, las Fuerzas Armadas y de Orden se comprometieron a buscar información acerca de los detenidos desaparecidos en sus instituciones. La instancia se disolvió el 13 de junio de 2000.

En enero de 2001, las Fuerzas Armadas y de Orden entregaron al presidente de la República un informe sobre 200 casos de desaparecidos, proporcionando una lista de 180 nombres de quienes habían sido lanzados al mar y dando alguna información acerca de cementerios clandestinos, en los que fueron enterradas inicialmente aproximadamente 20 personas, las que no se identificaron. Solo se publicaron extractos del informe y se dijo que se trataba de *actos repudiables*. A pesar de diversos errores en 50 de los casos incluidos, el informe reconoció la responsabilidad de las Fuerzas Armadas y de Orden en la desaparición de personas. Este reconocimiento fue nuevamente devastador para las familias. La confirmación de que los cuerpos de los desaparecidos habían sido arrojados al mar hizo saber a muchos que nunca podrían enterrar los cuerpos de sus familiares. A raíz de ese informe, el gobierno del presidente Ricardo Lagos solicitó a la Corte Suprema la designación de jueces, con dedicación exclusiva o preferente, para investigar los casos allí mencionados y para investigar los datos sobre fosas clandestinas.

Desde el golpe militar de 1973, la desaparición forzada fue el resultado de una política de eliminación de miembros de los partidos de la Unidad Popular y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Casi todos ellos murieron a causa de haber sido torturados sin límites¹⁵. La información disponible hasta 1995 establecía que se encontraban desaparecidas 1192 personas¹⁶. En 2008 se denunció la existencia

¹⁵ La Unidad Popular fue la coalición política que llevó al poder a Salvador Allende Gossens en 1970. Estaba formada por partidos y movimientos de centro izquierda. Estos eran el Partido Socialista, el Partido Comunista, el Partido MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria), la Acción Popular Independiente (API) y el Partido Social Demócrata (PSD). En 1971 se incorporaron la Izquierda Cristiana y el Partido Izquierda Radical. Su objetivo era construir la vía chilena al socialismo desde la opción electoral. El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) no formaba parte de la Unidad Popular y proponía acceder al poder mediante la vía armada.

¹⁶ La cifra corresponde a un estudio realizado sobre la base del listado de la comisión Rettig, la información de la Vicaría de la Solidaridad y el listado de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (véase Padilla Ballesteros, 1995).

de 7 casos incluidos erróneamente en las listas oficiales (Centro de Derechos Humanos, 2009, pp. 27-28)¹⁷. En 2011 fueron reconocidos 30 nuevos casos de desaparición forzada por una instancia oficial del Estado, creada por la ley 20405 (Comisión Valech, 2011). El Servicio Médico Legal identificó a 132 personas hasta 2014¹⁸.

2.2. Procesos judiciales

Después de los hallazgos de detenidos desaparecidos en 1978, se habían denunciado tumbas y cementerios clandestinos en distintos lugares; sin embargo, en algunos de ellos ya no se encontraban los restos. Entre los casos mencionados en el informe de las Fuerzas Armadas de enero de 2001, se indicó que en la *Cuesta Barriga* se encontrarían los restos de algunos dirigentes comunistas. El ministro Héctor Carreño fue designado a cargo de la investigación y pudo comprobar que la mayor parte de los restos habían sido removidos y destruidos. Los fragmentos encontrados fueron sometidos a un complejo proceso científico para lograr su identificación. Recién en 2012 fueron entregados a sus familiares los restos de los dirigentes comunistas Fernando Ortiz Letelier, Horacio Cepeda Marinkovic y Lincoyán Berríos Cataldo, y del militante del MIR, Ángel Guerrero Carrillo encontrados en el lugar. Habían pasado 36 años desde su desaparición (Servicio Médico Legal, 2012).

La constatación de la «desaparición» de los restos en los casos investigados dio lugar a otras investigaciones judiciales que establecieron que Augusto Pinochet ordenó, en su calidad de comandante en jefe en 1978, la llamada «operación retiro de televisores». Este fue el nombre que se le dio a la operación de exhumación, destrucción e incineración, o eliminación en el mar o en volcanes, de los restos mortales de presos políticos que habían sido sepultados en fosas clandestinas, muchos de los cuales figuraban como desaparecidos (*La Nación*, 2014). Pinochet ordenó este procedimiento con el fin de evitar nuevos hallazgos de «detenidos desaparecidos» como ocurriera en Lonquén (véase Escalante y otros, 2013, pp. 357-373). El procesamiento por el delito de exhumación ilegal en la causa en relación con los cuerpos de los detenidos en el palacio presidencial de La Moneda (operación «retiro de televisores») se dictó en 2003. En 2008, la Corte de Apelaciones de Santiago estableció que el delito se inició con la detención de un grupo de personas en el Palacio de La Moneda el 11 de setiembre de 1973, quienes fueron enterrados en un pozo seco al cual fueron

¹⁷ Los casos erróneos fueron borrados de las listas, suprimiendo los beneficios asociados al reconocimiento.

¹⁸ El Servicio Médico Legal ha verificado la identificación de 16 ejecutados políticos. Véase, en el sitio web del Ministerio de Justicia, gobierno de Chile, «Identificación y Derechos Humanos. Listado de personas víctimas de violaciones a los derechos humanos identificadas por el servicio médico legal». http://www.sml.cl/sml/index.php?option=com_content&view=article&id=66&Itemid=68

cayendo a medida que eran ejecutados. El tribunal señaló que la exhumación ilegal formaba parte de un delito de lesa humanidad, «considerando que la remoción, efectuada más de cinco años después de dicho secuestro y presunta ejecución, constituyó la última fase destinada a lograr el ocultamiento de los hechos». La remoción se efectuó en diciembre de 1978. El tribunal consideró que el plan implementado por la autoridad «que detentaba el poder, estaba dirigido esencialmente a causar temor mediante el secuestro o desaparición de personas, conductas que realizaban agentes del Estado provistos de todo el poder que la situación de facto les proporcionaba». La Corte Suprema, el 14 de agosto de 2009, falló definitivamente sobre este caso¹⁹. Varios otros casos vinculados a esta «operación» se encuentran todavía abiertos.

2.3. Exhumaciones: errores en la identificación de los restos

La búsqueda de las víctimas de desaparición forzada se orientó, progresivamente, a la recuperación de los restos para lograr identificarlos y sepultarlos. En 1991 se produjo la exhumación de restos óseos pertenecientes a 124 cuerpos, enterrados como NN, en el patio 29 del Cementerio General de Santiago (Bustamante & Ruderer, 2009). La complejidad técnica y científica de dichos procedimientos con osamentas deterioradas, no solo por el paso del tiempo, sino por la intención de destruir todas las evidencias del crimen, hizo de la exhumación un trabajo complejo. También lo fue la identificación forense. El proceso fue lento y, en muchos casos, casi imposible. A pesar de ello, se identificaron 90 personas, cuyos restos se entregaron a sus familiares. La mayoría de ellos fueron sepultados en el Memorial del Detenido Desaparecido y del Ejecutado Político en Santiago. El magistrado Sergio Muñoz, que llevaba el proceso por inhumación ilegal en el Cementerio General de Santiago, decidió la reexhumación de 69 casos del Patio 29 que habían sido entregados a sus familias. En una primera investigación, 48 de las identificaciones resultaron erróneas (véase Cuevas, 2006). La información oficial sobre los casos mal identificados fue entregada en abril de 2006 y fue devastadora para las familias directamente afectadas por los errores²⁰.

¹⁹ Sobre el caso de La Moneda, véase, en el sitio web *Memoria Viva*, el artículo sobre Isidro Custodio Duran Muñoz, http://www.memoriaviva.com/criminales/criminales_d/duran_munoz_isidro_custodio.htm. Sobre el caso de Mulchén, véase Vega (2014).

²⁰ A raíz de la publicidad de estos errores, se produjo una reorganización general del Servicio Médico Legal: la creación de una comisión internacional de expertos para buscar procedimientos para corregir y mejorar los procedimientos y proponer modalidades de identificación certeras (véase Torres, 2011). Con el fin de esclarecer lo ocurrido, se formó una comisión investigadora en la Cámara de Diputados que entregó un «Informe de la Comisión de Derechos Humanos, Nacionalidad y Ciudadanía acerca de las eventuales irregularidades cometidas en el Servicio Médico Legal las que condujeron a la errónea identificación de los cuerpos humanos hallados en el “Patio 29” del Cementerio General de la ciudad de Santiago». <http://ciperchile.cl/wp-content/uploads/Informe-Cámara-Diputados-Patio-29.pdf>

La mayor parte de los restos del patio 29, exhumados por segunda vez, así como de otros recintos, fue enviada a analizar a laboratorios forenses extranjeros. La Corte Suprema ratificó la responsabilidad del Estado en los errores cometidos y autorizó indemnizaciones a los familiares²¹.

La investigación judicial ha permitido dilucidar los casos erróneos y asegurar la entrega de restos solo ante una identificación certera. Es importante señalar que esta situación expuso a todas las familias afectadas a un enorme sufrimiento. Para muchas de ellas, estos errores constituirían un nuevo episodio traumático en una secuencia que se iniciaba con la información oficial que reconocía que los cuerpos entregados y sepultados en el Memorial del Cementerio General de Santiago estaban mal identificados; continuaba con la «devolución» moral, mental, afectiva y práctica de los restos sepultados que volvían a ser «NN» y que volvían al Servicio Médico Legal para su identificación; y finalizaba con la reapertura de la búsqueda de su familiar que volvía a estar desaparecido, esta vez con mayor desolación (Brinkamann & Madariaga, 2006). Cada persona y cada familia vivió estas circunstancias con mucha angustia, como si la pesadilla de la desaparición se reactivara al desaparecer la identidad atribuida a los restos enterrados como pertenecientes a su familiar. ¿Puede cerrarse alguna vez esta búsqueda? ¿Puede dar lugar alguna vez a un duelo?

3. CONSECUENCIAS PSICOLÓGICAS Y PSICOSOCIALES DE LA DESAPARICIÓN FORZADA

3.1. Búsqueda y ausencia

La desaparición forzada es una situación que se configura cuando una persona falta a sus lugares habituales, sin llevar consigo ni siquiera su ropa y sin dar aviso a nadie, en un contexto político en el que su desaparición puede ser atribuida a agentes del Estado o a agentes vinculados al conflicto político. La acción inmediata de los familiares es *la búsqueda*. Una búsqueda caracterizada por la ansiedad constante, la angustia y la desesperación ante el riesgo posible de la muerte. Los costos materiales y emocionales para las familias, especialmente para los niños y los más vulnerables en cada familia, son incalculables. Los proyectos vitales se interrumpen y alteran, los planes personales de vida, de educación y trabajo, la vida de pareja y de familia,

²¹ El Consejo de Defensa del Estado (CDE) alcanzó un acuerdo con las familias demandantes que sufrieron los errores en la identificación de cuerpos del Patio 29. Se acordó pagar una indemnización de 1481 millones de pesos chilenos a los familiares afectados por el yerro del Servicio Médico Legal al determinar las identidades de 48 víctimas enterradas como N. N. en el Cementerio General: 19 millones a cada madre o cónyuge de víctima; 14 millones a los hijos y 4 millones a los hermanos, en cada una de las 23 demandas presentadas ante tribunales civiles por estos hechos (véase UPI CHILE, 2011).

los hijos, la sociedad, se ven afectados de diversas maneras y la vida no vuelve nunca más a la «normalidad», no solo por la desaparición que opera como un acontecimiento traumático, sino por la búsqueda sin resultados. Esta ordena el sentido de la vida cotidiana de ahí en adelante en la frustración, impotencia, angustia, desmoralización y tristeza que no logra superarse, precisamente porque el paso del tiempo no modifica la situación inicial ni resuelve los dilemas inherentes a la situación vivida.

La desaparición tiene consecuencias profundas, causadas por un conjunto de secuencias traumáticas que se mantienen más allá de la aparición de los restos o del esclarecimiento del destino final de la víctima (véase Lira, 2011). La pregunta por los responsables forma parte de esa verdad subjetiva y objetiva que se requiere establecer para poder entender por qué «me»/«nos» sucedió esto. Establecer *la verdad*, en cada caso, ha permitido dejar en claro que *su ausencia* fue el resultado de decisiones políticas de las autoridades. El efecto más evidente en los familiares ha sido la exacerbación de la vulnerabilidad emocional, la que puede ser activada por nuevas pérdidas personales, pero también por los eventos públicos que se refieren a la desaparición como hecho político colectivo, tales como la campaña comunicacional sobre *los 119* en 1975, la desconfirmación de la existencia de *su familiar* en discursos y documentos oficiales o, simplemente, la negación de la desaparición a partir del rechazo de los recursos de amparo. También activan esa vulnerabilidad el hallazgo de restos de detenidos desaparecidos que confirman la muerte posible del familiar y la declaración ante una comisión de la verdad, que implica recordar y volver sobre la historia de desaparición y búsqueda. Esa reacción ocurre toda vez que actividades o eventos públicos se refieren a las circunstancias de la desaparición. Sin embargo, a pesar de ello, muchos familiares han buscado restablecer la normalidad de la vida cotidiana y continuar con sus vidas, a pesar de esta pérdida y este dolor, con muchas dificultades, contradicciones y sufrimientos (véase Dalla Porta y otros, 2014).

Los familiares experimentan, durante un período que se ha hecho interminable, la impotencia de enfrentarse a una situación muy penosa. Si esperaban o creían que su familiar estaba vivo, debían asumir que los había abandonado sin mediar palabra, lo cual afectaba la certeza de los vínculos, generaba dudas acerca del afecto de esa persona —padre, madre, esposo, esposa o hijo— y rabia, tristeza y desencanto, así como una gran ambivalencia respecto de la búsqueda misma. Si, por el contrario, se pensaba que la persona desapareció contra su voluntad, que estaba secuestrado y no había indicio alguno de dónde podría encontrarse, la angustia crecía con el paso de los días temiendo su muerte. Es, precisamente, la existencia de vínculos afectivos muy próximos —ser pareja, hijo, hija, madre o padre— lo que genera un efecto desquiciante en cada uno de los miembros de la familia (Rojas, 2009, pp. 83 y ss.).

El ausente está presente *en su ausencia* en la vida familiar desde el momento en que desapareció. La vida cotidiana se hace día a día a partir de *su ausencia*, sin poder prescindir de esa sensación de que falta, pero sin poder vivir activamente su presencia que cada día se hace pasado y configura su pérdida. Esta tensión tiene efectos diversos. El impacto de la desaparición no es igual para cada persona y cada familia. Ese impacto se juega en el vínculo que se tenía con el ausente, pero también depende de la edad en que ocurre la pérdida. Muchos niños eran pequeños y no tienen *un recuerdo* propio, sino que lo han construido o reconstruido desde el recuerdo de los adultos. Desde las imágenes y fotografías disponibles, desde los relatos de otros. Hay una orfandad no reconocida porque la familia no asume al padre como muerto. Hay una viudez no nombrada porque la ausencia es vivida como si fuera transitoria. Hay padres que perdieron a su hijo, pero toda la familia los intenta proteger con la esperanza de que, en cualquier momento, volverá a la casa y estarán todos nuevamente reunidos.

La familia, la pareja, vive la ausencia y la experimenta cada día con mayor angustia. La ausencia se siente en todos los rincones de la casa. El lugar que ocupaba en la mesa, en la cama, en la vida, está vacío. Está la ropa esperando a ser usada. Falta su voz, su cuerpo, su sonrisa, sus gestos, sus abrazos, sus palabras y sus ideas. La ausencia de ese ser amado causa angustia, miedo y la tristeza inconsolable de los suyos. La ausencia y la pérdida se hacen irreversibles cuando la persona ha sido encontrada muerta y se confirman las angustias de días, meses o años. La información sobre la muerte transforma la situación en una pérdida brutal y definitiva y amplifica la sensación de impotencia por no haber podido evitar ese desenlace.

La condición de persona *desaparecida* coloca a la familia de la misma en la necesidad, en el deber, de buscarla, esperando encontrarla viva (Orrego Standen, 2013). Sin embargo, en la búsqueda se produce la ambivalencia de quererla viva, pero pensarla muerta. Esta ambivalencia se mantiene durante décadas y resulta ser una de las condiciones más angustiantes para el familiar: percibir que la esperanza de encontrar a su familiar vivo depende de la voluntad de buscarlo y *creerlo vivo*. La esperanza de encontrarlos vivos, sin embargo, se va extinguiendo con el curso de los años, al no tener noticia alguna durante décadas, pero también al encontrar algunos desaparecidos en cementerios clandestinos, enterrados de manera anónima o en fosas comunes.

El temor y la incertidumbre ante la desaparición sin rastros se agrava con el paso del tiempo y repercute sobre la salud mental de los familiares. Se ha observado, desde el inicio, que las personas experimentan reacciones angustiosas y depresivas o una combinación de ambas, con diversa sintomatología: imágenes recurrentes e invasivas sobre la persona desaparecida, imaginando que podría haber muerto, que podría haber sido torturada, lo que intensifica la angustia. Asimismo, se presentan trastornos

del ánimo, trastornos de ansiedad, insomnio y alteraciones del sueño, perturbación de la capacidad de atención y concentración, pérdida de interés por estudios y trabajo, alteraciones del rendimiento escolar y laboral, irritabilidad, manifestaciones psicósomáticas, alteraciones de la vida sexual, pérdida de interés y motivación por actividades placenteras y de diversión.

La percepción subjetiva de la angustia y la desolación de los adultos suele tener efectos emocionales sobre los niños y, en muchos casos, efectos traumáticos. A pesar de los esfuerzos de los adultos por protegerlos, los niños perciben que los adultos de la familia están inmersos en una situación que los desmoraliza y deprime y que paraliza muchos de sus recursos, que se debilitan, que tienen miedo (Maggi & Domínguez, 1984). Los niños experimentan emociones devastadoras que no pueden verbalizar. Entre otras cosas, perciben que los adultos no los pueden proteger de su angustia porque no pueden revertir la situación que afecta a todos. Es decir, que esos adultos no son poderosos, como los niños los imaginaban, sino que están desolados y aterrados.

La búsqueda infructuosa va desgastando los esfuerzos y las esperanzas, no así los recuerdos y la memoria que evoca a un ser querido ausente, casi siempre idealizado. Desde su desaparición, las familias, los partidos y las organizaciones sociales y políticas idealizan al ausente. El peso de esa idealización recae principalmente sobre los hijos y los fuerza a suprimir sus sentimientos contradictorios. No les resulta posible criticar sus opciones, matizar los recuerdos, aceptar sentimientos negativos, lo cual hace que sea muy difícil para ellos, los hijos, diferenciarse del ausente como parte del proceso psicológico indispensable para llegar a ser adultos.

La familia vive, desde el primer día, la ausencia y la separación y ocurre del mismo modo en las comunidades de las que formaba parte el desaparecido (grupo de trabajo, equipo de fútbol, vecindario, sindicato, comunidad religiosa, partido político, entre otros). La ausencia se manifiesta a través de muchos sentimientos distintos: la noción de separación brutal y traumática; la rabia contra los responsables; la rabia vaga e imprecisa contra el protagonista que no fue capaz de proteger su vida, que se involucró en acciones políticas «sin pensar en su familia»; los sentimientos de culpa por tener estos pensamientos y estas emociones; un temor inmenso por la vida, la integridad física y mental del desaparecido; el miedo a que ya haya muerto y no volverlo a ver nunca más.

La desaparición instala una situación de pérdida del ser querido, de un duelo que no empieza por la muerte, que se ignora y se teme, sino por la ausencia, causada por una separación traumática, contra la voluntad del sujeto. La negación de toda responsabilidad por parte de las autoridades coloca al familiar en un dilema psicológico y ético. Se trata del dilema entre experimentar su pérdida como una separación traumática prolongada, pero definida como transitoria, o decidir que la persona ha muerto y que la pérdida es definitiva y absoluta, aunque nadie se haga responsable de su muerte.

Este dilema hace que este proceso de duelo sea caracterizado como un duelo anormal, como un duelo imposible, como un duelo especial o como un duelo traumático.

La situación se inicia con la desaparición de una persona, sin que se tenga noción de su paradero. Las autoridades niegan toda participación en el hecho y declaran públicamente que la persona no existe o que la ausencia es resultado de una decisión del ausente, a pesar de lo que denuncia su familia, desmintiendo la experiencia de esta. La búsqueda infructuosa y conflictiva durante años y décadas genera un modo de duelo por la separación de una persona querida que se supone viva, pero que está imposibilitada de toda reciprocidad. Es un ausente presente que se pierde de nuevo cada día que pasa, sin que se sepa dónde está y sin que pueda clausurarse la memoria anclada en las lealtades y el vínculo. La reacción del familiar es siempre apostar por la vida y, en consecuencia, le es imposible hacer el duelo por la pérdida de ese ser querido, aunque la prolongada separación haga sospechar, cada día que pasa con mayor fuerza, la probabilidad de su muerte. La decisión de imaginar al ausente vivo o asumir que está muerto parece depender de sus familiares, en tanto la desaparición se ha constituido en un hecho privado, al desligarse las autoridades de toda responsabilidad. La imposibilidad de tomar la decisión de pensarlo muerto y hacer un proceso de duelo que permita asumir su muerte, aunque a nadie le conste que efectivamente está muerto, se funda precisamente en el vínculo con la o el desaparecido y son precisamente esos vínculos y lealtades los que modulan el proceso emocional.

El proceso de duelo se altera desde el momento de la desaparición y la ausencia se constituye como una pérdida cotidiana que se prolonga en el tiempo, no solamente por el número de meses o años transcurridos, sino por la duración de otros efectos asociados: problemas patrimoniales, económicos, conflictos intrafamiliares y otros, los cuales reducen las posibilidades y los recursos emocionales de las personas para enfrentar esta pérdida. Además, la posibilidad del duelo se ve alterada e interferida cada vez que las autoridades agreden a los familiares construyendo versiones falsas sobre la desaparición de los suyos, cuando las autoridades mienten a los tribunales acerca de la detención de personas y desmienten su responsabilidad en la desaparición y el exterminio. La mayor parte de esas mentiras fueron descubiertas en los procesos judiciales y se produjo la verdad tantas veces buscada y anhelada, verdad que, esta vez, daba a conocer a los responsables. La imposibilidad progresiva de vivir la ausencia como transitoria y reversible, sospechando y temiendo su muerte, mantiene la imposibilidad de hacer el duelo, pues la persona se resiste a aceptar privadamente la muerte de su familiar sin que ninguna autoridad lo establezca como un hecho efectivamente sucedido. Esta necesidad es igualmente importante cuando se produce el hallazgo de sus restos y estos dan cuenta de una muerte violenta. En ambos casos, se hace psicológicamente indispensable para el familiar que, en la instancia judicial, se esclarezca lo sucedido, lo cual permite conocer

el destino final de la persona y a los responsables del crimen. Desde la observación clínica y la atención psicoterapéutica de personas y familias que tuvieron uno o más miembros víctimas de desaparición forzada, es posible afirmar que la desaparición tiene efectos traumáticos sobre niños y adultos. El trauma psicológico se manifiesta como alteraciones profundas a nivel biológico, emocional, cognitivo y relacional que afectan de distintas maneras a cada persona, dependiendo de muchos factores: desde su edad y experiencia, hasta sus convicciones personales morales, religiosas y políticas, desde sus soportes afectivos o su soledad y aislamiento (véase Gómez, 2013; Castillo, 2013).

REFLEXIONES FINALES

La ejecución política con resultado de muerte, informada a la familia, es vivida como una ausencia y una pérdida *irreversible*, se experimenta lo inesperado como arbitrariedad, como injusticia ante el carácter definitivo de los hechos. En muchos casos, fue precedida por la desaparición que conmina moralmente a la búsqueda, pero las actuaciones y respuestas del Estado devuelven el problema al familiar. De esta manera, el carácter moral y afectivo del vínculo con la o el desaparecido, así como su rol dentro de la familia (padre, madre, pareja, hija o hijo, hermano o hermana), son elementos constitutivos de la experiencia traumática secuencial descrita. Se produce un daño psicológico específico, que se origina y se mantiene precisamente por el vínculo que se tiene con la persona y la imposibilidad de conocer su paradero y destino final, por la imposibilidad de cerrar la historia. Ha sido frecuente que el hallazgo de cuerpos y el inicio de su identificación y reconocimiento sea un desencadenante muy potente de sufrimientos, angustias y tristezas en las familias: podría tratarse de su familiar. Esta constatación permite verificar que lo que ocurre en la realidad social y política tiene la capacidad de movilizar y alterar el mundo interno y relacional de los familiares y sobrevivientes, subrayando el doble carácter político y subjetivo de esta situación. El impacto, en las familias, de la desaparición forzada de uno de sus miembros constituye, en casi todos los casos, un trauma psicológico específico que afecta las vidas de las personas y las familias de manera diferenciada. Un aspecto esencial es el sentimiento de vacío, ausencia y pérdida sostenido en el tiempo y que no puede cerrar porque depende inevitablemente del pronunciamiento de las autoridades sobre el destino final de los desaparecidos. Es decir, los procesos de duelo por la desaparición de un ser querido están psicológica y moralmente interferidos e impedidos por muchos factores. Entre ellos, se encuentran la falta de desenlace público; la falta de reconocimiento de la existencia y de la desaparición de la persona por motivos políticos; la prolongación por décadas de los procesos judiciales que podrían establecer su muerte, su destino final y su paradero; los obstáculos para que los familiares puedan enterrar sus restos. La desaparición de los cuerpos

en los ríos, en el mar o los volcanes, o su destrucción por el fuego o la dinamita, con el propósito de borrar las huellas del crimen, han agregado dificultades adicionales a la constatación de la muerte. Otro elemento casi insuperable ha sido la imposibilidad de identificar todos los restos encontrados en fosas comunes o entierros clandestinos, a lo que hay que añadir la complejidad de las identificaciones erróneas.

Es precisamente a partir de estas observaciones que se hace indispensable volver a pensar sobre las condiciones de reparación (y sus posibilidades efectivas) para los familiares de las víctimas, quienes han vivido por décadas bajo la tensión de ese pasado de muerte con su fuerte potencial destructivo sobre todos sus afectos y esperanzas. El riesgo permanente ha sido destruirse bajo el dolor o resistir para vivir y amar, trabajar y disfrutar en el presente y el futuro. Es preciso diferenciar lo que ha muerto en cada persona en este largo proceso, lo que se ha perdido y destruido, y rescatar lo que sostiene y permite vivir. Ello implica poder mirar y mirarse desde otro lugar, mirar la propia vida y el pasado político, social y personal, y entender y asumir los dilemas y pérdidas de este largo proceso. La posibilidad de «rehacer la vida» implica asumir la dimensión irreparable de la pérdida de ese ser amado. No obstante, es indispensable ir más allá de la dimensión privada, porque es una pérdida que se produce en un contexto político que afecta a los familiares y a la sociedad. Reconocer ambas dimensiones posibilita «volver a vivir» y contribuir a la construcción de una convivencia democrática sobre la base del reconocimiento de lo ocurrido y de la justa reparación de las víctimas, pero también requiere la condena del crimen y de los responsables, así como el rechazo moral y político de la violación de los derechos humanos como recurso del poder, para asegurar que estos hechos no se repitan.

BIBLIOGRAFÍA

- Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (1979). *Primer Encuentro de Familiares de Detenidos Desaparecidos, 25-27 de julio*. Fundación de Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad. http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4cc4b8256ca97_24102010_750pm.pdf
- Agüero, Ignacio & Fernando Villagrán (2008). *El diario de Agustín* [documental]. Santiago de Chile: Ignacio Agüero & Asociado-Amazonía Films.
- Arzobispado de Santiago (1973-1976). *Memorias para construir la Paz (cronología)*. Santiago de Chile: Fundación Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad. <http://www.archivovicaria.cl/archivos/1973-1976.pdf>
- Arzobispado de Santiago (1978). *La huelga de hambre por los detenidos desaparecidos. Alcances morales* (archivo digital). Santiago de Chile: Fundación Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad. http://www.archivovicaria.cl/listado.php?pageNum_documento=18&totalRows_documento=1131&id_tipo=RG9jdW1lbnRvcw==

- Brinkamann, Beatriz & Carlos Madariaga (2006). *Del cuerpo y sus sucesivas muertes: identidad y retraumatización. Particularidades del proceso de exhumaciones vivido en Chile*. Santiago de Chile: Centro de Salud Mental y Derechos Humanos (CINTRAS).
- Bustamante, Javiera & Stephan Ruderer (2009). *Patio 29. Tras la Cruz de fierro*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Castillo, María Isabel (2013). *El (im)posible proceso de duelo. Familiares de detenidos desaparecidos: violencia política, trauma y memoria*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Centro de Derechos Humanos (2009). *Informe anual sobre derechos humanos en Chile*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1984). *Informe anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 1983-1984*. <http://www.cidh.oas.org/annualrep/83.84sp/indice.htm>
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (1996). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Segunda edición. 2 volúmenes, 3 tomos. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación.
- Comisión Valech (2011). *Informe de la Comisión Presidencial Asesora para la Calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura*. <http://www.indh.cl/wp-content/uploads/2011/10/Informe2011.pdf>
- Comité de Derechos Humanos y Ciudadanos (2005). *Ocho arquitectos en la memoria*. Santiago de Chile: Fundación Espacio y Desarrollo. Colegio de Arquitectos de Chile.
- Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (1979a). *Informe del experto sobre la cuestión de la suerte de las personas desaparecidas o cuyo paradero se desconoce en Chile (A/34/583/Add.1)*. Ginebra: ONU.
- Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (1979b). *Suplemento 6 (E/1979/36)*. Ginebra: ONU.
- Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación (1996). *Informe sobre calificación de víctimas de violaciones de derechos humanos y de violencia política*. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación.
- Cuevas, Jacmel (2006). Informe de Universidad de Granada sobre Patio 29. Errores en identificación fueron confirmados por expertos externos a Glasgow. *El Mostrador*, 27 de abril. http://www.archivochile.com/Portada/8_ddhh/25_port_ddhh.pdf
- Dalla Porta, María Teresa y otros (2014). *Memoria y archivo oral: hijos e hijas de detenidos desaparecidos*. Santiago de Chile: Fundación PIDEE.
- Ebert, Roger (1982). Missing. *Chicago Sun-Times*, 1° de enero. <http://www.rogerebert.com/reviews/missing-1982>

- Emol* (2010). Identifican restos de 13 detenidos desaparecidos del caso «Hornos de Lonquén». *Emol*, 18 de febrero. <http://www.emol.com/noticias/nacional/2010/02/18/399336/identifican-restos-de-13-detenidos-desaparecidos-del-caso-hornos-de-lonquen.html>
- Escalante, Jorge y otros (2013). *Los crímenes que estremecieron a Chile. Las memorias de La Nación para no olvidar*. Santiago de Chile: Ceibo.
- Fernández, Sergio (1978). Discurso de Sergio Fernández, ministro del Interior de Pinochet, transmitido por la cadena nacional de radio y televisión el 15 de junio de 1978. *Archivo Chile* [sitio web del Centro de Estudios Miguel Enríquez]. http://www.archivochile.com/Partidos_burguesia/udi/de/PBdeudi0002.pdf
- García, Mireya (2002). *Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de Chile*. Santiago de Chile: AFDD.
- Gómez, Elena (2013). *Trauma relacional temprano. Hijos de personas afectadas por traumatización de origen político*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- González, Mónica (2008). El rol de los medios en la Operación Colombo. *Reportajes de investigación*, 29 de mayo. Santiago de Chile: Centro de Investigación Periodística. <http://ciperchile.cl/2008/05/29/el-rol-de-los-medios-en-la-operacion-colombo/>
- La Nación* (2014). DDHH: procesan a 9 ex militares por el caso «retiro de televisores», 29 de enero. <http://www.lanacion.cl/noticias/pais/ddhh/ddhh-procesan-a-9-ex-militares-por-el-caso-retiro-de-televisores/2014-01-29/135424.html>
- Lagarigue, María de la Luz & Hugo Villela (eds.) (1987). *Memorias contra el olvido*. Santiago de Chile: Amerinda.
- Lira, Elizabeth (1984). Sobrevivir: los límites de la psicoterapia. En Elizabeth Lira y Eugenia Weinstein (eds.), *Psicoterapia y represión política* (pp. 95-115). México DF: Siglo XXI.
- Lira, Elizabeth (2011). Mujeres detenidas desaparecidas. Chile 1973-2010. En Julio Pinto (ed.), *Mujeres. Historias chilenas del siglo XX* (pp. 141-173). Santiago de Chile: LOM.
- Lira, Elizabeth & Brian Loveman (2005). *Políticas de reparación. Chile: 1990-2004*. Santiago de Chile: LOM-DIBAM-Universidad Alberto Hurtado.
- Lira, Elizabeth & Brian Loveman (comps.) (2006). *Los actos de la dictadura. Comisión Investigadora 1931*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-LOM-DIBAM.
- Lira, Elizabeth & Brian Loveman (2014). *Poder Judicial y conflictos políticos. Chile 1925-1958*. Santiago de Chile: LOM-Universidad Alberto Hurtado.
- Maggi, Adriana & Rosario Domínguez (1984). Reflexiones sobre psicoterapia a hijos de detenidos-desaparecidos. En Elizabeth Lira y Eugenia Weinstein (eds.), *Psicoterapia y represión política* (pp. 66-83). México DF: Siglo XXI.
- Matus, Alejandra (s/a). Lonquén: el fin del adjetivo «presunto». *Los casos de la vicaría*. <http://www.casosvicaria.cl/temporada-uno/lonquen-el-fin-del-adjetivo-presunto/>

- Orrego Standen, Paulina (2013). *Fotografía, historia y memoria. Presencia de una ausencia: la fotografía de los detenidos desaparecidos en cuatro momentos*. Tesis de magíster en Artes. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Pacheco, Máximo (1980). *Lonquén*. Segunda edición. Santiago de Chile: Comisión Chilena de Derechos Humanos-Aconcagua.
- Padilla Ballesteros, Elías (1995). *La memoria y el olvido: detenidos desaparecidos en Chile*. Santiago de Chile: Orígenes.
- Pérez Yoma, Edmundo (1999). Mesa de Diálogo sobre Derechos Humanos. Discurso en la constitución, 21 de agosto. *Archivo Chile*, sitio web del Centro de Estudios Miguel Enríquez. http://www.archivochile.com/Derechos_humanos/M_Dialogo/gob/hhddmdgob0009.pdf
- Programa de Derechos Humanos. Ministerio del Interior y Seguridad Pública (2014). *Balance 2014*. Gobierno de Chile. <http://www.ddhh.gov.cl/filesapp/balancedprensa.pdf>
- Rojas, Paz (2009). *La interminable ausencia: estudio médico, psicológico y político de la desaparición forzada de personas*. Santiago de Chile: LOM
- Senado (2000). *Sesión novena ordinaria. Informe sobre recopilación de antecedentes de personas detenidas-desaparecidas, 11 de julio*. República de Chile. <http://www.senado.cl/appsenado/index.php?mo=sesionessala&ac=getDocumento&teseid=15859&legiid=261>
- Sepúlveda Ruiz, Lucía (2005). *119 de nosotros*. Santiago de Chile: LOM.
- Servicio Médico Legal (2012). *Identifican víctimas halladas en Cuesta Barriga, 24 de julio*. Ministerio de Justicia. Gobierno de Chile. http://www.sml.cl/sml/index.php?option=com_content&view=article&id=241:sml-identifica-victimas-halladas-en-cuesta-barriga&catid=35:identificacion-y-ddhh&Itemid=222
- Torres, Verónica (2011). Proceso para rectificar identidad de víctimas. Patio 29: La doble tragedia de las familias obligadas a devolver sus muertos. *Reportajes de investigación*, 3 de agosto. Santiago de Chile: Centro de Investigación Periodística. <http://ciparchile.cl/2011/08/03/patio-29-la-doble-tragedia-de-las-familias-obligadas-a-devolver-sus-muertos/>
- UPI CHILE (2011). Patio 29: Ex presos políticos apoyan indemnización por identificaciones erróneas. *El Mostrador*, 8 de diciembre. <http://www.elmostrador.cl/ahora/2011/12/08/patio-29-ex-presos-politicos-apoyan-indemnizacion-por-identificaciones-erroneas/>
- Vega, María Eliana (2014). Primeros procesamientos por «Operación Retiro de Televisores» en Mulchén. *Resumen*, 30 de enero. <http://resumen.cl/2014/01/primeros-procesamientos-por-qoperacion-retiro-de-televisoresq-en-mulchen/>

FE Y VERDAD

DE LA INDOLENCIA A LA COMPASIÓN

Luis Fernando Crespo, Pontificia Universidad Católica del Perú

Quisiera empezar señalando que me impresionó y me llamó a reflexión la afirmación del doctor Salomón Lerner Febres en el Discurso de presentación del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) sobre el escándalo de la «indolencia» de quienes, habiendo podido actuar para impedir tanta tragedia y tanto dolor, no lo hicieron: «El informe que le entregamos expone, pues, un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura en gran escala, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humanitaria y no lo hicieron» (Lerner Febres, 2003). Un párrafo más abajo continúa diciendo que, para explicar «tanta muerte y sufrimiento [...] se necesita, como complemento, la complicidad, la anuencia o, al menos, la ceguera voluntaria de quienes tuvieron autoridad y, por tanto, facultades para evitarlos» (2003). Y refiriéndose a la clase política de ese tiempo, precisa lo siguiente: «hemos llegado al convencimiento de que ella [esa historia] no habría sido tan terrible sin la indiferencia, la pasividad o la simple incapacidad de quienes entonces ocuparon los más altos cargos públicos» (2003).

Con frecuencia había entendido la palabra «indolencia» simplemente como sinónimo de pasividad, falta de reacción y de iniciativa ante una situación. Lo que el doctor Lerner denunciaba —esa era su intención, ¡denunciar! y enrostrar— era la incapacidad de sentir dolor, de compartir el dolor de las víctimas que fueron torturadas, desaparecidas y abusadas en los años de la violencia, de tantos peruanos y peruanas, especialmente andinos, quechuahablantes, pobres e insignificantes, que fueron tratados como cosas, objetos desaparecidos, que ni siquiera habían sido echados en falta por la mayoría de los ciudadanos, salvo —claro está— por sus atemorizados e igualmente insignificantes familiares.

La «indolencia» era una expresión de la fractura moral de nuestra sociedad, de la quiebra del sentido de fraternidad y humanidad entre los peruanos, del sentirnos ajenos a su drama y a su dolor y del sentirlos lejanos de nuestra responsabilidad. Los responsables eran otros: los terroristas de un lado y las Fuerzas Armadas del otro. Los no directamente afectados podrían contentarse con mirar con horror las imágenes ofrecidas en los medios de comunicación, lamentar los inconvenientes

de los apagones y tener que aceptar por temor algunas restricciones de movimiento. Aun pasado el tiempo, esa actitud parece haber echado raíces. El mismo Salomón Lerner lo reitera en un reciente artículo: «La indiferencia ante la muerte de los pobres, de los excluidos de siempre fue —lo es todavía— una de las grandes derrotas morales que nos infligió la violencia armada» (Lerner Febres, 2015).

La «indolencia» es manifestación de una conciencia y de una actitud moral insolidaria, egoísta, en el fondo infraterna e inhumana. La denuncia de «indolencia» constituía, a la vez, un reclamo y un llamado apremiante a una nueva actitud humana de *compasión*, entendida en su sentido prístino, no tanto de lástima, sino de «com-pasión», compartir y hacer propio el sentimiento —de alegría o de sufrimiento— que afecta a los otros. En lo que nos ocupa, se trata más de compartir el dolor, la pasión, el sufrimiento y humillación de los otros; incluso de los «muy otros», personalmente desconocidos, lejanos y olvidados, pero al fin y al cabo seres humanos, peruanos, hermanos nuestros. Compartir su dolor y, de alguna manera, hacerse cargo de su situación. La compasión auténtica implica algo más que un sentimiento: se trata de asumir una causa que reivindique la dignidad y el reconocimiento de la persona maltratada, reclama el restablecimiento de la justicia violentada.

Desde una perspectiva humana y teológica, la denuncia de la indolencia me remitió al tema bíblico de la compasión, como rasgo que especifica, en primer lugar, la actitud de Dios ante el sufrimiento humano y, consecuentemente, la actitud de la persona que se reconoce creyente. Desde esa perspectiva quiero ofrecer algunas consideraciones.

La actitud compasiva, con frecuencia entendida como sentimiento de lástima, había quedado como disminuida y devaluada, un sentimiento subjetivo y poco eficaz. Una relectura de los textos bíblicos desde experiencias y compromisos más solidarios y atentos a las causas del sufrimiento injustamente infligido a los más débiles ha permitido redescubrir la hondura y alcance de la compasión de Dios. Y, a su vez, esta referencia al Dios compasivo demanda de la persona creyente una solidaridad más lúcida y efectiva.

1. LA COMPASIÓN LIBERADORA DEL DIOS BÍBLICO

Un primer acercamiento lo descubrimos en los albores de la fe bíblica en Dios. El texto de *Éxodo* 3, 7-12 nos presenta la compasión de Dios de forma muy humana y desgarrada: «he visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos [...] el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen». Con lenguaje humano y apasionado, se revela un Dios cercano, atento y conmovido ante el sufrimiento de un pueblo oprimido y maltratado. En los capítulos anteriores

se había descrito el oprobio de esa situación de esclavitud y propósito de exterminio. Las expresiones del relato muestran una mirada atenta y aguda de Dios, quien percibe que si hay opresión y sufrimiento es porque hay quien oprime y hace sufrir. No se queda en una simple percepción, denuncia y toma posición ante la situación concreta en favor del pueblo oprimido. Su compasión no se queda en sentimiento, se compromete en una acción que termine y transforme esa situación: «He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel». La situación de esclavitud y opresión es percibida por la mirada compasiva de Dios como inaceptable, debe cambiar radicalmente. La verdadera compasión no agota su alcance en mera actitud contemplativa, ni siquiera en la denuncia, por otra parte sin duda necesaria; reclama una acción solidaria y liberadora.

El versículo 10 presenta un cambio de perspectiva un tanto sorprendente: «Ahora, pues, ve: yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto». Dios, que había anunciado que iba a liberar personalmente a su pueblo, compromete a Moisés para que realice tal empresa. Dios no sustituye —en realidad no puede sustituir— la libertad y la responsabilidad histórica de los seres humanos. Es vano esperar directamente de Dios la solución de nuestros problemas e injusticias. Es nuestra tarea y responsabilidad. En ese sentido, hay que replantear muchas expresiones de piedad —¿qué es lo que hemos de pedir a Dios?— y también algunas de las críticas que han visto en Dios un rival del ser humano.

Ante la respuesta asustada y elusiva de Moisés, Dios precisa su papel: «Yo estaré contigo». Y ¿qué importante es en la vida saber con quién contamos a nuestro lado como aliento y respaldo! Pero no le dice «lo haré en vez de ti». Dios constituye al ser humano en sujeto y protagonista de su propia historia. La fe impulsa, motiva, orienta, reclama, sacude nuestra tendencia a desentendernos, nuestra indolencia; y alienta, acompaña, da fuerza para hacer de nuestra debilidad fortaleza en la búsqueda de una humanidad más justa, fraterna y humana. La fe en el Dios que ama, es compasivo y liberador se realiza en la solidaridad efectiva y en el compromiso, acto de amor y compasión, que libera y humaniza.

La continuación de las palabras de Dios a Moisés acentúa aún más nuestra sorpresa y afina el sentido de la fe: «y esta será la señal de que yo te envío: cuando hayas sacado al pueblo de Egipto ustedes darán culto a Dios en este monte». Uno, acostumbrado a las pruebas de la existencia de Dios, esperaba otro tipo de «señal», una señal previa, contundente. La fe en Dios no se impone, a Dios se lo descubre, experimenta, en su presencia generalmente discreta en la vida y en los acontecimientos; se lo reconoce en la acción coherente y en la acción de gracias. La reflexión, el momento de la teología, «inteligencia de la fe», viene después.

La experiencia del éxodo, y el texto que lo recoge, resultó paradigmática en el desarrollo de la fe y de la ética bíblica. En las motivaciones del «decalogo» se repiten con insistencia expresiones como «Yo soy Yahvé, tu Dios que te he sacado del país de Egipto, del lugar de la esclavitud» (*Éxodo* 20, 2). Esto puede observarse, especialmente, en las normas de conducta que afectan a los más débiles e indefensos: «no oprimas al forastero; ya saben lo que es ser forastero, porque forasteros fueron ustedes en el país de Egipto» (*Éxodo*, 23, 9). «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol, porque con él se abriga [...] Clamará a mí y yo lo escucharé, porque soy compasivo» (*Éxodo*, 22, 25-26).

La compasión y la misericordia de Dios en los profetas, y también en los salmos, aparecen como rasgos fundamentales de Dios, junto a su reclamo de justicia para con los pobres. Se insiste mucho en ellos, quizás por la dificultad de ser asimilados en la religiosidad cotidiana más proclive a reconocer la omnipotencia de Dios, el temor a su juicio y el culto sacrificial que lo aplaque ante el pecado. Son conmovedoras las expresiones de Oseas para presentar el amor y la ternura de Dios como las de un padre para con su hijo pequeño: «Yo enseñé a caminar a Efraín tomándolo por los brazos [...] yo era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer» (*Oseas*, 11, 3-4). Y las de Isaías, que compara la ternura de Dios con la de una madre para con su hijo: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas llegaran a olvidar, yo no te olvido» (*Isaías*, 49, 15).

Sin embargo, ese amor y ternura de Dios no se podían acoger sin descubrir la exigencia de respeto al derecho y a la vida de los más débiles, igualmente amados y queridos por Dios, y objeto preferente de su preocupación. Los profetas vinculan «conocimiento de Dios» —en el sentido fuerte de «conocer» en la Biblia— y práctica de la justicia. Jeremías, dirigiéndose al rey Joaquín, lo recrimina ásperamente: «Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho, se sirve de balde de su prójimo y su trabajo no le paga [...] Tu padre, ¿no comía y bebía? Pero practicaba justicia y equidad [...] hacía justicia a la causa del cuitado y del pobre. [...] ¿No es eso conocerme?» (*Jeremías*, 22, 13-16).

Lo contrario de «conocer a Dios» no es solo ser agente de iniquidad e injusticia, sino el no compartir la pasión de Dios por los que sufren; es la «indolencia» de quienes están sumergidos en el disfrute de su bienestar como en una coraza que les impide percibir y ser sensibles ante el sufrimiento, el dolor y la desesperación de las víctimas de tantos desastres, violencias e injusticias. El profeta Amós, un profeta campesino escandalizado por el lujo y la superficialidad de los sectores acomodados de la ciudad, en tono patético y amenazante clama:

¿Ay de los que se sienten seguros en Sión y de los que confían en la montaña de Samaría, los notables de la capital de las naciones [...] ustedes los que tratan

de alejar el día funesto y acercan un estado de violencia!, los que se acuestan en camas de marfil, arrellenados en sus lechos, los que comen corderos del rebaño [...], los que canturrean al son del arpa [...] los que beben vino en anchas copas y se ungen con los mejores perfumes, pero no se afligen por el desastre de José (*Amós*, 6, 1-7).

Una descripción que bien puede acercarse a nuestra realidad de desigualdades hirientes entre quienes viven en el lujo y en el despilfarro y quienes carecen de lo más elemental para subsistir. Al celebrarse un año más de la entrega del informe de la CVR, su presidente escribía lo siguiente: «La vida de los pobres sigue valiendo muy poco para quienes tienen poder» (Lerner Febres, 2014).

La fe en el Dios apasionado por la vida de los pobres nunca ha podido separarse de la compasión, del compartir y del hacerse cargo del sufrimiento y de las causas históricas que lo originan. La pobreza y el dolor que ella genera no son una fatalidad, constituyen una violencia y una violación de derechos elementales humanos, causadas por el egoísmo y el desinterés de otros humanos. La «indolencia» ante tan grande sufrimiento denota una actitud de inhumanidad y, para quienes se dicen creyentes, una negación práctica de la fe que afirman.

2. LA COMPASIÓN DE JESÚS Y SU INDIGNACIÓN ANTE LA INDOLENCIA

La teología actual presta una atención especial a la auténtica dimensión humana de Jesús, no en oposición a la confesión de su condición de Hijo de Dios, sino más bien como el acceso al misterio de su persona y de su singular relación con el Padre. Ante la demanda de uno de sus discípulos que reclama que Jesús les dé a conocer al Padre, Jesús responde «quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (*Juan*, 14, 9). Un riesgo permanente en la religiosidad cristiana ha sido la de divinizar a Jesús de tal manera que se disipe su verdadera condición humana. Curiosamente, la primera herejía cristiana consistió en negar la «carne» de Jesús. Los Concilios de los siglos IV y V, para presentar adecuadamente el misterio de Jesús, hubieron de establecer no solo el «verdadero Dios», sino igualmente el «verdadero hombre».

En el acercamiento a lo humano e histórico de Jesús, Hugo Echegaray planteaba el concepto de «práctica de Jesús», enmarcándolo en su contexto histórico, para una mejor comprensión de su mensaje y de su persona. En esa «práctica», que abarca palabras, acciones y estilo de vida, nos encontramos reiteradamente con su actitud de compasión. Los verbos griegos que se emplean y que traducimos por compasión son los siguientes: «σπλαγχνίζομαι» (*splanchnizomai*), sentir compasión, conmoción de las entrañas, y «ἐλεέω» (*eleeo*) tener compasión, piedad, misericordia. Ante el dolor de una madre viuda por la pérdida de su hijo único, se afirma que «[a]l verla, el Señor tuvo compasión [se conmovió entrañablemente] de ella y le dijo: “No llores”

[...] y él se lo dio a su madre» (*Lucas*, 7, 11-15). Pero también ante la situación del pueblo aplastado y desalentado por la ocupación y despojo por parte del Imperio Romano que ocupaba la región se indica lo siguiente: «al ver a la muchedumbre, sintió compasión [se conmovió] de ella, porque estaban vejados y abatidos como ovejas que no tienen pastor» (*Mateo*, 9, 36). La misma expresión se repite al ver al pueblo, el cual lo ha seguido y escuchado largamente, en el desierto y con hambre: «sintió compasión de ellos [...] se puso a enseñarles muchas cosas [...] les contestó: “denles de comer”» (*Marcos*, 6, 34-44).

El sentimiento de compasión que descubrimos en Jesús y que propone a los discípulos como clave de comportamiento en la parábola del samaritano bueno no se queda en el sentimiento, reclama concreciones efectivas de solidaridad que respondan con inteligencia y eficacia a la necesidad de las personas en situación de maltrato y despojo. La parábola responde a la pregunta del escriba «¿quién es mi prójimo?». Pregunta tramposa, supone que hay personas que no son prójimo a amar y atender. Jesús contrapone la actitud de personas del mundo religioso, como el sacerdote y el levita, que, «al ver al hombre medio muerto, dio un rodeo», con la del samaritano: «al verle, tuvo compasión. Acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y le montó en su propia cabalgadura [...] ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de ladrones? Él dijo: “el que practicó la misericordia con él”» (*Lucas*, 10, 29-37). La parábola descalifica el comportamiento indolente, despectivo, insensible, el pasar de largo mirando para otro lado, ante la situación «mediomuerta» del desconocido. El prójimo no es el que está próximo a mí, más bien yo que me aproximo me hago prójimo del desconocido en necesidad. Frente a la indolencia, la compasión, el compromiso lúcido y eficaz para responder al despojado y maltratado. Hoy habría que hablar también, ante la masiva situación de pobreza y violación de derechos, de un amor al prójimo, organizado y político, de una «caridad política». Allá por los años del Concilio, el teólogo Padre Marie-Dominique Chenu planteó, en un célebre artículo titulado «Las masas humanas, mi prójimo», esta exigencia de dar un nuevo y más amplio horizonte al sentido del amor al prójimo.

La compasión de Jesús no fue un simple sentimiento de bondad. Tuvo mucho de provocación, de actitud libre frente a costumbres y tradiciones, incluso religiosas. Para Jesús, el amor de Dios no está encerrado en el cumplimiento de la Ley. En su tiempo, en nombre de la Ley y del «sábado», se justificaban comportamientos reñidos con la universalidad del amor de Dios y su preferencia por los insignificantes.

El *Evangelio de Marcos* (1, 40-45) nos ofrece un relato de curación de un leproso. Según las prescripciones de la Ley, debía considerárselo «impuro» y, por tanto, excluido del culto y de la convivencia. Lo curioso es que este leproso «se le acerca». Jesús lo acoge: «extendió su mano y lo tocó». Según la Ley, Jesús quedó impuro.

Doble transgresión: del leproso y de Jesús. Traducciones frecuentes de la Biblia anteponen como actitud de Jesús: «compadecido». Las nuevas ediciones de la Biblia de Jerusalén escriben «encolerizado». Buenas fuentes antiguas prefieren respaldar esta lectura. Pareciera que, como quizás nosotros hoy, algún copista encontró difícil ver a Jesús «encolerizado» y lo sustituyó por «compadecido». Personalmente me costó aceptar el cambio. Pero, finalmente, lo entendí: a Jesús debió «dolerle» e indignarle la situación de ese hombre, enfermo y excluido, social y religiosamente. Encolerizado por esa situación, realmente inhumana y contradictoria con la compasión de Dios, rompe y transgrede la Ley, lo toca y le pide: «vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que les sirva de testimonio» y seas reconocido y acogido en la comunidad. La reacción «encolerizada» de Jesús está más cerca y revela mejor la compasión liberadora de Dios.

La compasión solidaria con la persona sufriente y excluida suscita a la vez en Jesús indignación para con quienes se escudan en pretextos religiosos —sábado y sinagoga— para permanecer indiferente ante el sufrimiento y la posible curación por Jesús de un hombre tullido. Jesús lo coloca en medio y desafía: «¿Es lícito en sábado salvar una vida en vez de destruirla?» Pero ellos [luego sabremos que son los fariseos, estrictos cumplidores de la Ley] callaban. Entonces, mirándoles con ira, apenado por la dureza de su corazón, dice al hombre: “Extiende tu mano [...]” (*Marcos*, 3, 1-6). Una compleja reacción: ira y a la vez pena. No debiera esperarse de quienes se ufanan de ser seguidores de la Ley de Dios una actitud de desentendimiento —indolencia— frente al sufrimiento de los enfermos. Jesús es hombre creyente, de actitudes y sentimientos claros: si Dios es el «Abba», padre querido, «papá», que pone su preferencia en «el huérfano, la viuda y el extranjero», no se puede cerrar los oídos y el corazón ante el clamor silencioso de los maltratados por la vida. A Jesús, verdadero humano y hermano, le duele y le indigna la insensibilidad egoísta, cerrada, especialmente de los que se dicen creyentes. La situación se repite. Las curaciones en sábado y en la sinagoga —tiempo y lugar sagrados— son un signo de que, para Jesús y para su «Abba», antes que la religión, les interesa la vida o, dicho de otro modo, para el Dios de Jesús lo más importante es la vida humana, lo más sagrado es la vida, más aún si se trata de los más pequeños e indefensos. En otra oportunidad, cuando un sábado los discípulos arrancan espigas, ante la crítica de los mismos fariseos, había sentenciado que «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (*Marcos*, 2, 27). La enfermedad y el hambre o, en positivo, la salud y la satisfacción de las necesidades básicas humanas no son solo derechos humanos, son derechos de Dios, como lo expresó bien Hugo Echegaray.

Si queremos una expresión definitiva del rechazo de Jesús a la insensibilidad e indolencia ante el sufrimiento de los pobres y desdichados, la encontramos en la dramática

parábola del Juicio Final en el capítulo 25 del *Evangelio de Mateo*. «Tuve hambre, tuve sed, era extranjero, estuve desnudo, enfermo o encarcelado [...] y no me dieron de comer, de beber, no me acogieron, no me vistieron, no me visitaron». No es que me hicieron daño, me hicieron mal, no... es que ¡no hicieron nada! La contraposición entre las dos partes de la parábola no se encuentra entre los que hicieron bien y los que obraron mal, sino entre los que, ante las mismas situaciones de necesidad y sufrimiento, hicieron y los que no hicieron, los indolentes e insensibles. La sentencia de Jesús es tremendamente descalificadora ante dicha conducta como actitud humana y como comportamiento religioso. Por otra parte, y muy importante para los creyentes, Jesús deja en claro su identificación personal «con cualquiera de estos hermanos míos más pequeños»: los que pasan hambre, sed, están desnudos, enfermos o presos. Cómo se asume la causa de la vida de los pobres es el criterio, el gran criterio teológico, para juzgar cómo somos humanos y si realmente estamos cerca de Dios.

3. DE LA INDOLENCIA A LA COMPASIÓN

Si bien mi reflexión ha corrido naturalmente por el camino de la teología, he tenido la convicción de moverme en un ámbito profundamente humano. La indolencia, el mirar para otro lado, la distancia y la abstención del juicio y de la acción ante el sufrimiento, ante la violación flagrante y sistemática de derechos, más aun cuando esto es causado y perpetrado por decisiones y actores humanos, equivale a una renuncia a la condición humana. La solidaridad, antes que ser una virtud consciente y libremente asumida, es como un dato objetivo, ontológico. El mero hecho de ser humano me constituye hermano y solidario y, por tanto, crítico y responsable de lo que acontece a los otros seres humanos. No quiero decir que esto surja necesariamente de manera espontánea. Estamos sometidos a complejos condicionamientos sociales y culturales, modelos de éxito y bienestar, que tienden a separar individuo y comunidad, realización personal y responsabilidad solidaria y política.

En una emotiva homilía a los pocos meses de asumir su ministerio de Obispo de Roma, el Papa Francisco en Lampedusa, donde habían perecido ahogados cientos de africanos, clamaba y denunciaba que en la sociedad moderna estamos tan centrados en nuestros problemas individuales que hemos perdido la capacidad humana de dolernos y de llorar ante la desgracia de los más pobres:

«¿Quién de nosotros ha llorado por este hecho y por hechos como este?». ¿Quién ha llorado por la muerte de estos hermanos y hermanas? ¿Quién ha llorado por esas personas que iban en la barca? ¿Por las madres jóvenes que llevaban a sus hijos? ¿Por estos hombres que deseaban algo para mantener a sus propias familias? Somos una sociedad que ha olvidado la experiencia de llorar, de «sufrir con»: ¡la globalización de la indiferencia nos ha quitado la capacidad de llorar! [...] pidamos

al Señor la gracia de llorar por nuestra indiferencia, de llorar por la crueldad que hay en el mundo, en nosotros, también en aquellos que en el anonimato toman decisiones socio-económicas que hacen posibles dramas como este. «¿Quién ha llorado?». ¿Quién ha llorado hoy en el mundo?

El objetivo del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación no era el de quedarse en un objetivo informe sobre lo ocurrido. Creo que aspiraba a más: hacernos descubrir y enrostrar un juicio ético formulado como «vergüenza» para platearnos como nación una manera nueva de reconocernos, aceptarnos y convivir juntos. Era necesario conocer y asumir la «verdad» de lo que pasó con toda su crudeza y su dolor. Tampoco era suficiente quedarnos allí. Algunos recibieron con sospecha el añadido «y Reconciliación». Falta de perspectiva. No bastaba mirar el pasado, había que construir el futuro. Y este requería novedad, confianza y reconciliación. Los dos aspectos, verdad y reconciliación, se necesitan y condicionan. Solo así podíamos mirar con ojos purificados el futuro de nuestro pueblo, de unos hermanos reconciliados. No sería posible una verdadera «reconciliación» sin reconocimiento de la «verdad». Solo siendo «verdaderos» podremos volver a encontrarnos, mirarnos sin recelos, imaginar el futuro y caminar juntos, «reconciliados».

La compasión —opuesta a la indolencia— es expresión de amor, el verbo hebreo para decirlo deriva de «entrañas»; un sinónimo, «misericordia», deriva de «corazón». La compasión, que es una manera amorosa, conmovida, de acercarnos a los otros, a su realidad, puede cualificar y hacer más lúcida y cercana nuestra mirada y nuestro juicio. Siempre me llamó la atención lo que el sabio Rey Salomón, al iniciar su reinado, le pide a Dios, quien le había sugerido que le pidiera lo que necesitara. «Concede, pues, a tu siervo un corazón para entender y para hacer justicia a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal. Ciertamente, ¿quién podrá hacer justicia a este pueblo tan grande?» (*1 Reyes*, 3, 9). Corazón y rectitud, compasión y sentido ético para una sabia conducta política.

Acercamiento con corazón para entender, comprender la tragedia y sus causas. La dura realidad de las víctimas necesitaba ser abordada con ojos compasivos. Siendo muchas, e importando la exactitud de cuántas habían sido, se requería capacidad de asombro, de indignación, de respeto y de ternura ante cada relato y cada desgracia, ante el dolor de cada persona. Es una lección que no hemos de olvidar hoy al acercarnos para analizar la realidad. Es importante la estadística y las cantidades, es igual o más importante la actitud fraterna respetuosa y compasiva.

La compasión es importante también a la hora del enjuiciamiento ético. La lucidez y la contundencia de la descalificación y del rechazo no deben olvidar que se trata también de seres humanos y hermanos. Eso ayudará a purificar y controlar la espontánea reacción de venganza para convertirla en razonable exigencia de justicia,

que abra el camino hacia una reconciliación entendida como «el restablecimiento y la refundación de vínculos fundamentales entre los peruanos» (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, tomo 1, p. 36). Salomón Lerner lo comentaba en un artículo hace poco más de un año: «Como se apreciará, la reconciliación se ofreció como un horizonte y por tanto exigía —y aún lo hace— una marcha permanente en la que hemos de avanzar lo más posible con la conciencia de que no llegaremos de modo perfecto a la utopía de una sociedad totalmente presidida por la justicia y en la que sea realidad la plenitud de la vida buena» (2013).

Finalmente, la compasión —como decíamos a propósito del samaritano: lúcida, eficaz y organizada— debería acompañar nuestra búsqueda apasionada y lúcida de una sociedad de verdad, fraterna y reconciliada, donde cuenten en primer lugar los derechos de los pobres, de las víctimas, de los olvidados. Y, con gran urgencia, son necesarias las «reparaciones», tan postergadas y lentas. La atención preferente y urgente a las condiciones de vida de los pobres, víctimas de un sistema económico que antepone la ganancia de unos pocos muy poderosos, viene urgida por las palabras del Papa Francisco: «No deben quedar ni caben explicaciones que debiliten este mensaje tan claro [...] Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos» (2013, p. 48).

No quisiera terminar esta contribución sin agradecer a Salomón Lerner Febres su testimonio y sapiencia en sus años de rectorado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, expresado particularmente en inolvidables discursos de Inauguración del Año Académico, así como su tarea de coordinación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, cuyo informe debe seguir siendo inspiración y tarea para la actual y las próximas generaciones en el Perú.

BIBLIOGRAFÍA

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Lerner Febres, Salomón (2003). *Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima, 28 de agosto. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/discurso01.php>
- Lerner Febres, Salomón (2013). CVR y la reconciliación. *La República*, 29 de noviembre.
- Lerner Febres, Salomón (2014). CVR. Por una memoria que nos libere. *La República*, 29 de agosto.
- Lerner Febres, Salomón (2015). CNDDHH: 30 años. *La República*, 30 de enero.
- Papa Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Madrid: Palabra.

LA JUSTICIA EN LA ESCRITURA

Felipe Zegarra, Pontificia Universidad Católica del Perú

*La justice est comme l'épanouissement de la charité,
son avènement triomphal*

George Bernanos

El inicio de mi relación con Salomón Lerner Febres coincide prácticamente con mi ingreso a la docencia en Estudios Generales Letras en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en 1967, pero dicha relación se fortaleció progresivamente desde que regresó con Rosemary al Perú. Tengo mucho que agradecerle, en especial su perseverante amabilidad, y la bonhomía que caracterizó su paso por el rectorado de la PUCP. Pero considero que, como todos en el Perú —más allá de si se tiene conciencia de ello—, tenemos algo más importante por lo cual le debemos una inmensa gratitud. Me refiero, claro, a la forma en que este académico asumió en el año 2001 la responsabilidad de liderar la Comisión de la Verdad y Reconciliación, así como el *Informe final* de la misma. Por ello, y por su condición de creyente en la línea de la tradición judeo-cristiana, creo oportuno dedicar algunos párrafos a repensar la noción bíblica de justicia.

En las líneas que siguen, postulo que la visión de la justicia que procede de la Biblia —aun en el caso de lectores no creyentes, pero sí interesados— supera ampliamente una perspectiva de mero restablecimiento de equilibrio. La concepción bíblica de la justicia impele a mirar a los otros seres humanos como personas —es decir, como seres a la vez dotados de individualidad y comunicabilidad— y como hermanas o hermanos. Nos mueve a considerar y tratar a los otros interesándonos abiertamente en ellos —superando la extendida indiferencia— y a reconocernos en medida creciente como responsables de ellas y ellos. En lugar de buscar un equilibrio teórico, esta noción de la justicia nos conduce a realizar «acciones afirmativas» que expresan una imprescindible «discriminación positiva».

Vale la pena tener en cuenta que la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) empieza con una afirmación que en las últimas décadas se hace cada vez más urgente, y cuyo fundamento (la racionalidad humana) y precisión (relación de fraternidad) merecen ser atendidas:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros (artículo 1).

A su vez, el dinamismo de la Escritura, o, en otros términos, el despliegue histórico de la revelación bíblica sobre la relación de los seres humanos entre sí y con Dios, lleva a un afinamiento y radicalización constante de las exigencias de la justicia.

En tal sentido, el acuerdo, aun entre quienes son creyentes solo nominales, en afirmar que el amor o caridad es el centro de la propuesta ética de Jesucristo omite con gran frecuencia la estrecha relación de superación (*Aufhebung*) entre el amor cristiano y la justicia. Pero, desde la perspectiva bíblica, es imposible hablar del amor que procede de Dios sin incluir la práctica continua de la justicia.

1. AGAPE

Comenzaré, quizás contra lo previsible, por referirme al amor cristiano. Este tiene muchísimas formas de manifestarse, que van desde el amor a las personas de la propia familia, donde la ternura no es incompatible con la firmeza, hasta el amor a los enemigos (*Mateo*, 5, 43-48), expresado en el respeto a aquel con quien se comparte la condición humana y, por lo mismo, en el esfuerzo por escuchar y comprender sus motivaciones. Pero no se trata de un amor puramente humano, sino del amor que procede *de* Dios. En los textos del Nuevo Testamento se lo denomina, en griego, *agape*. Pero, extrañamente, este término no aparece en diccionarios actuales de griego, donde sí aparecen el verbo y el adjetivo correspondientes. Un diccionario del griego bíblico da la razón: *primum occurrit in Septuaginta*, es decir, en la traducción de muchos libros del Antiguo Testamento que un grupo hizo unos 300 años antes de Jesucristo, a raíz de la ocupación de Israel por Alejandro Magno y sus sucesores. El vocablo hebreo así traducido de modo preferente habla del amor afectivo, tierno.

Pero sus numerosísimas menciones en el Nuevo Testamento se fueron sumando otras características, que resumiré.

Es, ya lo he dicho, un amor que procede de Dios. Es amor *de* Dios. Dios es su origen. Para los seres humanos, es el don, el regalo más profundo de Dios. Todos los textos del Segundo o Nuevo Testamento dan constancia de ello. Me permitiré abreviar, citando algunos textos de la primera carta de Juan:

El amor es de Dios [...] Aquel que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor (*1 Juan*, 4, 7-8 y 16).

No somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino que es Él quien nos ha amado y ha enviado a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados (*1 Juan*, 4, 10).

Amemos, porque Él nos ha amado primero (*1 Juan*, 4, 19).

No es posible olvidar, en este breve recuerdo, el elocuente himno al amor de Dios en *Romanos* 8, 31-39: «nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Jesucristo».

El que el *agape* sea *de* Dios o que provenga de Él se completa si se tiene en cuenta que es la actitud fundamental que corresponde a los seres humanos. Los textos de los evangelios sinópticos que establecen la primacía del amor no se limitan a hablar del amor *a* Dios y le añaden el amor *al* prójimo, conjugando dos textos distintos del Primer Testamento (*Deuteronomio*, 6, 5 y *Levítico*, 19, 18). Tal unificación se hace más fuerte de Marcos a Mateo y de Mateo a Lucas. Ella se expresa en la llamada parábola del samaritano (*Lucas*, 10, 25-37), la que —extrañamente para un lector inadvertido— no menciona a Dios.

Esa peculiaridad es más fuerte aun en los textos de Pablo, anteriores a los Evangelios. Apenas se habla en ellos del amor *a* Dios y se sintetiza la actitud cristiana en el amor *al* hermano. San Pablo llega a decir: «Un solo precepto contiene toda la Ley en su plenitud: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (*Gálatas*, 5, 14; texto muy semejante al de *Romanos*, 13, 8-10, algo posterior).

Y Juan, escrito a fines del siglo I, décadas después de Marcos, dice:

Si Dios nos ha amado tanto, nosotros debemos amarnos recíprocamente [...] Si nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor en nosotros llega a plenitud [...]. Si alguno dice «Yo amo a Dios» y detesta a su hermano, es un mentiroso¹: quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve (*1 Juan*, 4, 11-12 y 20).

Ciertamente, es imposible sostener que el Nuevo Testamento no diga nada sobre el amor *a* Dios, pues son numerosos los textos que invitan a vivirlo, como expresión máxima de veneración y, sobre todo, de gratitud. Pero sí queda claro en los diversos autores que este amor a Dios es inseparable del amor *al* hermano y, más todavía, que el amor a los semejantes es la *verificación* del amor a Dios, es decir, lo que «hace» y manifiesta su verdad.

¹ Vale decir, discípulo del Diablo, padre de la mentira.

Los textos hasta aquí citados destacan que *agape* es amor que procede de Dios, pero este tiene otras características que un análisis lingüístico y etimológico permiten ver. Es un amor *gratuito*²; es un amor *afectuoso*; a la vez, es un amor *proactivo*, como se enfatiza en la parábola mencionada, donde el verbo «hacer» es reiterativo y la actividad del samaritano es continua, y también en la escena del juicio final (*Mateo*, 25, 31-46); y es *universal*, porque incluye a los enemigos, como se dice en un texto magistral (*Mateo*, 5, 43-48).

2. LA JUSTICIA EN LA ESCRITURA: ACLARACIONES NECESARIAS

Para proseguir con el Segundo Testamento, es necesario señalar que muchos afirman que ha espiritualizado la noción de justicia. De hecho, quien más emplea este término y otros relacionados es Pablo, «hebreo hijo de Hebreos, en cuanto a la Ley, fariseo» (*Filipenses*, 3, 5), quien, sin embargo, se opone a la visión farisaica de la Ley. En efecto, Pablo tiene textos donde tal «espiritualización» no puede negarse, sin que ello pueda ser generalizado, pues hay otros textos en los que no hay huella de tal «espiritualización». En los Evangelios, el único que utiliza el término «justicia» es Mateo, en seis ocasiones (*Mateo*, 3, 15, con un sentido particular; y 5, 6 y 10-20; 6, 1 y 33; 23, 23-24), que en 25, 31-46 emplea el calificativo «justos» en dos ocasiones (versículos 37 y 46) y en un contexto en donde el actuar a favor del necesitado es primordial.

Más allá de la significación del término en cada texto, hay que tener en cuenta (1) la función clave de los dos versículos que, en las bienaventuranzas, impulsan a vivir la justicia (*Mateo*, 5, 6 y 10); (2) la relación de inclusión que existe entre las bienaventuranzas (5, 1-10) y la «parábola» del juicio (25, 31-46), textos que abren y cierran los discursos que organizan la parte central de este Evangelio: los discípulos de Jesús caracterizados en el inicio de los discursos (5, 1-10) son los mismos que al final de tales discursos aparecen brindando comida, bebida, alojamiento, vestido, cuidado y compañía a quienes precisan de ello (25, 31-46). Asimismo, hay que considerar (3) la asimilación de Reino y justicia en 6, 33, dos conceptos principalísimos en el Primer Testamento, a los que el Nuevo Testamento añadirá el *agape*, y, sobre todo, la persona de Jesús; (4) la orientación netamente proactiva de la ética cristiana y de su inspirador (*Marcos*, 7, 37: «todo lo ha hecho bien»); y, finalmente, (5) la identidad judía y creyente del propio Jesús, lector asiduo y conocedor del Primer Testamento, y de la particular importancia que allí tiene la justicia.

² No voy a referirme a su origen, pero la traducción latina *charitas* procede del griego *jaris*, «gracia», o, mejor, amor gratuito. Y de este término latino derivan otras palabras castellanas que evidencian la siguiente característica del *agape*: cariño, caricia y aun el afectivo «querer».

3. DIOS: JUSTO Y GENEROSO

Es sabido que el episodio del *Éxodo* tiene una importancia y centralidad indiscutible en la Biblia hebrea y, en general, en las Escrituras. A él se refiere la primera confesión de fe del Antiguo Testamento, conocida como «el pequeño credo histórico» (*Deuteronomio*, 26, 5-10), cuyo origen oral es largamente anterior a la versión escrita. En ese texto, así como en el fin del capítulo 2 (versículos 23-25) y en todo el capítulo 3 del libro del *Éxodo*, Dios —el Innombrable— responde al grito de reclamo del pueblo hebreo, evidenciando a la vez su solidaridad con los sufrimientos de este («y conoció», sin complemento alguno (2, 25), en el sentido de «hizo suyo») y su decisión de terminar con la opresión y el maltrato sufrido en Egipto por ese mismo pueblo. El término «justicia» no aparece en estos pasajes, pero su realidad es clave para entender el clamor judío y la respuesta de Dios, que a la vez está marcada por una profunda gratuidad.

Ya en el capítulo 3 se habla de una *Alianza* estrechamente vinculada al éxodo (versículos 11-12), y esa Alianza fue posteriormente sellada en el Sinaí (*Éxodo*, 19-24). Esta Alianza, constantemente mencionada en la Biblia hebrea, fue decidida por una iniciativa unilateral de Dios, pero es necesario tener en cuenta un par de características: (1) su formulación, que está inspirada en los pactos hititas; y (2) su doble ámbito, a la vez vertical y horizontal.

La Alianza del Sinaí se inspira, en efecto, en los pactos de los hititas, asimétricos, cuya iniciativa corresponde al rey que actúa con benevolencia; tal inspiración en un texto con rasgos indiscutiblemente jurídico-éticos se refleja en el «título» con que se inicia el Decálogo, «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud» (*Éxodo*, 20, 2)³, y que es la base de las normas que regulan la Alianza. Tales normas, por otra parte, se refieren inicialmente al respeto debido a Yahvé (20, 3-11) y al que deben observar entre sí los israelitas (20, 12-17).

Pero este sentido originalmente forense, gracias a la «condescendencia divina», es decir, a la pedagogía de Dios que se adaptó a las varias disponibilidades históricas de la humanidad, se fue abriendo a una relación más íntima, de amor: «Yo seré tu Dios, tú serás mi Pueblo» (19, 5-7, entre otros). Para la Biblia hebrea, Dios es justo, y la Alianza con Él —y entre sus aliados— se rige por la justicia, en el sentido «forense» del término, pero va más allá de tal sentido. Dios es, efectivamente, justo juez, pero no en el sentido de rigor y ausencia de compasión con que generalmente se interpreta esta condición, y que con límites ocurre en textos más antiguos, donde el justo está rodeado de gentiles, enemigos y «agentes de iniquidad». Dios es justo juez (1) ya que de Él procede el don de la justicia; (2) pues la justicia que sus «aliados» deben

³ Título que extensa o abreviadamente se repetirá una y otra vez en los sucesivos códigos de Israel.

realizar ha de vivirse en relación con los otros «aliados», y es igualmente exigente con todas y todos: quien no es justo con los hermanos no puede poner su esperanza en la justicia divina⁴, hasta que esta se revele también como perdón capaz de cambiar los corazones; y (3) porque, como veremos pronto, la justicia divina va más allá de lo estrictamente jurisdiccional, pues desde el profeta Oseas se presenta acompañada del amor, la misericordia, la lealtad, etcétera, y es así también como rige la relación entre los miembros de la Alianza.

Esta relación, la Alianza, es fundamental, pues establece una correspondencia fuera de lo común: *como Dios es Justo, su aliado está llamado a ser justo*; si Dios es Fiel, su aliado ha de ser fiel, y así sucesivamente. Hay una «lógica» poco difundida: al *don* de Dios corresponde la *tarea* de los seres humanos; al llamado de Dios, corresponde la respuesta de sus aliados y su responsabilidad⁵.

La revelación bíblica, que avanza a lo largo de los diferentes momentos de la historia de salvación, fue ampliando la experiencia y la comprensión humana de Dios y de la relación con Él, y abre constantemente la perspectiva, hasta llegar, ya en el Nuevo Testamento, a la radicalidad ética: el *agape* o amor *de* Dios que, como ya se ha dicho, incluye la práctica de la justicia.

Contemporáneamente a la Alianza del Sinaí, surge el primer código de Israel, precisamente llamado «de la Alianza» (*Éxodo*, 20, 22 a 23, 33), donde actitudes originadas en la justicia se extienden al forastero (*Éxodo*, 22, 20 y 23, 9) y a viudas y huérfanos (22, 21). Esta apertura se hará más honda en los dos códigos posteriores (*Deuteronomio*, 24, 14-15 y 17-22; *Levítico*, 19, 9-10, 18b y 33-34). En el último código, denominado «sacerdotal», se llega a decir lo siguiente: «El extranjero que reside con ustedes será para ustedes como un compatriota y tú lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron extranjeros en el país de Egipto» (*Levítico*, 19, 34).

Siguiendo la historia del pueblo judío, encontramos el período de los jueces, entre los cuales se incluye una mujer, Débora. El término hebreo que designa al juez (*sophet*) se aplica igualmente a los reyes, pues el ejercicio del derecho (*mishpat*, palabra que proviene de la misma raíz: *spt*) y la práctica de la justicia es la responsabilidad principal de todo el que es llamado a gobernar. *Esto es algo que marca el Informe final de la CVR* que presidió Salomón Lerner.

Dos textos, escritos posteriormente a los períodos hasta aquí mencionados, tratan de la formación del hombre y la creación del universo. La colaboración entre Dios y el ser humano (*adam*) en *Génesis*, 2, 7 y 15 se extiende allí solo al cuidado y cultivo

⁴ Por ejemplo: «Por su iniquidad, ¿habrá escape para ellos?» (*Salmos*, 55, 8).

⁵ En alemán hay un par de «juegos de palabras» dignos de atención: el don (*Gabe*) suscita la tarea (*Aufgabe*), «lo que procede del don»; la palabra (*Wort*), exige la respuesta (*Antwort*), «a la palabra», y la responsabilidad (*Verantwortlichkeit*).

del jardín, pero en la perspectiva previa de la Alianza se ha de vivir también en la justicia. Lo mismo vale para un texto compuesto siglos después, con el creciente peso de los sacerdotes en la comunidad israelita: la humanidad (*adam*), llamada a ser imagen y semejanza del Creador (*Génesis*, 1, 26-30), lo será efectivamente en la medida en que cumpla o realice plenamente su vocación como humanidad.

El mensaje de los profetas escritores está, desde el primero de ellos, Amós, atravesado por la dupla derecho/justicia. Es tarea que excede mis actuales posibilidades reunir todos los textos de los profetas que muestran lo dicho. Por eso, me limitaré a pocos ejemplos de gran importancia.

Hacia el 750, el campesino Amós, dirigiéndose a sus paisanos del reino del Norte, concluye una exhortación de gran fuerza diciendo lo siguiente:

Busquen el bien, no el mal, para que vivan, y que esté en ustedes Yahvé Sebaot, tal como dicen. Aborrezcan el mal, amen el bien, implanten el derecho (*mishpat*) en la Puerta [lugar donde se ejerce la justicia] [...] ¡Que fluya, si, el derecho como agua, y la justicia como arroyo perenne! (*Amós*, 5, 14-15 y 24).

Poco antes, el Señor ha dicho a través de su portavoz o profeta «¡Búsqüenme a mí y vivirán!» (5, 4), y, por tanto, nos encontramos ante una triple identificación: el bien, lejos de ser el término abstracto de una moral genérica, equivale a la práctica de la justicia, y la justicia a Dios mismo.

Lo primero queda quizás más claro al final de la muy seria advertencia del inicio del libro de Isaías, quien comenzó a escribir unos 10 años después, dirigiéndose a los habitantes del reino del Sur: «Desistan de hacer el mal, aprendan a hacer el bien, busquen lo justo, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano, aboguen por la viuda» (1, 16c-17).

Más cerca temporalmente de Amós, y dirigiéndose también a los israelitas del Sur, Oseas se reconcilia con su esposa —en una relación afectiva que es signo vivo de la relación entre Dios y su pueblo—, añadiendo otros «valores» bíblicos a la dupla antes mencionada: «Yo te desposaré conmigo para siempre, te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé» (2, 21-22).

Jesed (amor, ternura), *rejem* o *rujama* (misericordia entrañable, literalmente útero, órgano donde las mujeres sienten la presencia del hijo y que en una lengua concreta como el hebreo se extiende a varones y a Dios mismo), *emunah* (fidelidad, firmeza), *iadah* (conocimiento o experiencia íntima —de Dios, en este caso—) y otras actitudes semejantes se suman a la justicia y al derecho para indicar que tales actitudes no se cierran en lo meramente forense y menos en la rigidez de una solución aparentemente balanceada. George Bernanos, literato francés de la primera mitad del siglo XX,

lo ha expresado magistralmente en su *Diario de un cura rural* (1936): la justicia es, en realidad, *como una expansión del amor*, o —en otros términos— como una fraternidad infatigable.

Quien, a mi entender, logra una máxima claridad es Jeremías, que profetiza entre 640 y 583 a. C., cuando increpa al rey Yoyaquim (609-598), sucesor de su padre, el justo rey Josías, por su frivolidad en pleno dominio babilónico: «Tu padre, ¿no comía y bebía? ¡Pero practicaba justicia y equidad! Por eso le iba bien. Juzgaba la causa del pobre y del desgraciado. Por eso todo iba bien. ¿No es esto conocerme? —oráculo de Yahvé» (22, 15-16). La práctica de la justicia y el derecho es equivalente a la honda experiencia «religiosa» de Dios.

Entre las plegarias sálmicas, hay siete que son conocidas como Salmos de Dios Rey (los salmos 47, 75, 93, 96, 97, 98 y 99), que probablemente corresponden a la época de la monarquía y del profetismo. Algunos de ellos reconocen a Dios como rey (*melek*), en cuyo reinado se reconoce justicia y derecho, así como algunas otras actitudes anteriormente mencionadas. Veamos algunos versos:

Digan entre las gentes: «Yahvé es rey». El orbe está seguro, no vacila; él gobierna a los pueblos con equidad [...] viene él, viene sí, a juzgar la tierra! Él juzgará al orbe con justicia, a los pueblos con su fidelidad (*Salmos*, 96, 10 y 13).

¡Reina Yahvé! ¡La tierra exulte, alégrese las islas numerosas! Nube y Bruma densa en torno a él, Justicia y derecho la base de su trono [...] Anuncian los cielos su justicia y todos los pueblos ven su gloria [...] La luz se alza para el justo, ya para los rectos de corazón la alegría (*Salmos*, 97, 1-2, 6 y 11).

Los ríos baten palmas, a una los montes gritan de alegría, ante el rostro de Yahvé, pues viene a juzgar la tierra; él juzgará el orbe con justicia y a los pueblos con equidad (*Salmos*, 98, 8-9).

No es esta la oportunidad para hacer una exégesis detallada, pero cabe hacer algunas observaciones: se invita a alabar a Dios, cuyo reinado es universal, y se extiende no solo a pueblos gentiles o «paganos», sino a la naturaleza toda —ríos, montes, islas—, al orbe entero. Se espera el despliegue de su justicia y equidad/derecho (ambos términos traducen *mishpat*), a los que se suman la fidelidad, la gloria y la alegría. La fe en Dios-Yahvé inspira una sólida confianza.

En los salmos sobre el mesías esperado, se aguarda que goce de los mismos dones ya señalados. Una sola muestra lo recordará, pues se trata de un salmo cantado en las celebraciones:

Oh Dios, da tu juicio al rey, tu justicia al hijo de rey; que gobierne con justicia a su pueblo, con equidad a los humildes [...] El hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres [...] Él libraré al pobre que suplica, al desdichado

y al que nadie ampara. Se apiadará del débil y del pobre, la vida de los pobres salvará. De la opresión, de la violencia, rescatará su vida, porque su sangre es preciosa ante sus ojos (*Salmos*, 71, 1-2, 4 y 12-14).

Después del fin del exilio (587-538 a. C.), la tercera parte del libro de Isaías (capítulos 56-66), se inicia con una proclamación solemne relativa al futuro: «Así dice Yahvé: velen por la equidad y practiquen la justicia, que mi salvación está para llegar y mi justicia para manifestarse» (*Isaías*, 56, 1).

La justicia de los «pobres de Yahvé» (*anawim*), los cuales constituyen el «resto» fiel a Yahvé y a la Alianza, es conciliable con sus propios rasgos principales: la expectativa de la redención del pueblo, pese a las acechanzas de los «hacedores de iniquidad» o malhechores (*poale 'awen*). Como en numerosos salmos tardíos⁶ —posteriores al exilio de los años 587 a 538 a. C.—, algunos de los que se expresan en estos pasajes son llamados también «justos».

4. VOLVIENDO AL NUEVO TESTAMENTO

Exactamente lo mismo se dice de algunos personajes que aparecen en el «Evangelio de la infancia» (*Lucas*, 1-2; literalmente en 1, 6 y 75; 2, 25): Zacarías —padre de Juan Bautista— y el anciano Simeón. La fidelidad al Dios del éxodo y de la Alianza, características de quienes conformaban este grupo geográficamente disperso pero en comunión de actitudes, se expresaba efectivamente en la justicia, entendida, como ya se ha dicho, como tratamiento dado a todas y todos.

Jesús se presenta como «manso y humilde de corazón» (*Mateo*, 11, 19) en un texto peculiar, pues solo en él dice: «Aprendan de mí». El Señor se refiere a su constante atención operativa a los otros, tal y como se aprecia en los numerosos textos que, en los cuatro Evangelios, relatan el comportamiento cotidiano de Jesús, preocupado sobre todo por los pobres e insignificantes. Esta conducta se hace más evidente cuando Jesús, el «hombre» (arameo: *bar enosh*), entonces ya «en su gloria», se identifica con todos los necesitados: «a mí me lo hicieron [...] también conmigo dejaron de hacerlo» (*Mateo*, 25, 40 y 45). Hay que agregar que en esta escena, que indica que la acción a favor de los que tienen duras carencias es el motivo definitivo para acceder al Reino de Dios (versículo 34), el glorificado es nombrado dos veces «rey» (versículos 34 y 40) y, como tal, actúa como juez, es decir, administrando justicia (versículos 32-33, los cuales marcan todo el texto). Comentando este texto, San Agustín dijo que «en el atardecer de nuestra vida seremos juzgados por el amor». El juicio del Dios justo tiene como criterio fundamental el amor a los carentes y necesitados, a los «otros» diferentes.

⁶ Por ejemplo: «El justo se alegra con el Señor, se refugia en él, y se felicitan los rectos de corazón» (*Salmos*, 63, 11). Solo 48 de los 150 salmos no mencionan el tema de la justicia, la injusticia, los justos, etcétera.

En ese Evangelio, Jesús proclama con firmeza que el amor incluye a los enemigos (5, 43-48) —algo que da mucho que pensar en tiempos actuales— y amplía la perspectiva al perdón de Dios realizado en el perdón fraterno (6, 12 y 14s.; 18, 15-18 y 25-35).

5. OBSERVACIONES FINALES

La justicia se nos presenta en la Escritura como una actitud demandante, exigente, de gran valor y amplitud. En tiempos en que ella ha perdido poder de convocatoria, en que se habla hasta de minimizar u olvidar los derechos humanos, en que se pretende insultar a quienes reclaman su cumplimiento, parece contradictorio acentuar su importancia. Pero escribo pensando en que nosotros, los seres humanos, tenemos una disponibilidad profunda para apreciar y abrazar lo que nos anima a ser mejores, más humanos.

En esa misma perspectiva, y para terminar, me parece pertinente reproducir algunos textos de otro filósofo, fuertemente marcado por la lectura de la Biblia hebrea, Emmanuel Levinas. En el primero de sus grandes libros, *Totalidad e infinito* (2002[1961]), y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003[1974]), leemos sobre este tema afirmaciones como las que siguen:

Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios (Levinas, 2002, p. 101).

La justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia [...] las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, a la viuda y el huérfano (2002, p. 259).

Todas las relaciones humanas, en tanto que humanas, proceden del desinterés [...] Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas [...] La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad [...] [es decir, de la relación de aproximación al «otro» diferente y lejano] (2003, p. 239).

BIBLIOGRAFÍA

- Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

NATÁN EL SABIO, «EL TESTAMENTO DE JUAN» Y LAS OBRAS DEL AMOR

Álvaro L. M. Valls, Unisinos - Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico

1. SOBRE NATÁN EL SABIO

Sería difícil negar la enorme influencia que Lessing ejerció sobre Kierkegaard. Pero ningún lector negará que el *Post scriptum conclusivo no científico a las «Migajas filosóficas»* está impregnado de las ideas y del espíritu de Lessing. En este libro se explicitan las proximidades o las afinidades electivas que unen al *Aufklärer* del siglo XVIII (1729-1781) con el pensador religioso de Copenhague (1813-1855). Un lector atento, que recorriese los libros y los *Diarios* de Kierkegaard, desde el inicio, se sorprendería con la cantidad de veces en que Lessing es citado u ofrece epígrafes para tantos textos del danés. Pero, si Lessing recibe el apodo —por parte de Kierkegaard, bajo el seudónimo Climacus— de «*polymetis Odiseus*», aquel Ulises de tantas facetas, que sabía resolver tan diversas situaciones; entonces, debemos distinguir, en este autor que apreciaba las distinciones, aspectos más constitutivos para el pensamiento de Kierkegaard que sean de importancia para los días en que vivimos (o, al decir de Kierkegaard, para nuestro tiempo [*vor Tid*]). Para nosotros, son instigadores los descubrimientos de las relaciones entre estos dos autores, del siglo XVIII y del XIX; pero, al público en general, lo que le interesa es la relevancia de sus ideas para los días de hoy, del siglo XXI y, por qué no, los días de un papa Francisco, Obispo de Roma.

Lessing no quiso ser pastor. Al contrario, escribió un día a su amiga Elisa Reimarus: «En mi púlpito, en el teatro, por lo menos, me dejarán predicar tranquilo». A propósito de una cuestión propuesta, si un pastor pudiera escribir comedias, así se definió: «Una doble cuestión. Primera: ¿Está bien que un predicador escriba comedias? Contesto yo: ¿Por qué no, *si puede?* Segunda: ¿Está bien que un comediógrafo haga sermones? Respuesta: ¿Por qué no, *si quiere?*» (LM, XIV, 419; Lessing, 1990, p. 33). A algunos les extrañarían tales definiciones. Kierkegaard, sin embargo, que escribió «Sobre la diferencia entre un genio y un apóstol», no se escandalizaría con la doble respuesta, pues la interpretaría así: arte, poesía, teatro requieren genialidad

y no son creados por quien quiere, sino por quien puede. Para la prédica se requiere, propiamente, un mandato religioso, un envío, una misión, o sea, una autoridad (que solo los apóstoles y sus sucesores poseen); mas, cuando un poeta, un dramaturgo o un comediógrafo prepara o inserta un sermón en su obra, este no posee autoridad religiosa, no apela propiamente a la fe, pero sí a la razón y, así, el fragmento se transforma antes en un discurso edificante. Como Lessing y Kierkegaard saben, ya en la *Poética* de Aristóteles está dicho que el poeta trabaja con la idealidad y, si el historiador dice cómo sucedieron las cosas, el poeta debe decir cómo podrían y/o deberían suceder, o sea, él muestra el ideal. Si el poeta quisiese presentar el ideal revestido por un lenguaje religioso, depende solo de él: es, pues, una cuestión de querer.

Lessing, como más tarde Kierkegaard, tiene plena conciencia de no poder apelar en sus textos a una supuesta autoridad religiosa. Ya los detentores de una tal autoridad lo criticaron mucho. Fue el caso del *Hauptpastor* de Hamburgo, con quien trabó intensa y amarga polémica (el *Anti-Goeze*). La cuestión, para el que escribe poesía o teatro y resuelve insertar fragmentos de formato religioso, acaba siendo una cuestión de «poder», y no solo de «querer». Dependerá de su capacidad artística, de su talento, o de su potencial poético, si el resultado conseguirá o no encantar, seducir e incluso convencer, quién sabe si llevarnos, en cuanto espectadores, a actuar de acuerdo con lo representado, siguiendo el lema religioso: «Vete y haz lo mismo», o «Hazlo y vivirás».

El padre de Lessing fue pastor luterano y dejó grandes deudas, que tuvo que saldar el hijo, por años, auxiliando a su madre y hermanos, de modo que constituye una hazaña extraordinaria el hecho de que haya vivido como un intelectual autónomo, obteniendo algún dinero eventualmente acompañando a nobles en viajes y, después, como bibliotecario de uno de ellos. Por lo demás, buscó dedicarse al teatro (su púlpito, más que su sustento). En Hamburgo, escribió sobre dramaturgia, mas fue como bibliotecario que decidió publicar los manuscritos de un racionalista anónimo (Hermann S. Reimarus, 1694-1768), los cuales incomodaron a las autoridades eclesiásticas. En pocas y simples palabras, la cuestión era la siguiente: el anónimo, deísta, argumentaba que había en el Nuevo Testamento tantas contradicciones, que los libros que lo componían no podían ser dignos de fe. La reacción eclesiástica consistió en declarar que las contradicciones eran solo aparentes, pues cada coma de las Escrituras habría sido inspirada. La posición de Lessing se aleja de ambos extremos: concede que sí hay contradicciones en los relatos evangélicos (y, ¿por qué no? —como él bromea, los relatos sobre la resurrección, anotados décadas después del hecho, eran relatos de mujeres—). Mas, aunque no quepa duda de que hay contradicciones en los relatos históricos, y que los relatos de milagros no son milagros, no necesitamos abandonar nuestra fe. Si depositásemos nuestra fe en la verdad esencial, predicada por el Nazareno, no la perderíamos cronometrando las idas y venidas de las mujeres

en la mañana de la resurrección, ni buscando saber si al final habían comprado los perfumes para el muerto antes del día festivo o después.

La Iglesia oficial no aceptó la solución abierta y tolerante de Lessing, que decía preferir, por principio, publicar sospechas y críticas a dejar que estas volasen clandestinamente, solapando verdades sagradas. La polémica se fue encruceciendo y terminó bruscamente con un decreto estatal que condenaba a nuestro escritor al silencio. Este se mordió los labios, como aprendiera de su padre, y aceptó cesar la disputa. Mas, en feliz compensación, partió para su púlpito, elaborando el drama *Natán el Sabio*, consagración teatral de la tolerancia, del diálogo ecuménico y del ideal religioso de fraternidad¹.

Intentemos resumir esta pieza. El rico comerciante judío Natán, llamado por todos «el Sabio», vuelve de un viaje de negocios y es informado de que parte de su casa, allí en Jerusalén, se había quemado, y de que su única hija había corrido peligro inminente de muerte, felizmente evitado por la intervención valiente de un joven cristiano, caballero templario. Este había sido recientemente salvado de la prisión y muerte por el sultán Saladino, quien estaba impresionado por la increíble semejanza del rostro del joven con el de su fallecido hermano, Asad. La piedad musulmana para con el cristiano significó un beneficio para la familia del judío. La hija de Natán, educada con ayuda de su ama cristiana, desarrolla, ahora, como una nueva Julieta, un gran afecto, una verdadera pasión, por su intrépido salvador. Este se llena de valentía al final y decide pedir a la joven judía en matrimonio, pues, como ya debería estar propiamente muerto, quedó libre de todos los votos y compromisos anteriores. En el otro lado de la ciudad, el Sultán, aunque benevolente, necesitaba enviar grandes sumas de dinero a su padre y se ve obligado a procurar préstamos del comerciante judío, a quien admira de lejos. Natán no se apega al dinero, principalmente ahora, después del peligro que corrió, pero tampoco se deja engañar por trampas de discusiones dogmáticas. Desafiado, explica, con la parábola del anillo, que la religión verdadera solo puede ser la que trae efectos de un mayor bien para todos y, por ello, es una práctica, práctica del amor fraternal, bienhechor, más que un dogma. Ella une y aproxima más de lo que separa². En la pieza de Lessing, los protagonistas

¹ Tolerante, ecuménico y generoso, Natán es descrito a la hermana del Sultán como un sujeto que no presta a cualquiera, pero que ayuda a los necesitados, independientemente de su credo: «Da a los pobres, ciertamente, [...] Y si no da tanto, dalo empero tan a gusto, y también al margen de toda ostentación. Judíos y cristianos y musulmanes y parsis, todo es uno para él» (LM, III, 52).

² «Luengos años ha, vivía en Oriente un varón que poseía un anillo de valor incalculable, de mano amada recibido. Era la piedra un opal que reflejaba cien bellos colores y tenía la fuerza secreta de hacer acepto a los ojos de Dios y de los hombres a quien la llevara con esa confianza. ¿Quién se extrañará de que ese varón de Oriente no quisiera dejar de llevarla nunca en su dedo, y de que tomara la disposición de conservarla eternamente en su casa? A saber, del siguiente modo. Dejó el anillo al predilecto de sus hijos,

son hombres de buena voluntad, sinceros y honestos, y, en el feliz final, se descubre que el templario era de hecho hijo de Asad, el hermano fallecido del sultán, mientras que la hija del judío era una pequeña cristiana que habían traído para que Natán adoptase y criase. Este, en la época en que los cruzados cristianos se habían ensañado matando a su mujer y sus siete hijos, adoptó a la niña con mucho cariño, agradeciendo a Dios por el inicio de la devolución de lo que recién le fue arrebatado, tal como en la repetición de Job³.

estableciendo que este, a su vez, lo legara al que fuese su hijo predilecto, y que el predilecto, sin tomar en cuenta el nacimiento, se convirtiera siempre, solo en virtud del anillo, en cabeza y príncipe de la casa. [...] Y así, de hijo en hijo, llegó finalmente el anillo a un padre que tenía tres hijos, los cuales le eran igualmente obedientes y en consecuencia no podía menos de quererlos igual a los tres. Lo que sucedía es que unas veces le parecía más digno del anillo el uno, otras el otro o bien el tercero —según se encontraba a solas con él cada uno y no participaban los otros dos de los desahogos de su corazón; conque tuvo la piadosa debilidad de prometer el anillo a cada uno de ellos. Y así fueron yendo las cosas. Pero, claro, llegó la hora de la muerte, y el bueno del padre cae en perplejidad. Le duele ofender a dos de sus hijos, confiados en su palabra. —¿Qué hacer?— Manda en secreto que encarguen a un artista fabricar otros dos anillos tomando como muestra el suyo, ordenando que no se repare ni en precio ni en esfuerzos para conseguirlos iguales, completamente iguales. Lo consigue el artista. Cuando le lleva los anillos, ni el padre mismo puede distinguir el original. Satisfecho y contento llama a sus hijos, aparte a cada uno; da su particular bendición a cada uno —y su anillo— y se muere. [...] Pues lo que sigue se entiende de suyo. Apenas muerto el padre, viene cada uno con su anillo y quiere ser el príncipe de la casa. Se investiga, se disputa, se demanda. Inútil; imposible demostrar cuál es el verdadero anillo; [...] casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera» (LM, III, 90-92). La cosa, es claro, fue a parar en la justicia y el Juez, habiendo convocado sin éxito al Padre, decide al final lo siguiente: «Así pues, prosiguió el juez, si preferís mi sentencia a mi consejo, ¡marchaos! —Mi consejo, empero, es este: Tomad la cosa como os la encontráis. Cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico. —Otra posibilidad cabe: ¡que no haya querido tolerar ya en adelante el padre en su propia casa la tiranía del anillo único!— Y una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba igual, por cuanto no quiso postergar a los dos para favorecer a uno. — ¡Pues bien! ¡Imite cada cual el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios! ¡Esfuércese a porfía cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo! ¡Venga en nuestra ayuda esa fuerza, con dulzura, con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios! Y cuando luego, en los hijos de vuestros hijos, se manifiesten hacia afuera las fuerzas de las piedras, para aquel entonces, dentro de miles de años, os cito de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo, y hablará. ¡Marchaos!» (LM, III, 94-95).

³ Natán revela ahora, al hermano laico que otrora le entregó la niña, lo siguiente: «Vos con la criatura me encontrasteis en Darun. Pero vos no sabíais que algunos días antes, en Gata, los cristianos habían matado a todos los judíos con sus mujeres e hijos; no sabíais que entre ellos se encontraba mi mujer con siete hijos llenos de esperanza, que iban a morir todos juntos en casa de mi hermano adonde los enviara yo a refugiarse» (LM, III, 138). Y, al recibir a la pequeña huérfana (de madre cristiana y padre musulmán), así reaccionó Natán: «Solo me acuerdo de una cosa; tomé a la criatura, la llevé a mi lecho, la besé, me eché de rodillas y sollocé: ¡Dios! ¡De siete, ya tengo uno!». Frente a tal religiosidad, el viejo hermano laico exclama: «¡Natán! ¡Natán! ¡Vos sois cristiano! —¡Por Dios, vos sois cristiano! ¡Jamás hubo un cristiano mejor!—. A lo que Natán replica: «¡Afortunados que somos! ¡Porque lo que me hace a mí cristiano a vuestros ojos, eso mismo os hace judío a los míos!» (LM, III, 139).

La pieza trae un mensaje de fraternidad y presenta a un Dios que está por encima de nuestras pequeñeces. El enredo del drama teatral se desenvuelve gracias a una especie de velo de Maya: las cosas y las personas no son lo que parecen. Pero una enorme simpatía y filantropía imperan, todo el tiempo, al menos entre los personajes principales. Y si el sabio Natán no entrega luego a su hija al cristiano que le salvó la vida y nutrió por ella tan tiernos y tan ecuménicos sentimientos, es porque sospecha que ambos podrían ser hermanos. Por tanto, el judío crio, sin que se imponga su religión, a una niña cristiana, cuyo padre en realidad era musulmán, el hermano de Saladino. En esta pieza, que se desarrolla en la siempre disputada Jerusalén, todos los intentos de instituir límites son impedidos, pues somos todos humanos y la esencia humana, de hijos de Dios, predomina sobre los elementos que provocan las distancias entre las diversas tradiciones. Hay en la pieza, es cierto, representantes de la astucia maliciosa y de la intolerancia dogmática, pero distribuidos por los diversos grupos religiosos⁴. Natán y Saladino, el judío y el musulmán, están por encima de esas divisiones religiosas, mientras que los jóvenes, naturalmente más propensos a los radicalismos, terminan por seguirlos en esa actitud ecuménica.

El espíritu de religiosidad de Lessing, manifestado en esta pieza, *Natán el Sabio*, nos parece que anticipa los tiempos de la Iglesia de Francisco, quien declara que no importa si la escuela es judía, protestante o católica, lo importante es que los niños reciban amor, educación y la alimentación a la que tienen derecho. Quién es él, dice el Papa, para juzgar a quienes tienen costumbres diferentes. Más importante que la unidad o la uniformidad, es el amor. Cuando oímos al Papa actual dirigirse al Patriarca de la Iglesia ortodoxa y llamarlo «mi hermano Andrés», de quien recibe de vuelta el saludo «mi hermano Pedro», parece que, más importante que una iglesia vaticana, es una Iglesia cristiana. Una Iglesia cristiana, no en el sentido de una mayor extensión de un rebaño ecléctico y contradictorio, sino en el sentido intensivo, cualitativo e interior de principios realmente cristianos, una comunidad fundamentada en los versículos 34 y 35 del capítulo 13 del *Evangelio de Juan*: «Os doy un mandamiento nuevo, amaos unos a los otros. Como yo os amé, así también vosotros amaos unos a los otros. En esto reconocerán que sois mis discípulos: en el amor que tenéis unos por los otros». Así, a nuestro parecer, si es en esto que todos nos reconocerán, significa que el amor es el único y verdadero distintivo del seguidor de Jesús de Nazaret y no, por ejemplo, la señal de la cruz, o la capilla con una cruz, o el ritual romano, o la llamada Ciudad Eterna, o la repetición mecánica del símbolo de los apóstoles. Ya lo sabía Nietzsche en su *Anticristo*:

⁴ El Patriarca cristiano, por ejemplo, no se deja convencer por ningún argumento y siempre repite: «¡Es igual! El judío, a la hoguera».

el Cristianismo es una práctica, semejante a la de aquel que murió en la cruz, y la fe cristiana no es, o al menos no es en primer lugar, el «tener algo por verdadero (*etwas für wahr halten*)». Es natural que este tipo de creencia suela caer en un dogmatismo y tienda a separar a los hombres.

Mientras tanto, agrupaciones religiosas que celosamente «rivalizasen» en el intento de amar más y mejor, y con los mejores frutos para el bien del prójimo, conforme la comprensión religiosa del *Natán* de Lessing, cultivarían en realidad una santa y feliz emulación, capaz de hacer rebozar de alegría al corazón del Padre de todos. Natán lo proclama en la parábola que cuenta al Sultán, sobre el padre que tenía tres hijos y un anillo que producía la felicidad (véase *supra*, nota 2). En esta parábola o fábula, solo el hijo más querido debería heredar el anillo, como siempre ocurre en la familia. Pero el padre ama igualmente a los tres hijos y es bien correspondido por ellos: ¿qué hacer? Manda, entonces, fabricar dos anillos más y, al morir, da un anillo a cada hijo. Estos, como es lógico, quieren saber cuál anillo es el verdadero, solo para saber cuál de los hermanos sería el más importante y podría mandar sobre los otros. La solución no va, sin embargo, por ese camino: solo será posible saber quién posee el anillo verdadero a partir de cuál de los hijos consiga amar más y mejor a todos. Este habrá sido, en una confirmación futura (solamente *a posteriori*), el propietario del anillo verdadero que el padre dejó por herencia.

¿Qué ocurre si aplicamos el criterio a las tres grandes religiones que creen seguir a un único Padre de todos, judaísmo, cristianismo e islamismo, y preguntamos cuál es la más fraterna?⁵ El criterio no sería la antigüedad, ni la ampliación geográfica, ni el ardor guerrero. No podría responderse la pregunta en función de la sutileza teológica; ni de la disciplina centralizada, imperial; ni de la mayor belleza del culto; ni de la asiduidad a las Escrituras; ni de la pasión radical que intenta implantar, a hierro y fuego, si es necesario, su propia creencia, aunque sea en Cruzadas que maten miles, en nombre de la religión del Maestro, o en otros tipos de guerra santa. Uno de los requisitos principales de esta religión estará en la capacidad paciente de tolerar las faltas de los hermanos y de perdonar a los que nos frustran y desagradan. Además, cabe mencionar que Lessing tuvo un abuelo que también fue pastor y escribió una tesis, de influencia para su nieto, sobre la virtud de la tolerancia.

⁵ Por otro lado, la hermana del Sultán ya reclamaba contra el separatismo dogmático de los cristianos: «Tú no conoces a los cristianos, no quieres conocerlos. Su orgullo es ser cristianos; no, ser hombres»; y, hablando de la relación de los cruzados con Cristo: «Bueno, ¿qué digo su virtud? —No su virtud; su nombre es lo que hay que propagar por todas partes, lo que ha de desacreditar y devorar el nombre de todos los hombres buenos. No les importa nada más que el nombre, el nombre» (LM, III, 43).

2. LESSING Y «EL TESTAMENTO DE JUAN»

Lessing nos confirma en nuestra convicción sobre el amor fraterno con otro texto, muy breve, con aproximadamente 4 o 5 páginas. Texto primoroso, titulado «El testamento de Juan», con el subtítulo «Una conversación» (entre *Él* y *Yo*), fechado Braunschweig, 1777. Se trata de una conversación entre amigos, recordando el marco del *Banquete* platónico: no es más que una conversación entre amigos. El amigo comienza extrañado por no encontrar el texto de aquello que Lessing explica ser la última voluntad de Juan: «la última voluntad de Juan —las maravillosas últimas palabras de Juan, cercanas a su muerte, repetidas una y otra vez. Puede llamárselas también testamento, ¿no?» (Lessing, 1990, pp. 490 y ss.). Notemos que tales palabras son llamadas «maravillosas» (lo que apunta al encanto poético) y «repetidas» (lo que acentúa la importancia); además de eso, fueron repetidas *cerca de su muerte*, lo que implica un significado al menos sagrado o religioso. Lessing explica, enseguida, el origen o la fuente de dichas palabras, el cual les daría una cierta autoridad: el propio *Jerónimo* las conservó para nosotros, «nos las conservó en su comentario sobre la carta de san Pablo a los Gálatas. [...] Juan, el buen Juan, que no quiso separarse nunca de la comunidad que reuniera en Éfeso un día; que, con esa sola comunidad, tenía suficiente escaparate para sus aleccionadores milagros y maravillosas doctrinas; Juan, digo, era bien viejo [...]» (p. 491). Dos comentarios inmediatos: primero, Juan era, como diría el Papa Francisco, un pastor con olor de las ovejas, no era, como también diría el Papa Francisco, obispo de aeropuerto, o de estación de autobuses, o de puerto. Segundo: ¿será que al acentuar la fidelidad de Juan a su comunidad única en Éfeso, Lessing no estaría lanzado un golpe contra el eterno viajante Pablo?

Juan estaba viejo, su alma se preparaba para despedirse de su cuerpo y de su comunidad. Tan viejo, que muchos creían que jamás habría de morir. «Pero no gustaba Juan de desaprovechar tampoco ninguna reunión de la comunidad, no dejaba que acabase una reunión sin su plática a la comunidad; del pan cotidiano hubiera prescindido antes que de esas palabras» (p. 491). El amigo de Lessing insinúa, en este momento, que tales palabras no estarían siempre tan bien preparadas («nicht sehr studiert»). Ante ello, Lessing concede que, tal vez, la plática (en el sentido de predicación) de Juan nunca fue tan elaborada: «Pues salía del corazón, siempre. Era una plática sencilla y corta, y cada día más sencilla y más corta, hasta que al cabo se redujo a las palabras [...] “Hijitos míos, amaos” [*Kinderchen, liebet euch!*] —Poco y bueno [comenta el amigo]» (pp. 491-492). Lessing cuenta entonces al amigo el final de la historia que llamó «testamento de Juan». Como el anciano, al pasar de los años, se tornó repetitivo, «los hermanos y los discípulos apenas podían oírlo sin hastío,

y finalmente se atrevieron a preguntarle al buen Viejo: “Pero maestro, ¿por qué dices siempre lo mismo?”» Y el discípulo amado habría respondido aduciendo dos motivos: «Porque lo mandó el Señor. Porque con eso solo, si se cumple, basta, es suficiente» (p. 492).

Después de esta respuesta, verdadera y breve, reflexionemos un poco sobre el libro de Kierkegaard que más habla del amor cristiano.

3. KIERKEGAARD: *LAS OBRAS DEL AMOR* (1847)

La obra de 1847 trae un conjunto de consideraciones cristianas en forma de discursos (del tipo edificante, pero con categorías cristianas). Tiene dos partes: los discursos de la primera comentan aspectos esenciales del mandamiento del amor al prójimo, que debe ser «como a uno mismo». En los discursos de la segunda parte, los títulos parecen venir del llamado himno a la caridad de la primera epístola a los Corintios. Concentrémonos en un único capítulo, en el que Kierkegaard, que firma esta obra, comenta el dicho de la *Carta a los Romanos*, capítulo 13, de que «el amor es el pleno cumplimiento de la ley». El cristianismo, para el danés, solo tiene sentido como religión del amor (Benedicto XVI lo repitió hace poco tiempo). Nuestro autor introduce el tema a partir de una narrativa muy didáctica, donde se enfatiza al máximo «la práctica», el hacer:

En la Sagrada Escritura —*Mateo*, 21, 28-31— se nos relata una parábola que apenas se cita en los sermones y que, no obstante, es particularmente instructiva y alertadora. Demorémonos un poco en esta parábola. Había «un padre que tenía dos hijos»; en esto se parece al Padre del Hijo Pródigo, que también tenía dos hijos. Claro que la semejanza de ambos padres todavía seguirá aumentando, pues también uno de los hijos del padre aquí citado, como veremos en seguida por el relato evangélico, era por cierto un hijo pródigo. El padre, «llegándose al mayor, le dijo: Hijo, ve hoy a trabajar en la viña. El respondió: No quiero. Pero después se arrepintió y fue. Y llegando al segundo, le habló del mismo modo, y él respondió: Voy, Señor; pero no fue. ¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre?» Por nuestra parte podemos volver la pregunta de otra manera: ¿Quién de los dos fue el hijo pródigo? ¿Acaso no lo fue el que respondió: sí; el obediente que no se contentó con decir: sí, sino que dijo: «Voy, señor», como haciendo muestras de una subordinación absoluta y obediente a la voluntad del padre? ¿No lo fue de seguro el que dijo: sí; el que se perdió con tanta tranquilidad que su pérdida no pareció tan amarga como la de aquel otro hijo pródigo que dilapidó sus bienes con meretrices y al final tuvo que dedicarse a guardar cerdos, pero también acabó por recuperarse? (Kierkegaard, 1965, pp. 174 y ss.).

En el linaje de Lessing, Kierkegaard no preguntaría antes por la confesión religiosa, sino por el contenido práctico de la fe, o sea, por el tipo de actitud o de conducta a que esta fe conduce al creyente. Se trata de hacer la voluntad del Padre y no de un habla vacía o espectacular sobre tales cosas (eventualmente estaría quizás permitida un poco de disimulación estratégica, como en el caso en el que la creencia se haya tornado algo «de todos», sin interiorización). El amor al Padre y al hermano, que vemos, abarca y resume toda la ley. Pero el amor también es una ley, pues él quiere ser ejecutado, vivido, realizado, y no permanecer en suspiros y buenas intenciones. El propio Sócrates ya tenía noción de eso. Y si consideramos la parábola del Buen Samaritano, no necesitamos preguntar quién es nuestro prójimo, pues nosotros somos el próximo del otro, si lo ayudamos en sus dificultades:

Si alguien, pues, preguntara: «¿Qué es el amor?», ahí tiene la respuesta de San Pablo: «el cumplimiento de la Ley»; y con esta respuesta quedará cortada instantáneamente cualquier otra pregunta ulterior. (p. 179)

Pero San Pablo no se mezcla con el que hace preguntas, y mucho menos se pierde en circunloquios inacabables [...] somete al preguntador bajo la ley, y su respuesta proporciona inmediatamente la dirección y a la par el impulso necesario para actuar en esa dirección. Y este no es solamente el caso con esa respuesta paulina, sino que es el caso de todas las respuestas de San Pablo y de todas las respuestas de Cristo. Esto es cabalmente lo peculiar del cristianismo, que con su arte de responder no le deja tiempo al que interroga de divagar [...] Aquel sabio sencillo de la antigüedad, que en servicio del conocimiento juzgó al paganismo, conoció a maravilla el arte de hacer preguntas, y con la pregunta cogía en ignorancia al que daba la respuesta. Pero lo cristiano, que no se relaciona al conocimiento, sino a la acción, encierra la peculiaridad de responder de tal manera que la respuesta le constriña a cada uno a la tarea (p. 180).

Kierkegaard, por muchos considerado individualista, o subjetivista o solipsista, resume en este libro la lección que ya compartía con Hegel en la crítica al romanticismo: el amor es «acción». Importa más lo que decimos que lo que hacemos. Para comprobarlo, basta mirar al Modelo. La religiosidad kierkegaardiana no brota del fondo del corazón solitario, sino que se inspira en una Palabra anterior, en los relatos bíblicos, en el llamado «hecho absoluto» de aquella individualidad que se presentó como nuestro Modelo y que por fin murió en la cruz.

Sí, Él era amor y su amor fue el cumplimiento de la ley. [...] El no dijo «no» como uno de aquellos dos Hermanos, ni tampoco dijo «sí» como el otro Hermano, ya que su alimento era hacer la voluntad del Padre. [...] El amor en Él fue actividad incesante; no hubo ningún instante, ni siquiera uno solo en toda su vida,

en que el amor en Él meramente fuese la inacción de un sentimiento que anda buscando palabras mientras el tiempo se escapa, o un mero estado de alma que se solaza consigo mismo, demorándose a solas sin ninguna tarea delante; nada de esto, sino que su amor fue actividad incesante. Incluso cuando lloró, sus lágrimas no ocuparon tiempo [...] y si los entristecidos cabe la tumba de Lázaro no sabían lo que iba a acontecer, sin embargo Él sabía lo que iba a hacer (pp. 185 y ss.).

Cristo era el cumplimiento de la Ley. Y de Él nos conviene aprender cómo ha de entenderse esta idea de que estamos hablando, pues Él era la explicación (p. 188).

Para Kierkegaard, la pasión del amor aprende con Dios cómo amar. Dios y su mensaje, o su buena nueva, su manifestación, constituyen «la determinación intermedia» que impide el error.

El amor es una pasión del sentimiento, pero en este sentimiento el hombre debe con todo primeramente, incluso antes de haber entablado relaciones con el amado, mantener una relación con Dios, y con ello aprender que el amor es el cumplimiento de la ley. [...] Cada uno en particular está con prioridad —antes de que se relacione al amado, al amigo, a los seres queridos o a los contemporáneos— vinculado por la relación con Dios y con las exigencias divinas (p. 204).

Para una relación amorosa son necesarias tres cosas: el amante, el amado y el amor; mas el amor es Dios. Y por esta razón, amar a otro hombre significa ayudarlo a que ame a Dios y ser amado significa que uno es ayudado (p. 217).

Para que no se diga que el discurso sobre el amor es, por demás, meloso, sería conveniente dejar, en una línea kierkegaardiana, la advertencia para los cobardes:

Si Cristo no hubiera sido el amor, y el amor en Él la plenitud de la ley, ¿acaso habría sido crucificado? (p. 217).

Una cosa es cierta: por difícil que pueda parecer, una religión del amor —de la comprensión, del perdón y de la tolerancia, lista para abandonar todo, menos el amor, y que acabará enfrentando la oposición de los intolerantes— sí es posible, efectivamente posible, pues hombres débiles fueron fuertes con ella. Aceptaron su lógica, muy diferente de la lógica de la dominación y del imperio, que afecta a las religiones y a las Iglesias cuando se consolidan y descubren algún Constantino. Una Iglesia pobre, desnuda, humilde, sin poder, sin leyes draconianas, no solo es posible, sino que ya existió y puede perfectamente volver a la realidad. Más aún, dice Kierkegaard:

Nos extrañamos de que Cristo escogiera para apóstoles suyos a aquellos hombres de entre los más humildes, pero —prescindiendo de que lo de su humilde condición fue decisivo para su elección, pues cuanto más insignificante fuera cada

apóstol como hombre, tanto más brillaría la divina autoridad que se le asignaba—, ¿acaso no tenemos que extrañarnos todavía más de que Cristo lograra reunirlos? ¿No es asombroso que consiguiese un grupo de once seres humanos, por muy insignificantes que fueran, cuyo destino no era otro sino aceptar y mantener voluntariamente el ser flagelados, perseguidos, burlados, crucificados y decapitados? ¿Cuyo destino, además, no era el pasarse el tiempo en lisonjas mutuas, sino en fortalecerse entre sí para humillarse ante Dios? (p. 219).

Muchos de los que estudiaron a Kierkegaard saben que él, aunque fue luterano, tenía todo lo necesario (según su ex novia) para un día acabar siendo jesuita. Nos gustaría concluir diciendo que, gracias a la influencia de Lessing, su modo de pensar y de comprender el cristianismo presenta fuertes trazos de un espíritu que acostumbramos identificar como «franciscano», ¡algo todavía actual!

BIBLIOGRAFÍA

- Kierkegaard, Søren (1965). *Las obras del amor. Primera parte*. Traducción y prólogo por Demetrio Rivero. Madrid: Guadarrama.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1968[1886-1924]). *Sämtliche Schriften*. Edición de Karl Lachmann, revisada y aumentada por Franz Muncker. Tomos 1-23. Berlín: de Gruyter. [Edición crítica, citada como LM, seguida de la indicación del tomo y la página correspondientes.]
- Lessing, Gotthold Ephraim (1985). *Natán el Sabio*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1990). *Escritos filosóficos y teológicos: introducción, traducción y notas de Agustín Andreu*. Barcelona-Madrid: Anthropos-Centro de Estudios Constitucionales.

SENTIDO PROFÉTICO Y MEMORIA. ELEMENTOS PARA PENSAR LA INJUSTICIA

Gonzalo Gamio Gehri, Pontificia Universidad Católica del Perú

Que la historia humana tiene un lado catastrófico constituye un hecho del que no podemos dudar. Guerras, hambrunas, diversas formas de exclusión y discriminación, además de epidemias, desastres naturales, así como otras clases de situaciones generadoras de daño o conflicto en el mundo natural o social. A lo largo de la historia, los seres humanos hemos construido y discutido diferentes herramientas para nombrar y enfrentar tales situaciones. La ciencia, la filosofía, la literatura y las religiones han desarrollado conceptos, metáforas y modos de actuar para interpretar y combatir el daño, bajo la premisa de que la exposición al daño constituye un rasgo ineludible de la condición humana.

En esta oportunidad, voy a examinar una de estas formas de considerar críticamente la catástrofe, un modo de pensar y actuar que hunde sus raíces en la tradición religiosa judeo-cristiana, pero que ha afrontado importantes desarrollos en la cultura secular: la *profecía*. Me interesa, en particular, explorar la conexión entre la actitud profética y la memoria de la violencia. La idea que anima este breve ensayo es que el sentido de injusticia que subyace al carácter y al propósito de los trabajos vinculados a la defensa contemporánea de los derechos humanos y a los procesos de justicia transicional requiere de una versión del «espíritu profético» de parte de los ciudadanos que se comprometen con estas causas en el espacio público. Es el caso de la labor de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, institución que presidió Salomón Lerner Febres, maestro y querido amigo cuya trayectoria, obra y ejemplo celebramos en este volumen.

1. EL SENTIDO PROFÉTICO FRENTE AL DAÑO. INJUSTICIAS Y FATALIDADES

Nuestro punto de partida es una distinción ética que resulta fundamental para cualquier comprensión de los asuntos de la práctica. Encontramos su formulación más reciente en el pensamiento de Judith N. Shklar, profesora de teoría política en Harvard hasta su muerte, acaecida en 1992. En *The Faces of Injustice* (1988), la autora sostiene que una de las tareas centrales de la filosofía política consiste en reconocer con claridad

la diferencia entre dos modos de catástrofe: la fatalidad y la injusticia. Las fatalidades son situaciones que producen daño personal o material que son provocadas por fuerzas no humanas. Un terremoto, por ejemplo, es un fenómeno natural causado por el movimiento de las placas tectónicas de la Tierra. Este movimiento puede provocar la destrucción de edificaciones en nuestras ciudades y aun producir la pérdida de vidas humanas. Frente a este tipo de dolorosas consecuencias podemos lamentarnos y, por supuesto, tomar medidas de prevención contra situaciones similares en el futuro. No tiene sentido, empero, asignar culpa a nadie, dado que ninguna voluntad humana ha intervenido en la generación de estos eventos.

La experiencia de la injusticia nos remite a otra clase de situación. Se trata de una forma de catástrofe que implica la participación de personas que toman decisiones que producen un daño inmerecido a otros. El modo de afrontar estas formas de daño entraña no solo lamentación y prevención, sino la asignación consciente de culpas y responsabilidades, a través del ejercicio de la crítica y la acción de los tribunales, así como el establecimiento de «mecanismos de no repetición» —para usar una expresión proveniente del lenguaje de la justicia transicional— en virtud de la forja común de reformas institucionales y políticas educativas. La injusticia puede ser prevenida, pero también revertida, a partir de la deliberación y la acción humanas.

De acuerdo con la argumentación de Shklar, saber reconocer la injusticia en el terreno de la práctica constituye una disposición ético-política que entraña una especial lucidez que resulta de suma utilidad para el ejercicio de la ciudadanía en las democracias. Se trata de desenmascarar aquellas formas de daño en las que el hecho de la injusticia se ve encubierto por la apariencia de fatalidad. Pensemos un momento en la discriminación por razones de género. Por siglos, muchas personas avalaron la exclusión de las mujeres del mercado laboral o del espacio público alegando que la condición femenina involucraba una serie de acciones asociadas con el «necesario» confinamiento de las mujeres en el ámbito doméstico; se condenó a las mujeres a asumir, por la fuerza, una posición de subordinación respecto del varón. Pero quien así piensa confunde torpemente dos planos nítidamente diferentes. El hecho biológico de poseer órganos sexuales femeninos no implica por sí mismo alguna dirección específica respecto del lugar de las mujeres en la sociedad, la distribución de roles y derechos, etcétera. La condición de desigual a la que se condenó a tantas mujeres no constituye una fatalidad, o un destino inexorable correspondiente a su «naturaleza». Se ha intentado disfrazar la injusticia con los ropajes del infortunio.

Podemos argumentar de modo similar en el caso del racismo. Las diferencias en cuanto a la pigmentación de la piel o la textura del cabello constituyen también un hecho biológico —correspondiente a las formas de adaptación del ser humano a espacios geográficos y a climas diversos— que no tiene conexión alguna con las

presuposiciones de orden valorativo que han pretendido legitimar la discriminación racial. La estigmatización social de personas con rasgos no europeos —por poner un ejemplo— constituye una forma manifiesta de injusticia. Las conductas racistas son inaceptables desde el enfoque y la cultura de los derechos humanos.

La profecía constituye una de las formas más potentes de denuncia de la injusticia. Originalmente, los profetas predicaron ante el pueblo de Israel con el fin de que este honrara su Alianza con Dios y cultivara una vida comunitaria armoniosa, basada en la práctica de la justicia y de la compasión. Esta Alianza sagrada repudia la violencia y condena la idolatría subyacente a la concentración de poder y a la acumulación indiscriminada de riquezas que no atiende a la situación de los pobres, los cuales ven recortadas sus libertades y planes de vida o afrontan la condena a una muerte prematura. El mensaje profético —inspirado en estos principios— desafió la autoridad de los más poderosos, e incluso confrontó a quienes ejercían el gobierno. La profecía invoca a un Dios que no desea la sangre de los sacrificios, sino que anhela justicia y misericordia para sus criaturas.

La rectitud no es solo un valor; es la parte de Dios de la vida humana, el riesgo de Dios en la historia humana. Quizás sea porque el sufrimiento del hombre es una mancha en la consciencia de Dios, pues donde Él se halla en peligro es en las relaciones entre el hombre y su prójimo. ¿O puede ser simplemente porque la infamia de un acto perverso es infinitamente peor de lo que somos capaces de imaginar? La gente actúa como le place, haciendo lo vil, abusando del débil, sin darse cuenta de que están luchando con Dios, agravando a lo divino, o que la opresión del hombre es una humillación para Dios (Heschel, 1973, pp. 74-75).

Abraham J. Heschel nos recuerda que, mientras Tácito aseguraba que los dioses sostienen la diestra del más fuerte y están de su lado en el campo de batalla o los debates en las asambleas, «los profetas proclamaron que el corazón de Dios se inclina por el más débil» (Heschel, 1973, p. 22). A Dios le inquieta el destino de los más pequeños y vulnerables de la comunidad, no así la situación de quienes detentan poder y gloria y cuentan con el reconocimiento que corresponde a su investidura y linaje en el contexto de un orden social jerárquico. Desde el magisterio espiritual de los primeros profetas hasta el anuncio del Reino expresado por el propio Jesús de Nazaret, resulta claro que el sufrimiento del pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero reclama una atención prioritaria por sobre la fortuna de quienes ejercen el poder u ocupan posiciones de privilegio en la comunidad política. La tradición profética plantea un importante giro en la comprensión de la historia, pues nos insta a examinarla *desde su reverso*. Se trata de observar los conflictos en los diferentes escenarios de la vida desde la perspectiva de las víctimas, de aquellos que los más poderosos consideran seres socialmente «insignificantes» o incluso «prescindibles».

Este giro es evidentemente contrario a la lectura tradicional que se hace de la historia universal, centrada en las gestas de los vencedores, o en complejos procesos estructurales. Por ejemplo, en Hegel y en Marx la historia se interpreta desde los conflictos políticos y económicos; Carlyle encuentra la sede de sentido de la historia en las acciones de los héroes. El mensaje de los profetas pone de manifiesto tanto la atención a los más débiles como la promesa de su liberación a través del trabajo de la justicia. Piénsese, por ejemplo, en el siguiente texto de Isaías:

Los humildes aún se alegrarán con Yavé y los más pobres quedarán felices con el Santo de Israel, pues ya no habrá más opresor. Habrá desaparecido el que se reía de todos y habrán sido eliminados todos los malvados, los que hacen condenar a otro porque saben hablar y les meten trampas a los jueces en el tribunal, y niegan, por una coma, el derecho del bueno (*Isaías*, 29, 19-21).

Esta mirada sobre la historia toma contacto con el ser humano concreto que en un tiempo y lugar específicos ve lesionados su cuerpo y su mente, ve bloqueados sus propósitos en la vida o ve recortada su libertad de elegir algún curso de acción potencialmente significativo. No se trata de una comprensión de la historia basada en procesos impersonales o en las hazañas de un colectivo que pueda ser concebido abstractamente (una nación, una clase, una tribu). La historia comprendida en la perspectiva profética es el drama de la injusticia perpetrada contra seres humanos de carne y hueso. La violencia constituye una forma expresa de injusticia. La violencia constituye un fenómeno humano, se trata de una forma de agresión que daña o altera sustancialmente las relaciones entre las personas. «Utilizamos la palabra “violencia”», dice Leszek Kolakowski, «solo en relación con las personas; solo las personas pueden ejercer y sufrir la violencia» (2001, p. 65).

Johan Galtung —estudioso de las llamadas «ciencias de la paz»— ha desarrollado una iluminadora descripción de las formas de violencia, en el contexto de una reformulación de la «analogía médica» planteada en el estudio de los conflictos humanos. En *Paz por medios pacíficos*, Galtung proyecta hacia los escenarios de la vida social el esquema de la medicina terapéutica y curativa: diagnóstico, pronóstico y *terapia*. La violencia es concebida como cualquier acción o circunstancia humana que produce daño sobre las personas y su entorno institucional. «La creación de paz tiene que ver, obviamente, con la reducción de la violencia (cura) y su evitación (prevención). Y violencia significa dañar y/o herir» (Galtung, 2003, p. 20).

El autor sostiene que si podemos reconocer en la situación violenta a un emisor o agresor, entonces estamos ante un caso de *violencia directa* (puede ser física o psicológica). Si no existe perpetrador personal identificable, lo que tenemos es *violencia indirecta o estructural*. La pobreza produce dolor y muerte prematura; no se trata simplemente de una «fatalidad», al estilo de un terremoto o la erupción

de un volcán, eventos en los que la acción humana no interviene explícitamente. La pobreza es fruto de un determinado modo de organizar la sociedad y de distribuir recursos y oportunidades. El recorte de libertades políticas dentro de un determinado régimen institucional tampoco es una fatalidad, es una injusticia. Galtung sostiene que la explotación y la opresión son formas de violencia estructural. La violencia estructural puede convertirse en caldo de cultivo (no necesariamente una «causa» en sentido estricto) para el ejercicio de la violencia directa. Pero existe una tercera forma de violencia, muy importante en la clasificación de este autor. Se trata de la *violencia simbólica*. Esta consiste en formas de daño que se expresan en las mentalidades, las creencias y los valores, y suelen convertirse en nefastos «sentidos comunes» que invitan a la violencia directa e intentan legitimar la violencia estructural. El racismo, el machismo, la homofobia y el odio religioso son formas de violencia simbólica que producen muerte y destruyen el tejido social.

La atención a las víctimas de la violencia en todas sus formas requiere de empatía y un estricto sentido de la injusticia. Exige de nosotros la capacidad de proyectarnos —en virtud del trabajo del intelecto y de la imaginación— en la situación del otro, con el propósito de *sentir con él*. Sin esta experiencia, la percepción de la injusticia permanece vacía o se revela imposible como tal. Reconocerme a mí mismo como potencialmente involucrado en las circunstancias dolorosas que atraviesa la víctima constituye una condición para actuar en su favor. Cualquier forma de solidaridad y compromiso con el otro requiere de la proyección empática como una operación básica de la vida ética (véase Rorty, 2000).

2. JUSTICIA Y ESCLARECIMIENTO DE LA MEMORIA

La profecía entraña una clara disposición a observar e interpretar el universo de las relaciones humanas, sus conflictos y circunstancias, en la perspectiva de la experiencia de la injusticia y las posibles formas de remediarla o prevenirla en la práctica. El mensaje de los profetas entraña asimismo una peculiar pedagogía ética y espiritual, que busca fortalecer y orientar críticamente el juicio y la sensibilidad de los miembros de la comunidad. En primer lugar, alerta en torno a los peligros que implica la concentración del poder en pocas manos, bajo la premisa de que solo Dios puede ocupar tal posición de poder. En segundo lugar, el mensaje profético recuerda la irreductible finitud humana, la fragilidad de sus propias capacidades y las limitaciones de lo que el ser humano puede producir y crear. La vida humana, sus prácticas y sus vínculos sustanciales están expuestos a la voracidad del tiempo y dependen del contacto con los otros. Es preciso discernir con lucidez las acciones y propósitos que son compatibles con nuestra condición de agentes finitos, seres capaces de entendernos y de expresarnos, pero inexorablemente llamados a la muerte. Resulta fundamental reconocer

la «medida correcta» en los diversos asuntos de la vida. En este punto la profecía guarda ciertas similitudes con las tragedias de Esquilo y Sófocles.

El ejercicio de la profecía necesita del cuidado de una extraña virtud, la *parrhesia*. Ella consiste en la disposición valerosa a decir la verdad en situaciones adversas, incluso en circunstancias de riesgo extremo o de abierta hostilidad contra el emisor. Pensemos en la actitud de Juan el Bautista frente a Herodes, o consideremos la confrontación de Jesús y Pilatos antes de la Crucifixión. En ambos casos, los personajes en cuestión decidieron «decirlo todo» (precisamente *parrhesia* viene del griego *pas*, que significa «todo», y *rhesis*, que significa «habla»), desafiando las posiciones de poder de las autoridades constituidas, en un contexto en el que sus vidas corrían peligro. El cuidado de esta virtud requiere coraje —posiblemente llevado a su radicalidad— y una particular lucidez para identificar la injusticia y denunciarla sin reservas ni atenuantes.

El sentido profético constituye una creación cultural que tiene sus orígenes en la tradición judeo-cristiana —en su legado literario y religioso—, pero ciertamente no se agota en ella. La profecía ha asumido una forma secular en clave de crítica social y cultural, preservando buena parte de sus motivos ético-políticos e incluso los elementos básicos de la estructura de su discurso (véase Walzer, 1998, capítulo III; 1993, Introducción). Es el caso de los escritos de Walter Benjamin, el filósofo que ha defendido desde el terreno mismo de la teoría de la cultura la idea de leer la historia desde la perspectiva de los débiles. Recordemos la novena tesis de su obra *Sobre el concepto de historia*, en la que reivindica —de la mano de una interpretación del cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee— la idea de que el ángel de la historia, si bien vuela hacia el futuro (hacia el «progreso»), no puede apartar la mirada del pasado, en el que se van acumulando los cadáveres y los escombros que los «vencedores» han dejado atrás.

En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. *Este* huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2005, p. 24).

Benjamin sostiene que la narración de las injusticias perpetradas en el pasado puede recoger efectivamente el hecho de la violencia, así como las exigencias de verdad y reparación que plantean las víctimas. El relato del sufrimiento inocente no es mera «información» ni «noticia», constituye el testimonio de una huella en la historia de lo humano; ese relato solicita la escucha atenta del prójimo. «La información», escribe el autor, «cobra su recompensa exclusivamente en el instante en que es nueva. Solo vive en ese instante, debe entregarse a él, y en él manifestarse. No así la narración

pues no se agota. Mantiene sus fuerzas acumuladas, y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo» (Benjamin, 1991, pp. 117-118). La narración combate la tiranía de la novedad, para dejar constancia de aquello que no debe ser olvidado.

La narración visibiliza la condición de las víctimas, pues reconstruye la memoria de su dolor y actualiza sus demandas de justicia en los escenarios de la vida pública. El propósito de hacer memoria no es solo sancionar a los perpetradores de crímenes contra la vida y reparar a quienes han padecido injustamente situaciones violentas, sino también extraer lecciones importantes sobre cómo evitar que circunstancias similares tengan lugar en el futuro. El trabajo de la memoria somete a examen la responsabilidad de las personas, y de la comunidad en general, frente a hechos de violencia y exclusión que pudieron haberse evitado. Las comunidades deben aprender a reconocer las condiciones estructurales y culturales de los conflictos violentos, y procurar prevenirlas a través de la deliberación y de acciones coordinadas al interior de espacios comunes.

¿Por qué resulta necesario someterse a este examen? Porque la vida de una sociedad no puede entenderse como se entiende el mecanismo de relojería o el movimiento de los astros, regidos ambos por leyes causales, necesarias, determinadas e impersonales; no es, pues, explicable en términos de meros *hechos naturales*. Por el contrario, la existencia humana y sus dimensiones cultural e histórica nos conducen, más allá de las leyes físicas y las relaciones de causa-efecto, al «reino de la libertad», y por ende de la responsabilidad; en efecto, la convivencia humana se ofrece, por encima de todo, como un tejido de relaciones entre *personas concretas*, dotadas todas ellas de una historia singular, en la que de modo inextricable se enlazan las conductas de un pasado inalterable, las preocupaciones del presente, y las ilusiones y proyectos del porvenir. Seres dotados de una libertad situada, los hombres impregnan esta dimensión de su vida en sociedad y así se sustraen al papel de meros espectadores de un relato que los desdén, dentro de una historia carente de sentido (Lerner Febres, 2002, p. 21).

En ocasiones, el impulso de hacer memoria y narrar la tragedia vivida constituye una iniciativa de la propia víctima. Es el caso de Primo Levi y su obra sobre la *Shoah*. Estando recluido en Auschwitz, asume la idea de escribir su historia y la de sus compañeros en el *Lager*, con el fin de que el mundo sepa lo que allí sucedió. El resultado de ese proceso de reflexión y catarsis es el libro *Si esto es un hombre* (2002). Hacer memoria constituye, a su juicio, una condición para hacer justicia a quienes no sobrevivieron y permite abrigar la esperanza de que la humanidad aprenda de esta terrible experiencia. Rememorar la *Shoah* implica decir «nunca más», procura trazar un límite entre nosotros y aquellos funestos acontecimientos.

Entonces por primera vez nos dimos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse (Levi, 2002, p. 13).

El libro retrata una situación de absoluta degradación y desesperanza. Luchar a muerte por un trozo de pan adicional o por un par de botones, delatar al vecino por un poco más de sopa. Los nazis construyeron en los campos de concentración un sistema jerárquico que encargaba a los propios judíos el cuidado de la disciplina entre los internos: el *Kapo* se convirtió en una figura particularmente despiadada, que no dudaba en someter a sus propios compañeros a tratos crueles con tal de agradar a las autoridades del campo y así hacer más soportables las condiciones de su propia reclusión. Generar la división entre los internos, fomentar el robo y el trato violento constituyó una estrategia sistemática para ejercer un control absoluto sobre las personas. Se trataba, asimismo, de despersonalizar a los internos, para minar cualquier posibilidad de resistencia contra su cautiverio. Era parte de una política de genocidio, conducente a la erradicación de quienes los nazis tenían por «seres desechables» (véase Lepenies, 2007, p. 93). La destrucción de lo humano en los campos obedecía a un programa cuidadosamente diseñado e implementado en políticas específicas.

Si esto es un hombre y libros de esa clase —bosquejados desde la experiencia de los campos de concentración, o desde la experiencia del exilio— constituyen la concreción de un notable esfuerzo por combatir la pretensión de los perpetradores de imponer un régimen de silencio sobre cualquier intento por dar a conocer las penurias de las víctimas. Escribir en esas condiciones adversas —esperando que su testimonio contribuya a crear conciencia y formar opinión pública sobre la materia— es como lanzar al mar una botella con un mensaje en su interior, con la esperanza de que alguien lo reciba. Los nazis procuraron escribir una «historia oficial» que omitiese cualquier referencia a los campos y a la denominada «solución final», el proyecto de desaparición del pueblo judío de la faz de la tierra. Dar cuenta de la verdad de los campos buscaba erosionar ese proyecto, así como denunciarlo a viva voz.

El ejercicio de la memoria supone deliberación y elección (Todorov, 2001, pp. 15-16). No es posible para una mente humana retener todo recuerdo. Se trata de discernir qué debe ser recordado y qué puede ser progresivamente olvidado. El criterio para distinguir ambas cosas es identificar el tipo de experiencias que deben ser rememoradas porque sirven a las personas o a la comunidad como fuente de aprendizaje o de identidad, o porque pueden convertirse en la base de procesos de justicia. El conocimiento de lo ocurrido durante periodos de conflicto violento, o de interrupción del orden legal, puede propiciar el descubrimiento de nuevas formas de orientación de la comunidad política que aspira a reconstruir sus instituciones o lograr consolidar una cultura de paz entre sus miembros.

El trabajo de las comisiones de la verdad se entiende en este marco significativo. Una sociedad que ha atravesado conflictos armados o que ha padecido regímenes autoritarios y que reconstruye el orden constitucional o recupera la paz decide

—por iniciativa del Estado, a solicitud de la sociedad civil organizada, o a partir de una propuesta de la comunidad internacional— investigar el pasado con el fin de esclarecer la memoria histórica, asignar responsabilidades penales y políticas entre los protagonistas del conflicto y quienes ocuparon cargos de responsabilidad pública en aquel tiempo, y propugnar reformas institucionales para evitar que tales procesos de violencia o de restricción de las libertades se repitan más adelante. La recuperación de la memoria se evidencia como una tarea eminentemente *pública* que convoca a todos los ciudadanos. La palabra de todos los involucrados tiene un lugar en esta discusión —bajo la forma de testimonio o de interpretación crítica de aquel proceso—. Solo la perspectiva de las víctimas tiene prioridad al interior de este diálogo.

Paul Ricœur ha señalado que el esclarecimiento de la memoria de la violencia vivida se propone enfrentar el denominado «olvido de la huida», el cual consiste, sostiene el autor, «en no querer ver, no querer tener noticia de algo» (Ricœur, 2002, p. 74). Se trata de una actitud que la antigua tragedia describía como «ceguera voluntaria»: la disposición a no reconocer el mal que se hace manifiesto y que produce daño en las personas y en las instituciones. Con frecuencia, esta opción por la amnesia moral y política responde a intereses puntuales derivados de la propia posición en el juego de fuerzas político, como ha ocurrido en Guatemala o en el Perú, sociedades en las que un sector importante de la «clase política» se ha mostrado indiferente —cuando no hostil— a los informes presentados por las comisiones de la verdad que examinaron los períodos de violencia ocurridos allí décadas atrás. En otros casos, tal rechazo de las políticas de reconstrucción de la memoria puede deberse a la suscripción de compromisos ideológicos radicales de parte de una facción de la sociedad, tal como ha sucedido con el negacionismo practicado por la extrema derecha en diferentes países de Europa.

La recuperación de la memoria del sufrimiento del inocente está al servicio de la deliberación en torno a las formas de pensar y conjurar la violencia en los diferentes espacios de la vida social. El propósito de esta actividad hermenéutica es comprender los límites que toda conducta humana sensata debe respetar. Tal comprensión nos permitirá identificar la injusticia —contrastándola con la fatalidad— para enfrentarla en el terreno de la práctica. Se trata de una lucha permanente, pues la violencia y la injusticia son posibilidades para la vida humana. Afirma con razón Todorov que «nunca conseguiremos librar a los seres humanos del mal. Nuestra única esperanza no es erradicarlo definitivamente, sino intentar entenderlo, limitarlo y domesticarlo admitiendo que también está presente en nosotros» (2010, pp. 296-297). El uso de la fuerza constituye una tentación permanente como posible instrumento para resolver conflictos. El testimonio de las víctimas nos recuerda la grave falta moral implícita en las concesiones hechas a tal tentación. Es la justicia —basada en la deliberación—

la herramienta básica de la concepción y la solución de los conflictos. Sin embargo, la violencia ejerce una poderosa influencia en el ánimo de los seres humanos. Otro superviviente del Holocausto, Elie Wiesel retrata esta idea de una manera particularmente aguda:

¿Es una repetición de la tragedia de Caín y Abel? Durante mucho tiempo me he preguntado por qué la Biblia comienza por esa historia horrible entre dos hermanos. Quizás sea para enseñarnos algo: en primer lugar, que se puede ser hermanos y, no obstante, odiarse el uno al otro, matarse el uno al otro, y, lo que es más importante aún, que cada vez que alguien mata, mata a su hermano. Esta lección todavía no se ha aprendido (2002, pp. 224-225).

3. PERCEPCIÓN DE LA INJUSTICIA Y *METANOIA*. A MODO DE CONCLUSIÓN

El énfasis en el examen crítico de la comisión de injusticias —así como en la lucha por repararlas—, la visión del ser humano como un ser interdependiente y vulnerable, la lectura de la historia en la perspectiva de los que sufren, todos ellos son rasgos distintivos del «sentido profético», tal y como este se despliega en los textos del Primer Testamento y los Evangelios, pero también en contextos culturales seculares, como en la obra de Walter Benjamin y Primo Levi, por citar dos ejemplos que han aparecido en este ensayo. Si bien la profecía surge en un horizonte hermenéutico religiosamente inspirado, la preocupación por la práctica de la justicia y la compasión adquiere una resonancia básicamente ética en un mundo circundante no confesional. El compromiso con la rememoración es expresión de esta preocupación. El lenguaje profético adquiere una nueva forma ético-espiritual en el contexto de la cultura moderna. No requiere de una fuente teológica o una referencia explícita a Dios. Permanece en su matriz significativa, no obstante, el cuidado de la *parrhesia* y la confrontación con posiciones de poder en el seno de las comunidades, como disposiciones de juicio y carácter inherentes al ejercicio de la profecía.

Los antiguos profetas se dirigieron al pueblo de Israel, advirtiéndoles a sus miembros que la violencia, la opresión del prójimo y la codicia constituyen formas de deshonorar la Alianza una vez celebrada por Dios con su pueblo en el tiempo de los orígenes de la comunidad; estos males destruyen las condiciones de armonía social que los hebreos denominaban *Shalom*. Cuando Jonás predicó en Nínive —una cultura completamente ajena al lenguaje de la Alianza, a sus exigencias éticas y a la tradición de interpretación construida en torno a él—, concentró su mensaje en el daño que produce la práctica de tales vicios. La experiencia de ese daño resultaba familiar a los habitantes de Nínive, esa experiencia histórica constituye la fuente del sentido de injusticia (véase Walzer, 1996, capítulos 1-3). Entendían las palabras de Jonás y podían reconocer la fuerza y la lucidez de su mensaje crítico.

Sucede algo similar con las proyecciones contemporáneas de la profecía. La obra de Primo Levi, Walter Benjamin, Elie Wiesel y otros, así como los trabajos de justicia transicional llevados a cabo por las comisiones de la verdad en el mundo, formulan o dan a conocer narraciones de violencia y exclusión que establecen conexiones significativas con otras experiencias similares. Estas conexiones hacen posible el ejercicio de la empatía y la percepción de la injusticia que requiere la deliberación práctica inscrita en la moderna cultura de los derechos humanos, plural y cosmopolita. Ambas formas de comprender e interpretar el daño justifican la tesis bíblica —evocada por Wiesel— de que *cada vez que alguien mata, mata a su hermano*.

El sentido profético se propone producir aquel fenómeno de conversión que en el Evangelio se describe como *metanoia*. Alude a un proceso de formación del juicio y de la percepción que consiste en forjar un cambio (*meta*) en el modo de pensar y de sentir (*nous*). Una transformación de las creencias y de las actitudes emocionales a partir del tipo de saber y de discernimiento que brota de la experiencia de la injusticia. Se trata de penetrar en el carácter concreto y particular del sufrimiento de la víctima para quebrar la actitud de indiferencia de quien coexiste con la violencia concibiéndola como un fenómeno abstracto e incluso impersonal, Salomón Lerner explica muy bien esta situación tan común en las sociedades que han padecido cruentos conflictos armados en períodos prolongados de su historia.

El espectáculo cotidiano de la muerte y de la impunidad, la proliferación de proclamas a favor del uso ciego de la fuerza como forma de transformación social o de restitución del orden, la sensación de que la única forma de estar a salvo era encerrarnos a piedra y lodo en nuestras propias casas, indiferentes al estruendo de la destrucción que nos cercaba, todo ello se fue sedimentando en una forma nueva y empobrecida de representarnos nuestra vida en sociedad (Lerner Febres, 2004, p. 24).

El esclarecimiento de la memoria propiciado por las narraciones y otras expresiones de sentido evocadas por los escritores involucrados en la defensa de los derechos humanos requiere de espacios públicos, foros de deliberación intersubjetiva en los que tales relatos puedan examinarse y contrastarse con otras historias e interpretaciones sobre la catástrofe, así como discutir las formas de hacer frente a los conflictos. Se trata de construir escenarios para el intercambio de razones y para el inter-aprendizaje en torno a las mentalidades y prácticas sociales que puedan regenerar los vínculos que vertebran la comunidad y han sido severamente lesionados por la violencia. Para continuar estableciendo relaciones con la tradición bíblica (y con la tradición griega), podemos expresarlo como la necesidad de contar con un Areópago, un lugar para el logro del entendimiento común, un espacio para la superación de la violencia en virtud del uso del *logos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (1991). El narrador. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2005). Sobre el concepto de historia. En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [edición digital]. Edición y traducción de Bolívar Echeverría. México DF: Contrahistorias. <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>
- Galtung, Johan (2003). *Paz por medios pacíficos*. Bilbao: Gernika Gogoratu.
- Heschel, Abraham J. (1973). *Los profetas*. Tomo 2. *Concepciones históricas y teológicas*. Buenos Aires: Paidós.
- Kolakowski, Leszek (2001). De la violencia. En *Libertad, fortuna, mentira y traición* (pp. 65-70). Barcelona: Paidós.
- Lepenes, Wolf (2007). La intolerancia, esa terrible virtud. En VV.AA., *La intolerancia*. Buenos Aires: Granica.
- Lerner Febres, Salomón (2002). Tareas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. En VV.AA., *Verdad y reconciliación. Reflexiones éticas* (pp. 15-32). Lima: CEP.
- Lerner Febres, Salomón (2004). Fundamentos éticos de una Comisión de la Verdad. En *La rebelión de la memoria*. Lima: IDEHPUCP/CNDDHH/CEP.
- Levi, Primo (2002). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Nuchnik.
- Ricoeur, Paul (2002). El olvido en el horizonte de la prescripción. En VV.AA., *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica.
- Rorty, Richard (2000). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. En *Verdad y progreso* (pp. 219-242). Barcelona: Paidós.
- Shklar, Judith N. (1988). *The Faces of Injustice*. New Haven-Londres: Yale University Press.
- Todorov, Tzvetan (2001). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, Tzvetan (2010). La memoria como remedio contra el mal. En *La experiencia totalitaria*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Walzer, Michael (1993). *La compañía de los críticos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Walzer, Michael (1996). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.
- Walzer, Michael (1998). *Interpretation and Social Criticism*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Wiesel, Elie (2002). Elogio de la memoria. En VV.AA., *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica.

LA DEFENSA DE LA DIGNIDAD DE TODA PERSONA HUMANA EN EL PERÚ

Alberto Simons, S. J., Pontificia Universidad Católica del Perú

INTRODUCCIÓN

El motivo principal para escribir este artículo es expresar mi reconocimiento personal a Salomón, con ocasión de la celebración de sus 70 años de edad y, sobre todo, por su labor como rector en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), como presidente en la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y actualmente como presidente ejecutivo del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (IDEHPUCP). Creo que detrás de todo ello está el tema y la defensa de la dignidad de todo ser humano en nuestro país y de volver a lo que fue la inspiración del Concilio Vaticano II y comprobar que sus enseñanzas siguen constituyendo un reto para nosotros.

En nuestro caso en el Perú, me motiva aquello que el documento de la Comisión de la Verdad y Reconciliación puso en evidencia respecto a la incoherencia de que estos hechos terribles de violación a la dignidad de la persona humana se hayan dado en un país que en su mayoría se confiesa cristiano y católico. Y, de forma más cercana aún, me impulsa a tratar este tema el ver en nuestra sociedad, tan racista y discriminatoria, la falta de respeto que mostramos de forma cotidiana los unos por los otros en la corrupción y expresiones de violencia en la vida diaria de los ciudadanos y, sobre todo, en las diversas instituciones gubernamentales, especialmente en los gobiernos regionales. Esta misma falta de respeto puede observarse también, por ejemplo, en lo que sucede en los medios de transporte masivo, así como en los medios de comunicación, y en las muertes absurdas e innecesarias que se dan en nuestras calles y carreteras; e incluso, más allá, en el Oriente Medio y en África. Ante todo ello, creo que el recordar la *Gaudium et spes* nos puede ayudar a recobrar algo de nuestra humanidad y de la dignidad que esta implica.

En una primera parte veremos, desde el punto de vista ético-antropológico, el significado de la dignidad de la persona humana. En la segunda parte, de forma muy resumida y a partir de nuestro enfoque particular, lo que la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II nos aporta desde la perspectiva humana y cristiana. En la tercera parte, bosquejaré algunas consecuencias y conclusiones que se derivan de lo anterior para la situación peruana.

1. APORTE ÉTICO-ANTROPOLÓGICO Y CRISTIANO A LA DIGNIDAD HUMANA

Antes de enfocarnos directamente en el tema de la dignidad humana, es importante percibir que la ética y la moral son inherentes al ser humano en cuanto humano. Así, José Luis Aranguren señala lo siguiente:

La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un «ideal», sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas. Ver surgir la moral desde estas equivaldrá a ver surgir el hombre desde el animal (naturalmente, no se trata aquí de un surgir genético-evolucionista) (Aranguren, 1976, p. 47).

En este sentido, la ética no es algo añadido, una superestructura respecto al ser mismo del hombre que se percibe como una carga a veces innecesaria, sino que es la vocación del hombre a ser verdaderamente humano, a tener que encontrar y dar sentido a su vida en búsqueda de su realización auténtica y plena en sus dimensiones personal, social e histórica. El «deber ser» de la ética surge y se sustenta en el ser mismo de la persona, en su estructura antropológica. El antropólogo peruano Fernando Silva Santisteban, en su libro *El primate responsable*, da una aproximación muy interesante a este respecto. Se trata, en el fondo,

[d]e la captación del valor que tiene en sí mismo todo aquello que es humano, sin necesidad de justificación exterior a él. De la intuición de que vale más ser humano y bueno que no serlo, que amar es mejor que no amar, que el bien se justifica y se paga a sí mismo sin necesidad de otro premio distinto, y que vivir humanamente, en libertad y en justicia, con los hombres y para los hombres, es la mayor aspiración —y la obligación— del ser humano (González Faus, 1984, p. 18).

La exigencia ética no proviene de una autoridad externa al hombre, es una exigencia absoluta de la condición humana. El hombre no puede elegir ser ético o no. En expresión de López Aspitarte, quien parafrasea a Sartre, «el hombre está condenado a ser ético». El animal tiene su vida resuelta por el dinamismo de sus instintos a los que, por otra parte, no puede escapar. Al hombre, en cambio, los instintos le son insuficientes y no se le ha dado un modo específico y determinado de ser

y comportarse, sino que él mismo tiene que encontrarlo. En esto, precisamente, se da conjuntamente el llamado ético y su dignidad de ser humano.

Así, José Ortega y Gasset señala de forma muy elocuente lo que realmente está en juego cuando se trata de la moral y la ética:

Me irrita este vocablo, «moral». Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser del hombre o de un pueblo. Por eso prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en contraposición moral-inmoral, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está desmoralizado. Entonces se advierte que la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino (citado en Aranguren, 1976, p. 53).

El ser humano es el valor absoluto por excelencia del cual se derivan todos los otros valores. La libertad, igualdad, amor, etcétera, valen en tanto y en cuanto ayudan al ser humano en su realización personal, social y trascendente. La dignidad del ser humano se fundamenta en que es persona, es decir, es uno, único, original, irrepetible e insustituible. Esto significa que es un valor intrínseco, no dependiente de factores externos. Algo es digno cuando es valioso de por sí y no solo ni principalmente por su utilidad para esto o para lo otro. La persona es un absoluto, en el sentido de algo único, original, e irreductible a cualquier cosa.

Es conveniente distinguir entre la dignidad (ontológica) que tiene el ser humano en cuanto tal, por el hecho de serlo y que, por tanto, no depende de cómo se comporte moralmente, y su dignidad ética, la cual sí depende de su forma de actuar y comportarse y por la que se le puede calificar de digno o indigno. Un criminal, por más malvado que sea, no pierde su dignidad de ser humano, pero evidentemente ha perdido dignidad moral.

Quien ha fundamentado modernamente mejor, a mi parecer, la dignidad del ser humano y ha obtenido las consecuencias que se derivan de ello, es Kant. A forma de resumen de su planteamiento, podríamos señalar lo siguiente: «los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio, y restringe así cualquier arbitrio (al constituir un objeto de respeto)» (Kant, 2012, p. 138).

Los seres humanos, al reconocerse como fines en sí mismos, emprenden el camino del respeto, el cual será irreversible. Por eso el ser humano merece, en cuanto tal, respeto incondicional y, en ese sentido, absoluto. Sobre esto y ya desde el punto

de vista de la fe, Karl Rahner dice que «[l]a persona humana, en su propio ser y en su propia dignidad, reclama un respeto incondicional, independientemente de toda valoración y finalidad» (1962, p. 256). Por tanto, el ser humano es una realidad «absoluta» y no «relativa» a nada, ni a la sociedad, ni al Estado, ni a la economía ni a la misma religión. En este sentido es paradigmática la actitud de Jesús para quien la Ley (de Dios) estaba hecha para el hombre y no el hombre para la Ley. La relación del hombre con Dios no es la de medio a fin, sino la de un fin a otro fin superior.

Pero, al mismo tiempo, según el mismo Kant, aparece una comunidad mayor que engloba a todas las personas. Se trata del reino de los fines, donde los seres humanos se considerarían siempre fines en sí mismos y nunca meramente medios. Así, según Kant, «de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines» (2012, p. 146). Por otra parte, el fundamento y la consecuencia de la dignidad personal y social del ser humano es que seamos, a diferencia de otros seres, libres, conscientes (inteligentes) y, por tanto, responsables y autores de nuestra propia vida y de nuestra sociedad. Esto significa, desde el punto de vista ético, que somos autónomos y que, por tanto, si somos adultos no podemos proceder o actuar en nuestra vida según el parecer u opinión de otra persona, sea quien sea esta, sino según nuestra propia conciencia.

Aparte de lo que la *Gaudium et spes* señala respecto a la conciencia moral y que recordaremos más abajo, en su mensaje con motivo de la Jornada de la Paz del 1º de enero de 1991, el Papa Juan Pablo II decía:

Ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir en la conciencia de nadie. La conciencia es el testigo de la trascendencia de la persona, incluso frente a la sociedad y, como tal, es inviolable. [...] Negar a una persona la plena libertad de conciencia y, sobre todo, la libertad de buscar la verdad, o intentar imponerle una manera particular de entender la verdad, atenta contra su derecho más íntimo.

Pero él mismo matiza esta apología de la conciencia: «Sin embargo, la conciencia no es un absoluto que pueda colocarse por encima de la verdad o del error; más aún su naturaleza íntima supone una relación con la verdad objetiva, universal e igual para todos, que todos pueden y deben buscar».

Esta apreciación del Papa es considerablemente valiosa pues nuestro problema es, muchas veces, querer arbitrariamente decidir lo que es el bien y lo que es el mal olvidando que es mal lo que objetivamente causa mal al hombre y bien lo que le hace también objetivamente bien. Hay que saber distinguir entre lo que aparentemente hace bien al hombre y lo que realmente es bueno para él.

Desde otra ubicación, el checo Jan Patočka lanzaba en 1977 una propuesta excelente y provocadora para el catecismo marxista-leninista:

El objetivo de la moral no es hacer funcionar la sociedad, sino sencillamente que el hombre sea hombre. No es, pues, el hombre el que la define según la arbitrariedad de sus necesidades, deseos y tendencias. Es más bien la moral la que define al hombre. [Y añadía:] Todo deber moral reposa sobre lo que podríamos llamar el deber del hombre hacia sí mismo, [lo que le plantea la obligación de] defenderse contra toda injusticia de la que puede ser víctima (citado en Valadier, 1995, pp. 12-13).

No obstante, la autonomía no se opone a la teonomía porque, como dice San Pablo, Dios ha puesto su ley en nuestros corazones de tal manera que ser fieles a la propia conciencia es ser fieles a Dios. Si Dios nos ha hecho libres es porque justamente quiere que lo seamos. Por ello, el mal, el pecado, es lo que nos inhumaniza, es siempre una esclavitud, una pérdida de libertad.

Con esto ya estamos pasando al terreno más bíblico y cristiano. Desde este punto de vista, la dignidad de todo ser humano, en especial del pobre, del marginado, del pecador, se fundamenta en que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, como lo señalan las primeras páginas de la Biblia. Ha sido creado, pero es al mismo tiempo creador y, sobre todo y en gran parte, creador de sí mismo. En este sentido, tiene un valor absoluto y ciertamente referido y fundamentado en el Absoluto por excelencia que es Dios.

Esto se profundiza y radicaliza hasta el extremo en Jesucristo, en quien Dios se ha comprometido por la encarnación no solo con él, sino con todo ser humano, de tal manera que San Pablo puede decir que «Dios nos destinó a ser como su Hijo y semejantes a él, a fin de que sea el primogénito en medio de numerosos hermanos» (*Romanos*, 8, 29). De allí deriva lo que señala el mismo Jesús en *Mateo*, 25, 31 y siguientes, cuando se identifica con todo ser humano, sobre todo con los más pequeños. Por ello lo propio del cristianismo no es creer en Dios (lo cual nos es común con todas las religiones), sino creer en el ser humano, en todo ser humano. Esto tiene su cimiento en que es Dios el que cree en el ser humano como lo demostró en Jesucristo. La persona humana no es una especie de átomo aislado, sino la forma original y creativa como cada ser humano acoge lo que le viene dado por su sociedad y su medio cultural.

Aquí es importante comprender dos cosas: en primer lugar, el ser humano no solo tiene relaciones sociales, sino que es constitutivamente social, es sociedad. Pensamos, sentimos, valoramos, actuamos, en una proporción muy alta, como la sociedad piensa, siente, valora y actúa. Para decirlo en una frase ya clásica de José Ortega y Gasset: «Yo soy yo y mis circunstancias». Así, la dimensión social en el ser humano es tan fundamental como la dimensión personal.

En segundo lugar, el medio sociocultural es el segundo «útero» o matriz que engendra al ser humano, en cuanto tal, de forma tan significativa como el útero materno. El hombre nace prematuramente sin poder valerse por sí mismo y pasa del seno materno a la matriz sociocultural que lo acoge. Sin la ayuda de lo sociocultural ni siquiera lo biológico en nosotros se desarrolla plenamente, como lo confirma el caso de los niños criados por animales. El animal inacabado que somos es, por naturaleza, animal cultural. Para el ser humano es tan natural lo cultural como lo biológico y psicológico. Pertenece a la naturaleza humana el crear cultura y vivir en ella.

Ineludiblemente, nos pertenecemos los unos a los otros, pues formamos una unidad en la diferencia de las personalidades únicas y originales. Esto implica, al mismo tiempo, un respeto absoluto por toda persona y la búsqueda del bien común por encima del bien particular. Solo cuando se ha tomado conciencia de que nada de lo humano nos es ajeno —en sentencia de Terencio—, es cuando se ha adquirido verdadera lucidez respecto a la realidad humana plena.

Fernando Silva Santisteban, en el mismo libro al que aludíamos antes, pone de relieve lo fundamental que resulta la dimensión social en la constitución misma de lo humano:

El hombre no es social porque es humano, sino al revés, su condición humana deriva de la naturaleza social de la especie [...] La sociabilidad no es un accidente ni una contingencia, sino, como dice Todorov, «una necesidad imperiosa de los otros a quienes, marcados por una incompletud original les debemos nuestra existencia misma» (Silva Santisteban, 2004, p. 13).

Somos constitutivamente sociales, modelamos y somos modelados por el medio sociocultural. El bien y mal que hacemos repercute en los otros y viceversa. Nuestros actos afectan y cualifican a los otros seres humanos e inversamente. Esto quiere decir que, al respetar la dignidad y valor de los otros, defiende mi propia dignidad. De aquí se desprende que nos tenemos que educar en la capacidad de sentir y asumir la condición humana como una responsabilidad común, lo cual implica una apertura a la realidad y necesidad de los otros.

Así, desembocamos en la necesaria solidaridad que, al revelarnos la realidad antropológica del ser humano, conlleva el reconocimiento de la igualdad fundamental de toda y cada persona junto con el respeto por su diferencia. Lo cual lleva a superar tanto la discriminación de cualquier tipo, como el igualitarismo gregario. Por consiguiente, la labor de toda teoría de la justicia consiste en concretar cómo la proposición normativa de la igualdad puede afrontar la desigualdad de hecho, sin omitir el reconocimiento del otro como otro en su diferencia (véase Haker, 2014).

Uno de los más importantes teóricos de la justicia del siglo XX, John Rawls, introdujo su principio de la diferencia, según el cual «las desigualdades sociales y

económicas tienen que organizarse de tal modo que contribuyan al mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad», entendido como complementario al principio de igualdad, según el cual «toda persona debe tener un derecho igual a la máxima libertad básica compatible con una libertad similar para los demás». Rawls podría haber llamado a este principio de la diferencia principio de solidaridad relacionado con la justicia, porque su objetivo era compensar las injusticias estructurales o los puntos de partida desiguales, la desigualdad de oportunidades para prosperar y/o «perseguir los sueños de una vida buena» entre los ciudadanos de una determinada sociedad (véase Haker, 2014).

En este sentido, la justicia y la solidaridad se pueden integrar cuando se introduce el concepto de reconocimiento que explica por qué no pueden separarse la justicia y la solidaridad. Se trata de un término que ya se ha introducido en la teoría política y en la ética. Según Axel Honneth, por ejemplo, la tarea de la ética consiste en analizar las estructuras de injusticia teniendo en cuenta el no reconocimiento, expresado como desprecio personal, discriminación social y negación de los derechos políticos. En este sentido, la tarea consiste, para él, en luchar contra el no reconocimiento en las relaciones personales, las estructuras sociales y las instituciones políticas, y exige la integración del cuidado y de la solidaridad como la «otra cara» de la justicia (véase Haker, 2014).

2. LA GAUDIUM ET SPES Y LA DIGNIDAD HUMANA

Esta Constitución del Concilio parte, en su exposición preliminar, muy apropiadamente, no de una visión abstracta de la naturaleza humana, sino de la condición del hombre en el mundo de hoy. Luego de indicar los profundos y rápidos cambios que se extienden a todo el planeta, señala una situación que no solo sigue siendo actual, sino que se ha agudizado:

Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo (*Gaudium et spes*, 4).

Más adelante, en el primer capítulo dedicado expresamente a «La dignidad de la persona humana», nos indica cuál es el fundamento teológico de esta dignidad.

Ha de remarcarse que lo hace *tanto a nivel personal como social*. Después de señalar las diferentes opiniones que van desde la exaltación hasta la desesperación, nos dice lo siguiente:

La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios», con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios. [...] Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (*Génesis*, I, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás (*Gaudium et spes*, 12).

El documento indica después la vinculación del ser humano con el mundo material a través de su condición corporal, la cual no le es lícito despreciar (14). Además, constata la dignidad de la inteligencia humana (15) y dentro de ella explícita la dignidad de la *conciencia moral*:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo.

La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad (16).

El papel de la conciencia queda resaltado no solo frente a los condicionamientos externos, sino, y sobre todo, respecto a los condicionamientos internos que no solemos reconocer. Así, al tratar sobre la grandeza de la libertad, la Constitución afirma lo siguiente:

La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a este, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección

del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios (17).

La vida de Jesús es, sin duda, paradigma de realización humana y, para los cristianos, su proyecto de vida es de alguna manera nuestro proyecto, porque estamos destinados «a ser como su Hijo y semejantes a él, a fin de que sea el primogénito en medio de numerosos hermanos» (*Romanos*, 8, 29). Jesús permanece como un interrogante que apunta a la identidad que cada uno ha ido asumiendo o quisiera conseguir, el fondo de cada conciencia; no lleva al perfeccionismo, sino a la autenticidad de nuestro ser y actuar. Al encontrarse con Jesús, cada ser humano se encuentra solo y patente frente a sí mismo. Jesús se convierte, así, en la prueba de la verdad y autenticidad de cada uno de nosotros, sabiendo que el secreto de nuestra vida «está escondido con Cristo en Dios» (*Colosenses*, 3, 3) (véase Moingt, 1995, pp. 42-49).

Quisiéramos concluir este intento de retomar, desde nuestro punto de vista, lo más significativo de la *Gaudium et spes* respecto a la dignidad del ser humano, intento en el que hemos tenido que omitir con mucho pesar otros aspectos y textos importantes, con una pequeña cita de un admirable texto que merecería ser leído en su totalidad y que se refiere a «El respeto a la persona humana». En él se señala muy claramente la necesidad de respeto a *todo* ser humano:

Descendiendo a consecuencias prácticas de máxima urgencia, el Concilio inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se despreocupó por completo del pobre Lázaro (*Gaudium et spes*, 27).

La dignidad humana tiene su origen bíblico en que *todo* ser humano (hombre y mujer) ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y, adicionalmente, tiene su origen moderno, a mi parecer, en tres principios que formuló Kant (2012):

Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal (p. 126).

Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio (p. 139).

[Obra] solo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora (p. 147).

Difícilmente se podría resumir mejor las actitudes que nos llevarían a respetar más apropiadamente, tanto en los otros como en nosotros mismos, la dignidad que se merece todo ser humano.

3. CONSECUENCIAS Y CONCLUSIONES

A partir de lo anterior, podemos decir que es necesario que todo ser humano respete en el otro y en sí mismo el propio ser (lo que es) y aquello que está llamado a ser (debe ser) y que lo trasciende a él mismo, porque, al ser proyecto de sí mismo, el valor de la persona está más allá y por encima de sus actos, sentimientos o estados de ánimo. El ser humano, desde el comienzo de la vida hasta el último suspiro —aun el criminal—, vale absolutamente en cuanto tal. Su valor y dignidad están por encima y más allá de lo que él pueda juzgar sobre los otros y sobre sí mismo. Y es más necesario valorarlo justamente cuando su dignidad es puesta en cuestión por la marginación social, racial, sexual, religiosa o moral. Esto a pesar de él mismo o de su propio menosprecio.

Si consideramos la situación concreta de nuestro país, resulta necesario, en primer lugar y como punto de partida, que se respete la dignidad de todos los ciudadanos sea cual sea su condición. Para ello cual es necesario, a su vez, tener —o generar si no se tiene— una identidad común a los miembros de la sociedad en la que sea posible reconocerse y de la cual podamos sentirnos parte. En general, no se da entre nosotros un sentido claro de pertenencia y adhesión en tanto ciudadanos al conjunto de la comunidad. Sin ese sentido, resulta imposible responder conjuntamente a los retos que se nos plantean como sociedad civil. Pero la identidad común de la que hablamos no es algo estático, se va descubriendo y construyendo en el tiempo. Evidencia una continuidad de significado y propósito con raíz en el pasado y proyección hacia el futuro. Implica lo que somos, pero también lo que queremos, podemos y estamos llamados a ser como país.

Esta identidad comunitaria es especialmente necesaria en las sociedades modernas y, más aún, en aquellas que han sido influenciadas por la posmodernidad. A causa del neoliberalismo capitalista, se suele visualizar solo el éxito individual como meta suprema y se percibe al otro ser humano como adversario en el mercado de la competitividad, un adversario al que hay que vencer o eliminar. También es típico de estas sociedades un cierto individualismo egocéntrico, narcisista y hedonista posmoderno, de cuyo estudio se ha ocupado Gilles Lipovetsky, que hace muy difícil el surgimiento de un sentido de pertenencia común. Los individuos en estas sociedades, movidos sobre todo por el interés de satisfacer los propios deseos sensibles en el momento presente, no perciben la dimensión comunitaria y, por ello, no están dispuestos a sacrificar sus intereses privados en aras del bien común. De ahí que surja, en estas sociedades, la cuestión de cómo lograr que cooperen en la construcción de la sociedad civil los ciudadanos, quienes están preocupados, ante todo, por la satisfacción de sus deseos individuales.

Es claro que, más allá de los planteamientos e intereses particulares o partidarios, lo que debe prevalecer es el bien común, el cual es el vínculo de la ética con la política y del cual todos somos beneficiarios y responsables. Es, pues, urgente que todos nos preguntemos, especialmente quienes tienen (o tenemos) una mayor responsabilidad, cuáles son los caminos reales, legítimos y verdaderos que nos pueden hacer salir de esta coyuntura y llevar a una situación en la que el consenso mayoritario y la legitimidad sean ampliamente admitidos. Esta es condición necesaria para lograr la unión, la paz y el progreso solidario de nuestro país. Lo que está detrás de todo ello es la suerte de la gran mayoría de nuestros pueblos, los cuales no tienen otra defensa y manera de hacerse valer que la legalidad bien y rectamente constituida.

Pero la civilidad no nace ni se desarrolla si no se da una sintonía entre la sociedad y cada uno de sus miembros. Por ello, la sociedad debe constituirse y organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus participantes el sentimiento de pertenencia, de que esa sociedad se preocupa efectivamente por él y, en consecuencia, la convicción de que vale la pena trabajar por mantener y mejorar dicha sociedad. Más aún, es necesario que se genere un movimiento que haga evidente que el destino del país y, por tanto, de cada uno de nosotros, depende de nosotros mismos debidamente organizados y no del gobierno de turno. Es urgente tomar conciencia de que el mejor gobierno no es el que monopoliza la gestión de la cosa pública, sino el que crea cauces de participación para la sociedad civil y coopera con ella. Un buen ejemplo concreto de esto, aunque solo inicial, fue la creación, por parte del gobierno de transición, de la Mesa de Concertación de Lucha contra la Pobreza, del Diálogo para la Educación, de la Comisión contra la Corrupción y de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, ninguno de los cuales ha encontrado, en general, continuidad en los gobiernos posteriores.

Un ejemplo, más bien negativo, que puede ayudar a visualizar lo anterior, es el tráfico en una ciudad como Lima. En ella, el individualismo y la competitividad de unos contra otros, en una especie de jungla, hace que nos deshumanicemos todos y provoca además una pérdida cuantiosa de tiempo y dinero, así como el aumento del estrés, y todo ello sin beneficio alguno para nadie. Al mismo tiempo, en otras ciudades es evidente el provecho obtenido del respeto de unos por los otros y del bien común. En ambos casos se pone de manifiesto que, al compartir la misma ciudad, el bien o el mal que hagamos nos afecta recíprocamente. Lo mismo sucede en la vida humana en general, pues también la compartimos.

Para recobrar la fe, respeto y dignidad los unos respecto de los otros, hace falta promover la organización de la sociedad civil, las instituciones intermedias entre el ciudadano y el Estado. Esto permite que el ciudadano no se sienta indefenso frente a los diferentes poderes, que pueda expresarse y hacer valer sus derechos. Es importante que los ciudadanos puedan ser, en la medida de lo que les corresponda (principio de subsidiaridad),

agentes de su propio destino y no solo beneficiarios de un Estado (gobierno) benefactor o de diversas entidades que los mantengan dependientes y en minoría de edad cívica. Nuestro pueblo no debe ser sujeto de beneficencia asistencialista, sino de promoción. Los gobiernos no hacen favores, cumplen con su deber y obligación al servir.

Desde la misma lógica, es necesario que nos percatemos de que solo lo que se construye de abajo hacia arriba, y no al revés, tiene solidez, estabilidad y permanencia. Los gobiernos que actúan de forma vertical, por más bien intencionados y eficaces que parezcan, construyen, como nos diría el Evangelio, sobre arena. La búsqueda del bien común exige el ejercicio de los deberes y derechos de todos, implica responsabilidad. Solo cuando percibamos que el país y su futuro dependen de cada uno de nosotros, podremos esperar realmente un futuro mejor. Solo cuando todos, o por lo menos la mayoría de los peruanos, adquiramos conciencia conjuntamente de nuestros derechos y de nuestros deberes y responsabilidades respecto a la gestión del país, cuando queramos ser nosotros mismos autores de nuestro destino, podremos aguardar que la situación cambie sustancialmente para mejor. En este sentido, en un artículo con el sugerente título «Derechos humanos, deberes míos», José Ignacio Gonzáles Faus dice que «los derechos humanos son, sobre todo, los derechos del otro, en especial del débil y del que no puede valerse» (2002, p. 31).

En relación con lo anterior, la primera actitud debe ser la de rechazar la postura de pasividad e indiferencia que solemos tener respecto de lo que pasa a nuestro alrededor. Esta pasividad e indiferencia caracterizaron, desgraciadamente, la década de 1990, lo cual ocasionó el grave daño que constatamos en la actualidad. No podemos permitirnos ser indiferentes frente a lo que nos es común y afecta a todos. Espero, por ejemplo, que los empresarios peruanos hayan aprendido que no se puede hacer empresa sin construir país, que no pueden ser empresarios exitosos en un país fracasado. Frente a la indiferencia, el fatalismo y la resignación, tenemos que recobrar la fe en nosotros mismos, en los otros, en la posibilidad de hacer algo juntos por nuestro país, y transmitir esa fe a quienes piensan que esto no es realizable. No podemos ni debemos aceptar una vida y existencia recortadas.

Pero tenemos que reconocer que la falta de fe en nosotros mismos como país se debe a que, sobre todo en el nivel público, hemos perdido credibilidad. Esto genera un estado de inseguridad y desconfianza y da lugar a una especie de «ley de la selva». Esto es así porque, cuando no están garantizados el bien común ni el respeto a la ley y a las instituciones, cada uno busca la forma de defender sus intereses, sin tener en cuenta a los demás. Esto va unido a una falta de confianza en la palabra ajena, debido a que, con frecuencia, el compromiso o convenio no se cumple o, si se cumple, se hace *tarde, mal o nunca*. Frente a ello, creo que lo mejor que podemos hacer a nivel ético es ser dignos de confianza, de tal manera que la gente se pueda fiar de nosotros.

Pero el modo en que lo tenemos que hacer, quienes tenemos alguna responsabilidad, es siendo nosotros mismos creíbles, dignos de confianza y haciendo que nuestras instituciones, comenzando por las más cercanas (familia, universidades, colegios profesionales, etcétera) sean creíbles.

Ser creíbles significa ser veraces, es decir, valorar la verdad no como algo solo para ser pensado, sino para ser practicado. Es necesario, como señala el Evangelio, caminar en la verdad, sabiendo que solo una vida recta conduce a la verdad. Uno de los valores más mentados en estos días es el de la tolerancia, sobre todo, frente a los diversos tipos de dogmatismos, fanatismos y fundamentalismos presentes entre nosotros. Ciertamente, la tolerancia es mejor que la intolerancia de quienes quieren imponer su voluntad o se sienten poseedores de la verdad. Sin embargo, la tolerancia puede ser solo el resultado de la impotencia, de la indiferencia o del desinterés frente a los otros: *cada uno puede pensar o hacer lo que le dé la gana*. Esta permisividad se da cuando faltan convicciones claras y las exigencias morales quedan diluidas. La verdadera tolerancia no es cinismo ni indolencia ante el deterioro de los valores morales, sino el respeto a la conciencia del otro, apertura e interés por lo que es la dignidad de todo ser humano. Por eso, el valor verdaderamente positivo es más bien el del respeto activo (véase a este respecto y para lo que sigue Cortina, 1998, pp. 239 y ss.). El respeto activo no es solo permitir que los otros piensen de forma distinta a nosotros, sino un aprecio positivo por las diferentes perspectivas sobre las formas de convivencia. Solo a partir de estas es posible una auténtica construcción compartida de la sociedad.

La actitud de respeto implica a la del diálogo. Pronunciar una palabra no es solo decir algo, sino que compromete a quien la pronuncia y a quien la acepta. Hablar no es un simple «decir», sino expresar lo que se cree y hacerse responsable de lo dicho. En la filosofía griega, al menos desde Sócrates, el hablar y el escuchar, es decir dialogar, constituyen el camino para descubrir qué es lo verdadero, así como también qué es lo justo. En el diálogo, los que se introducen en él dejan de ser meros espectadores para convertirse en protagonistas de una tarea compartida que se bifurca en dos ramales: la búsqueda compartida de lo verdadero y lo justo, y la resolución razonable e imparcial de los conflictos que van surgiendo a lo largo del trayecto compartido.

No son, pues, la imposición y la violencia los medios razonables y realmente eficaces para defender lo verdadero, lo justo y duradero, o para resolver los conflictos. El mejor medio es el diálogo emprendido con seriedad y fe, que ha de sujetarse a unas condiciones para no quedar en un simple parloteo. La primera de estas es el convencimiento de que el interlocutor tiene algo que aportar y, por tanto, se está dispuesto a escucharlo. Esto supone, a su vez, que ninguno de los interlocutores se sienta poseedor de la verdad, pero que al mismo tiempo todos tengan fe en encontrarla, en que existe una Verdad que está más allá de nuestras verdades.

En un país como el nuestro, de gran riqueza pluricultural, se impone como una necesidad imprescindible un verdadero diálogo intercultural para instaurar prácticas de auténtica convivencia y evitar la imposición de una determinada cultura, por más que esta sea dominante. Esto implica una interacción dialogal que, a su vez, requiere del reconocimiento y aceptación de las diferencias culturales. Y, como señala Fidel Tubino, «el diálogo intercultural no es solo diálogo de racionalidades, es y debe ser, desde el origen, encuentro de afectividades y de sensibilidades» (Tubino, 2009, p. 163). Esta es la única manera de que no se repita lo sucedido trágicamente en Bagua.

Por la misma razón, es necesario desterrar todo tipo de discriminación que excluye por razón de posición social, raza, género o religión a los diferentes tipos de personas. Desgraciadamente, esto es muy frecuente en nuestro país e impide a muchas personas tener el sentido de pertenencia común tan necesario, como señalábamos antes, para construir una sólida sociedad civil que sea más bien inclusiva y plural y no exclusiva, en la que haya una auténtica convivencia y no una simple coexistencia.

Una característica predominante de Jesús es su respeto por toda persona, sea la que sea, manifestada de forma notable por la ausencia de prejuicios en su actuar y en su palabra. La sociedad en la que vivió Jesús era una sociedad, probablemente, con más prejuicios que la nuestra: prejuicios nacionalistas, religiosos, raciales, sociales, de género, morales, etcétera. Solo el varón adulto, judío de nación, religión y raza, «puro» y cumplidor estricto de la ley contaba con todos los derechos y la aprobación social. Es notorio y significativo que Jesús, a pesar de vivir en ese tipo de sociedad, no tuviese ninguno de esos prejuicios. Él era capaz no solo de aceptar a aquellos que no eran judíos, a los gentiles, a las mujeres, a los niños, a los pobres y a los pecadores, sino que además decidió ponerlos de ejemplo por su comportamiento en sus parábolas. Algunos ejemplos de esto son los casos del centurión romano, de la mujer adúltera, de María Magdalena y la Samaritana, de Zaqueo, del «buen samaritano» y del publicano de las parábolas, etcétera.

Para cerrar el círculo de nuestro planteamiento inicial, tenemos que educarnos en la solidaridad, es decir, en la capacidad de sentir y asumir la condición humana como una responsabilidad común. Esto implica una apertura a la realidad y necesidad de los otros. Esta empatía es auténtica en la medida en que se traduce en disponibilidad para compartir los recursos materiales (distribución justa de los bienes), como también los recursos humanos (tiempo, interés, reconocimiento, etcétera). La solidaridad es la síntesis ética entre el amor y la justicia. La justicia es la expresión efectiva del amor en cuanto obligación de humanizar las estructuras sociales para permitir una relación justa entre las personas.

Jon Sobrino suele decir que es preciso no solo seguir el reto de Kant y despertar del sueño dogmático para atreverse a pensar por uno mismo, sino que, en el momento actual, es preciso despertar de otro sueño: el sueño de la propia inhumanidad en la que vivimos como sin darnos cuenta, con el fin de pensar la verdad de las cosas tal como son y actuar en consecuencia. La solidaridad como encuentro responde a este segundo despertar. Significa la experiencia de encontrarse con el mundo del sufrimiento y de la injusticia y no quedarse indiferente. Significa tener suficiente capacidad para pensar, para analizar, lo más objetivamente posible, esa realidad inhumana en la que vivimos, sin que el peso de ese análisis nos desborde. Y significa vivir de modo que la solidaridad constituya un pilar básico en nuestro proyecto de vida (citado en Aranguren, 1999, p. 184).

En el momento en que nosotros admitamos una sola excepción, cualquiera que fuera, para señalar que en ese caso la persona ha perdido su dignidad de ser humano y que, por tanto, podemos pasar por encima de los derechos que le corresponden como tal, estaremos todos en peligro de que, en algún momento, por cualquier motivo, se nos discrimine y seamos víctimas de marginación o de la violación de alguno de nuestros derechos fundamentales. La historia es testigo de ello, ahí están seis millones de judíos que, por el mero hecho de serlo, fueron asesinados. En nuestro caso peruano están también ahí en la historia más de 60 mil muertos, de la década de 1980 y comienzos de la década de 1990, víctimas del desprecio y de la falta de respeto que todo ser humano merece por el mero hecho de serlo. Como dice Salomón Lerner en su discurso de presentación del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación:

No ha sido fácil ni mucho menos grato llegar a esa cifra cuya sola enunciación parece absurda. Y, sin embargo, ella es una de las verdades con las que el Perú de hoy tiene que aprender a vivir si es que verdaderamente desea llegar a ser aquello que se propuso cuando nació como República: un país de seres humanos iguales en dignidad, en el que la muerte de cada ciudadano cuenta como una desventura propia, y en el que cada pérdida humana —si es resultado de un atropello, un crimen, un abuso— pone en movimiento las ruedas de la justicia para compensar por el bien perdido y para sancionar al responsable.

Nada, o casi nada, de eso ocurrió en las décadas de violencia que se nos pidió investigar. Ni justicia, ni resarcimiento ni sanción. Peor aún: tampoco ha existido, siquiera, la memoria de lo ocurrido, lo que nos conduce a creer que vivimos, todavía, en un país en el que la exclusión es tan absoluta que resulta posible que desaparezcan decenas de miles de ciudadanos sin que nadie en la sociedad integrada, en la sociedad de los no excluidos, tome nota de ello (Lerner Febres, 2003).

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, José Luis L. (1976). *Ética*. Madrid: Revista de Occidente.
- Aranguren, José Luis L. (1999). Educar en la reinención de la solidaridad. *Selecciones de Teología*, 150.
- Cortina, Adela (1998). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.
- González Faus, José Ignacio (1984). *Fe en Jesús y liberación*. Lima: Instituto Superior de Estudios Teológicos.
- González Faus, José Ignacio (2002). Derechos humanos, deberes míos. *Pastores del Nuevo Milenio*, 2(2).
- Haker, Hille (2014). Nueva reflexión sobre la solidaridad y la justicia. *Concilium*, 354, 11-23.
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Lerner Febres, Salomón (2003). *Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima, 28 de agosto. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/discurso01.php>
- Moingt, Joseph (1995). *El hombre que venía de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Rahner, Karl (1962). *Escritos de teología*. Volumen 2. Madrid: Taurus.
- Silva Santisteban, Fernando (2004). *El primate responsable*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Tubino, Fidel (2009). Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. En Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre la alteridad, lenguaje, e interculturalidad* (pp. 155-170). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Valadier, Paul (1995). *Elogio de la conciencia*. Madrid: PPC.

MEDIOS, LENGUAJE Y VERDAD

UN FILÓSOFO CINÉFILO

Federico de Cárdenas, Filmoteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú

En el Colegio de La Salle, regentado por los Hermanos de las Escuelas Cristianas, una orden de origen francés y que tuvo a su cargo una media docena de colegios de clase media en Lima y provincias hacia mediados del siglo pasado, existía una tradición de fin de semana: los sábados se proyectaba un largometraje para los alumnos de primaria y secundaria en el Salón de Actos. La entrada solía costar un sol y todos nos apresurábamos a pagarla, en parte porque ver una película era una promesa de diversión asegurada, pero en parte también porque aquellos que no lo hacían se quedaban resolviendo problemas matemáticos toda la mañana.

Como la mayoría de los profesores del colegio limeño eran españoles que habían vivido la guerra civil española en el bando franquista, según recuerda José Miguel Oviedo en su estupendo libro de memorias *Una locura razonable* y ratifico aquí, el himno *Cara al sol* se escuchaba a menudo en los altavoces internos durante los periodos de recreo. Tampoco resulta extraño que el menú cinematográfico sabatino tuviera preferencia por las historias edificantes de mártires y santos, del estilo de *Androcles y el león*, *Fabiola* o *La canción de Bernadette*, pero de vez en cuando se filtraba una buena comedia como *Una noche en la ópera* (primer contacto con la locura de los Hermanos Marx) o un western. Recuerdo en especial, por su contenido de frustración, una función inconclusa de *Union Pacific* de Cecil B. De Mille, en la que la duración de la cinta (algo más de dos horas) desbordó el tiempo dedicado a la proyección, la misma que fue suspendida sin remedio en el preciso momento en que un tren llegaba al rescate de otro sitiado por pieles rojas. Pude enterarme del final solo muchos años después.

También hay que decir que había casos en que la «osadía» de las películas desafiaba los estrechos límites de tolerancia religiosa de aquella época. Entonces, la rapidez del hermano Bernardo, encargado habitual de la proyección, acudía puntualmente a oscurecer la pantalla en la que los protagonistas intercambiaban algún beso juzgado poco casto o abiertamente lascivo. Pero allí mismo se armaba una batahola pues, ayudados por la penumbra, iniciábamos una copiosa protesta hecha de silbatinas y pataleos contra el improvisado censor, la misma que acababa como por encanto al encenderse bruscamente las luces de la sala.

No tengo la seguridad de que Salomón compartiera las proyecciones sabatinas y acaso cuando llegó al La Salle de Lima para cursar cuarto de primaria —trasladado desde el La Salle de Arequipa— este ciclo ya había terminado. Pero quiero creer que no fue así y que puedo situar en ellas, como en mi caso, el más lejano antecedente de su comprobada afición por el arte de nuestro tiempo.

Lo que sí puedo evocar con seguridad, porque también los compartimos, son los años universitarios en Letras y luego en Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Eran los maravillosos años sesenta y esos dos años de estudios de Letras en la Plaza Francia —todavía no convertidos en Estudios Generales— nos abrieron las puertas del saber, pero también las de nuestra común afición por la música y el cine. Como solo se tratará aquí de la cinefilia, apenas tocaré el detalle de nuestras escapadas al Teatro Municipal para seguir los ensayos de la Orquesta Sinfónica Nacional (OSN), especialmente cuando tocaba con músicos extranjeros invitados y podíamos ingresar subrepticamente a platea o galería para escuchar por pedazos el futuro concierto.

En lo referente al cine, fuimos especialmente afortunados. Se acababa de fundar por esos años el cineclub de la Universidad Católica, que ofrecía programas muy completos de películas los sábados en función vespertina en el auditorio del Colegio Champagnat de Miraflores. Fue allí que conocimos la obra de Visconti (*Livia, Puente entre dos vidas, Rocco y sus hermanos*), Fellini (*La calle, Las noches de Cabiria, La dolce vita*), Antonioni (*La aventura, La noche*), Rossellini (*El general della Rovere*), Bergman (*En el umbral de la vida, Hacia la felicidad, Secretos de mujeres*), Renoir (*La gran ilusión, French Cancan*), Becker (*Casco de oro, El agujero*), Buñuel (*Nazarín*), pero también la de Kurosawa (*Los siete samuráis, La fortaleza escondida*), Mizoguchi (*Ugetsu monogatari*), Satyajit Ray (*Pather Panchali, Aparajito*), Serguei Eisenstein (*Iván el Terrible, Alexander Nevski*), Orson Welles (*El proceso*), John Ford (*El delator, Pasión de los fuertes*) y de otros grandes maestros del cine.

Hay que decir que, entonces, especialmente si la comparamos con la de hoy, la cartelera limeña era de una variedad impresionante. No solamente era frecuente contar con estrenos de las cinematografías europeas, también pudimos ver gran parte del *Free Cinema* británico con las cintas de Tony Richardson, Lindsay Anderson y Karel Reisz y los inicios de la *Nouvelle Vague* francesa, con las de Claude Chabrol, Francois Truffaut y Jean-Luc Godard. Asimismo, las cintas del deshielo del cine soviético llegaron con puntualidad (varias de Gregori Chujrai, la primera de Andrei Tarkovski) y aun el cine japonés de Kobayashi, Shindo, Ichikawa y otros. Y, por cierto, las comedias, dramas y melodramas de Mario Monicelli, Luigi Comencini, Alberto Lattuada, Dino Risi, maestros de ese cine popular italiano por el que ambos tenemos un afecto compartido.

La evocación de esos años pletóricos de buen cine quedaría incompleta si no mencionara a tres de nuestros profesores en la Facultad de Letras de la PUCP que fueron grandes cinéfilos, los ya fallecidos Washington Delgado (inagotable cuando hablaba de Eisenstein, pero también de Laurel y Hardy) y Onorio Ferrero (al cual pude escucharle una fascinante introducción sobre el respeto por la fidelidad histórica por parte de Mizoguchi en *Ugetsu*), y el entrañable y felizmente activo Gustavo Gutiérrez, gracias a cuyo curso de Teología pudimos conocer no solo a Sartre y Camus, sino también a Ingmar Bergman y Luis Buñuel.

Con estos antecedentes, a los que habría que agregar sus años europeos, en los que coincidimos cuando él iba de Lovaina a París, y en los que tuve el placer de alojarlo algunas veces, no es extraño que debamos a Salomón dos gestos decisivos, cumplidos ambos durante su memorable decenio como rector de la PUCP, gestos que justifican largamente la deuda que todos los cinéfilos tenemos con él.

El primero, ciertamente, la creación y acogida, a nombre de la universidad, de la por entonces loca idea de hacer un festival de cine que primero nació como encuentro de cine latinoamericano y con los años —y el prestigio nacional e internacional ganado— se convirtió en el Festival de Lima. No es fácil, luego de casi dos decenios y ante la sólida realidad que es el festival, imaginar la osadía de Edgar Saba y sus colaboradores del Centro Cultural de la PUCP al plantear esta propuesta. Sin embargo, hay que decir que encontraron en Salomón un equivalente a la altura de su capacidad de soñar, alguien que les brindó el apoyo institucional y económico que requerían para despegar y luego dar el estirón de crecimiento que todos conocemos y celebramos.

El segundo gesto fue acoger el proyecto que un grupo de cinéfilos bastante ansioso —entre los que pude contarme— le llevó un día a su oficina del rectorado, y que planteaba que la Universidad Católica pudiese adquirir las colecciones y archivo de la Filmoteca de Lima, un proyecto del que sus auspiciadores se habían desentendido y que corría el riesgo de perderse, luego de años de mucho esfuerzo. Salomón entendió y compartió plenamente la idea, y así nació la Filmoteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú, una institución conocida hoy por todos y que no solo se limita a organizar y proyectar magníficos ciclos con lo mejor de cine mundial, sino que cumple también una valiosa e insustituible labor custodiando y restaurando el patrimonio fílmico y documental del cine peruano.

Fue por ello natural que, al terminar su memorable rectorado, Salomón aceptara hacerse cargo de la Filmoteca PUCP en condición de presidente de la misma. Una responsabilidad que le viene como anillo al dedo, pues le permite ejercitar esa mezcla a partes iguales que hay en él: la de teórico y hombre de acción. De ahí que su presencia en instituciones culturales como la Filmoteca y la Sociedad Filarmónica de Lima resulte tan eficaz y reconocible.

Este testimonio, fragmentado y arbitrario como suelen serlo aquellos en los que intervienen la amistad y el afecto, quedaría incompleto sin la evocación de las exposiciones públicas de Salomón inaugurando el Festival de Lima y presentando o comentando los programas de la Fílmoteca. Hombre organizado, suele preparar con meticulosidad sus textos, y es entonces que el filósofo se une al cinéfilo para, por ejemplo, reivindicar la alegoría de la caverna en *La república* de Platón como remoto antecedente del cine, pero haciendo la salvedad de que los espectadores nos distinguimos de los habitantes de la caverna, porque las imágenes del buen cine nos transforman y nos ayudan a ser mejores y más libres.

Sin la presencia y decisión de Salomón en algunos momentos claves —hay otros que no he mencionado y que completan su actividad pública, desarrollados por colaboradores cercanos suyos en este libro— creo que el panorama cultural limeño sería distinto y sin duda se habría empobrecido. Sus aficiones más íntimas, que nos descubren al cinéfilo y melómano, revelan también su talante generoso, su gran espíritu solidario y su compromiso con la sociedad. Por todo ello, mi entusiasta adhesión a este libro de homenaje¹.

¹ Una primera redacción de este texto fue publicada en el catálogo del XV Festival de Lima con motivo del reconocimiento brindado a Salomón. La presente es una versión corregida y ampliada.

ARENDT Y GODARD: EL PENSAR EN UN MUNDO OSCURO

Adriana Añi Montoya, Pontificia Universidad Católica del Perú

*Pero todo lo que tenemos en la vida es el presente.
Nadie ha vivido en el pasado,
y nadie vivirá en el futuro*

Alpha 60 en *Alphaville*

He recorrido nueve mil kilómetros para darte fuego

Lemmy Caution en *Alphaville*

«Puede ser que la realidad sea demasiado compleja para la transmisión oral. La leyenda la recrea de forma que le permite recorrer el mundo». Curioso mensaje, que podría ser un texto de Arendt, pero es pronunciado por una mega computadora, Alpha 60, personaje central del soberbio filme *Alphaville* de Jean-Luc Godard (1965). Curioso también porque la ciudad «futura» que allí se representa exhibe en su entrada un cartel que reza «Silencio–Lógica–Seguridad–Prudencia». Una cosa no va con otra. La narración de historias puede constituir una fuerza liberadora, promotora de identidad, memoria y transformación. El mensaje de la ciudad, en cambio, augura un mundo donde la conversación y la narración han muerto. El único lenguaje permitido es el de las señales y comandos operativos. Se promete, eso sí, seguridad, siempre y cuando uno se ajuste a la lógica consecuencialista. Por esa misma razón es que el lenguaje ha sido simplificado al máximo, omitiendo palabras subversivas, como «conciencia» y «amor». Obviamente, los afectos debían ser suprimidos porque un ser que ya no se relaciona consigo mismo difícilmente puede hacerlo con el otro. A los habitantes de *Alphaville* solo les queda prudencia, no la aristotélica, sino la del ratón en el laberinto.

Hannah Arendt cree en el poder de la narración de historias. Ella nos cuenta, por ejemplo, la historia del pensador Sócrates, porque lo encuentra capaz de iluminarnos en el camino de re-descubrir la capacidad renovadora y heurística de la conversación pensante en un mundo como el de hoy, en el cual el lenguaje parece aproximarse al de los humanos-autómatas de Alphaville. En el presente texto, pretendo entretrejer ambos relatos, tomando como eje articulador un tema entrañable para la filosofía y para Arendt, y no carente de ambigüedades: el pensar.

Hay una sentencia de Heidegger, que ya es un lugar común, según la cual el pensar no produce conocimiento científico o técnico, no ofrece sabiduría práctica ni da fuerzas para la acción. Arendt reflexiona ampliamente sobre estas palabras, involucrándose en el estudio de las tres grandes actividades de la vida del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio. Con respecto al pensar, Arendt destaca sus características propias, a saber: el pensar es autónomo, incondicionado, invisible, reflexivo, requerido de serenidad o soledad, necesita retirarse del mundo de apariencias y, sobre todo, es invisible y no deja tras su actividad producto tangible alguno (2010, pp. 92-98). Estas características provienen, por cierto, de la lectura que hace Arendt del fenómeno del pensamiento a través de la tradición filosófica misma, es decir, se trata de un rastreo de la forma como el pensar filosófico se ha concebido a sí mismo en la tradición occidental. El pensar así descrito —es decir, como actividad no solo invisible, sino «improductiva» y cuyo probable resultado es, en todo caso, inefable— debe presentarse como sospechoso al sentido común. Arendt nos revela que los mismos filósofos albergaban dudas al respecto¹. Así pues, las características señaladas exponen al concepto y a la realidad que quiere aprehender al riesgo de ser declarados imprecisos, irrelevantes y hasta ilusorios. Nos proponemos, por ello, determinar con más detalle a qué se refiere Arendt cuando nos habla sobre el pensar.

1. UNA ACTIVIDAD FUERA DEL ORDEN

Tengamos pues en la mira el supuesto de que no todo aquello que constituye el pensar desde el testimonio de la tradición es recogido por Arendt en su propio concepto. O, en todo caso, ella incorpora elementos tradicionales, pero los matiza, los corrige incluso. Advertimos por ello que la defensa del pensar que creemos Arendt emprende no es consustancial a una identificación de este con la contemplación teórica y solipsista que, en última instancia, conduce a posturas despóticas al estilo del «rey-filósofo». Ahora bien, ella establece, para comenzar, una distinción muy importante entre el pensamiento científico y el «puro pensar». Al hacerlo re-elabora

¹ 3 Se refiere, por ejemplo, a Kant, quien temía que los objetos del pensar especulativo se revelaran como conceptos vacíos (Arendt, 2010, p. 89).

una intuición heideggeriana acerca del pensar calculante y el meditativo². Arendt se apoya en la diferencia kantiana entre *Vernunft* y *Verstand* (2010, p. 40). Esta distinción, precisamente por su espíritu crítico, será muy útil para establecer cuáles aspectos del pensar tradicional favorece la concepción arendtiana y cuáles no. El entendimiento (*Verstand*) es la facultad cognitiva que produce el saber fáctico y nomológico propio de la ciencia. Es el lugar de la Verdad. Por su parte, la razón (*Vernunft*) no conduce a verdades ciertas, pues la finalidad de esta incansable facultad especulativa es meditar sobre lo que tiene o no significado (Arendt, 2010, pp. 81 y ss.). Aquí no interesa saber si algo existe o cómo es, sino qué significa que exista. Pero como la pregunta por el significado no puede ser respondida dentro de los parámetros de validez científica, pues trata con objetos especulativos, la razón pensante no llegará a conclusiones definitivas. Esta característica se relaciona, a su vez, con la (auto) destructividad del pensar puro³. El pensar es peligroso porque su naturaleza crítica lo lleva a destruir las evidencias adquiridas y sus propios productos. A su vez, esta actividad insistentemente preguntante se funda en el deseo de morar en el *thaumazein*, de tomarlo como su lugar de residencia (Arendt, 1978, p. 301). Pocos, como Heidegger y Platón, han logrado ser esta *rara avis*, ya que pronto en la historia de la filosofía se ha virado desde el *thaumazein* como *arche*, es decir, como principio que funda y rige la actividad de la vida del pensador, hacia el *thaumazein* como mero *inicio* (punto de partida) de una tarea que progresa en línea recta acumulando conocimiento. Este giro cognitivista es perfectamente localizable, dice Arendt, en la *Metafísica* de Aristóteles (982b10)⁴.

Arendt es consciente de la no naturalidad del pensar especulativo, lo cual va de la mano con su necesidad de una «retirada» del yo pensante respecto del mundo de las apariencias en general y del «*inter homines esse*» en particular. El pensar es escaso e impopular y ni siquiera es percibido —esto es lo peor— como un peligro serio para el mundo del sentido común, donde el mayor reconocimiento con el que se puede honrar al pensar es el de hacer reír al hombre promedio. ¿No es al fin y al cabo la de los filósofos una retórica vacía, que se escapa especulativamente de este mundo

² La inspiración, sin duda, procede de Heidegger. El maestro distinguía entre el pensar calculante y el meditativo. El primero es aquel que domina en el mundo del hombre contemporáneo y le ha permitido trazar proyectos para disponer técnicamente de la tierra y sus frutos, transformándolos incesantemente. Heidegger propone la metáfora de la «autopista» para ilustrarlo, pues es el tipo de pensar que construye vías de alta velocidad que comunican de inmediato a todos los hombres. Y, sin embargo, esos «artefactos» son negro asfalto tendido sobre la tierra, en la cual ya nada podrá echar raíces. El pensar meditativo es, en cambio, como el campo de siembra, donde la semilla se demora en echar raíces, pero al fin florece y fructifica. El pensar meditativo no nos sorprende con productos eficaces, pero medita sobre ellos. Y exige al *homo faber* serenidad para distanciarse de sus propios objetos.

³ «[...] alberga en su seno una marcada tendencia a la autodestrucción» (Arendt, 2010, p. 80).

⁴ Merece la pena recordar aquí el extraño giro que, en el primer capítulo de la *Metafísica*, dio Aristóteles a la proposición platónica según la cual el *thaumazein*, la admiración, es el origen de la filosofía.

y no sabe evitarles por ello caer en los pozos a sus pies? Arendt misma afirma que el pensar es capaz de trascender especulativamente las condiciones de la existencia humana, pero su producto no tiene capacidad de «tocar» la realidad del mundo de las apariencias, ni cambiar nada directamente. Las actividades del espíritu son invisibles, porque sus objetos deben atravesar por un proceso de desensorización para poder ser pensados (Arendt, 2010, p. 99). Son invisibles, además, porque el significado, que según Arendt es lo que busca el pensador, no es accesible al saber empírico-analítico. Todo eso parece terminar dándole la razón al hombre de sentido común, quien cree humillar al pensador esgrimiendo el argumento de su inutilidad práctica. Platón describe con magistral ironía este punto de vista, cuando Calicles le aconseja a Sócrates que no filosofe más de lo debido:

Al ver la filosofía en un joven y en un adolescente, me regocijo, me parece que así conviene y considero a ese tal como un individuo libre; en cambio, cuando veo que, ya adulto, sigue todavía dedicado a la filosofía y que no se ha alejado de ella, me parece, Sócrates, que a ese hombre le hacen falta ya unos cuantos azotes [pues] se convierte en un ser carente de virilidad, al huir del centro de la polis y de las plazas, en las cuales, dice el poeta, los hombres llegan a ser excelentes (*Gorgias*, 484c5-d2).

Desde la perspectiva de un sentido común tan político como el de los griegos clásicos, Calicles tiene razón en su reclamo: la filosofía aliena al hombre respecto de su compromiso con la polis. Más allá de esto, lo llamativo y casi cómico es que se pretenda poner un límite temporal al ejercicio del pensar. Lo preocupante es que se presuponga que el pensar no tiene relevancia alguna para la acción. Es cierto que Arendt opina que el pensamiento se opone a la acción y viceversa, se perturban el uno al otro. Pero, decir que son como mundos «incomensurables» no implica que uno de ellos no pueda tener una incidencia, quizás positiva, sobre el otro⁵. Más allá de la retórica sobre la pureza del pensar, parece sensato concluir que la acción humana se beneficiaría del ejercicio del pensar, siempre y cuando este no se presente a partir de «resultados definitivos» y se arrogue el derecho de dirigir y predecir los asuntos de la *praxis*, cosas contra las cuales la misma Arendt nos previene.

Así pues, el filósofo desestima los argumentos de Calicles, a pesar de que expresen el pensamiento de la mayoría. Para el ateniense que opinaba ajustándose al sentido común, como Critón en el diálogo platónico homónimo, el tópico de la inutilidad del pensar debió quedar ampliamente reforzado por la muerte de Sócrates.

⁵ Por poner una analogía en términos kuhnianos: si nos adherimos al paradigma científico newtoniano, incomensurable con el aristotélico, esto no impide que, al tomar conocimiento profundo del paradigma aristotélico, este pueda cambiar significativamente nuestra comprensión del newtoniano.

En efecto, para Critón se trataba de «salvar la vida». Pero Sócrates «no supo hacerlo», demostrando de cuán poco le sirvió la filosofía. Lo que ignoraba Critón es que los criterios tóxicos que usó para convencer a Sócrates de huir son los mismos que lo habían condenado a muerte. El pensar, entonces, tal vez es inútil e improductivo. Pero esto no borra el hecho de que Sócrates pensó (y lo examinó una y otra vez) cuál era el *belistos logos*, y acomodó hasta el último de sus actos a dicho criterio. De ese modo, se constituyó en un hombre cuyos actos reflejaban lo que alguien llamó una perfecta armonía dórica entre *lexis* y *praxis* y se hizo, por ello, digno de una larga memoria.

Así pues, a la crítica del sentido común, el filósofo responde como Heráclito, dice Arendt: «lo sabio es distinto de todas las cosas», lo que es esperable, pues se nos ha advertido de «la guerra intestina entre el pensar y el sentido común». En cuanto a Godard, es un buen contrapunto para Arendt, en tanto se ha esmerado en arremeter contra el «Cine de Sentido Común», es decir, ese cine comercial que potencia las ilusiones que ya tenemos y que posee, por tanto, fuerte carga ideológica (Sterrit, 1999, pp. 2-3).

Esta guerra es vivida más que nada en la mente del pensador, es decir, entre su mente filosófica y su propio sentido común. El pensador es consciente de que la pregunta por el significado se reabre siempre sin soluciones concluyentes. Esto solo profundiza la sospecha no solo de inutilidad, sino de vacío del pensar. Las distinciones entre razón y entendimiento, entre el sentido del primero y la verdad del segundo, entre *verstehen* y *begreifen* pueden llegar a parecer ociosas, pues, ¿qué puede haber más allá de entender la verdad y de hacerla rendir frutos utilitarios? La duda se ve reforzada, además, por la impaciencia pragmática del hombre de sentido común. Y el hombre contemporáneo, tan falto de serenidad para con sus propias potencias cognitivas y sus productos técnicos, identifica como perturbadora la presencia de una facultad que insiste en preguntas aporéticas. En tal contexto, no sorprende que la misma *Vernunft* haya cedido en ocasiones a la tentación de medirse a sí misma a través de los criterios cognitivos, otorgándole así la razón al sentido común cuando afirma que «[l]a búsqueda de significado es un “sinsentido” para el sentido común y su razonamiento porque la función del sexto sentido es acomodarnos en el mundo de las apariencias, hacernos sentir como en casa en el mundo que nos ofrecen nuestros cinco sentidos; estamos en él y no surgen preguntas» (Arendt, 2010, p. 83).

2. EL MALESTAR DE LA SOCIEDAD TÉCNICA

Pero, ¿nos sentimos realmente en casa y, por tanto, todo es tan familiar que no nos agujonea la pregunta? El gusto creciente por la distopía como género, literario o cinematográfico, es una forma de testimoniar una respuesta negativa a la interrogante planteada. *Alphaville* presenta un «futuro» que debía, en el lejano 1965, resultar «decepcionante» a un espectador que buscara sorprenderse con fantasías y efectos *more* Hollywood.

En su lugar, Godard muestra el panorama de un moderno París, sembrado de edificios burocráticos sombríos y autopistas con señales luminosas. Y la frustración no debía desaparecer, sino permanecer y ahondarse cuando uno tomara consciencia de que ese «futuro» era «nuestro presente» sometido al imperio de la racionalidad instrumental y que *nosotros* somos los súbditos de la tecno-holo-cracia.

No cabe duda de que nuestro presente mundo de artefactos es tecnológicamente impresionante, como tampoco de que no siempre nos sentimos «en casa» ni reconocemos un mundo humano a nuestro alrededor. Más bien, como se afirma en la película de Godard, «no entendemos nada, y por la noche acabamos muriendo». Los pobladores de Alphaville son las verdaderas *hormigas eléctricas* de Phillip K. Dick, pues en efecto se «alimentan» de electricidad y decaen a falta de esta, recurriendo entonces a psicofármacos. Aparentemente, el déficit de sentido ha venido atacando al ser humano desde la Modernidad, ya que esta misma, como edad histórica, se involucró en la glorificación de la racionalidad tecno-científica sin la serenidad necesaria para meditar sobre el sentido de su hacer. El malestar proveniente de esta reificación de la verdad y la utilidad fue padecido por los mismos fundadores de la Modernidad, en cuanto eran sensibles al problema por su propia situación alienada. He aquí un testimonio ilustrativo de esa incomodidad del hombre moderno en su propio mundo:

Cuanto me es exterior me es extraño de ahora en adelante. No tengo ya en este mundo ni prójimo, ni semejantes ni hermanos. Estoy en la tierra como en un planeta extraño, en el que habría caído desde aquel en que habitaba. Si reconozco a mi alrededor alguna cosa no son más que objetos afligentes y desgarradores para mi corazón, y no puedo dirigir los ojos sobre lo que me afecta y rodea sin encontrar siempre algún motivo de desdén que me indigna, o que me aflige. Apartemos, pues, de mi espíritu todos los penosos objetos de los que me he ocupado tan dolorosamente como en vano. Solo para el resto de mis días, puesto que solo en mí encuentro el consuelo, la esperanza y la paz, no debo ni quiero ocuparme más que de mí (Rousseau, 1979, p. 32).

Con todo, Rousseau quizás contaba con recursos para lidiar con ello, dado que era un pensador «fuera del orden», al menos del entusiasmo de la época ilustrada por el poder emancipador de la ciencia y la técnica. El hombre contemporáneo, en cambio, parece en desventaja: entretenido y negocioso, morador permanente de un sentido común impermeable a las preguntas renovadoras del pensar, puede llegar a «sentirse en casa». Y ello no es arbitrario, si Heidegger tiene razón al señalar que «[l]a ciencia, lo mismo que el arte, no es solo una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y por cierto decisivo, en el que se nos expone todo lo que es.

Por eso, tenemos que decir: la realidad, en medio de la cual el hombre de hoy se mueve y trata de mantenerse, está co-determinada, según sus rasgos fundamentales y en medida creciente, por lo que se denomina ciencia europea occidental» (Heidegger, 1984, p. 111).

Más recientemente Martha Nussbaum, al reflexionar sobre la sabiduría práctica de Protágoras y comentando su versión del mito de Prometeo, afirma que la identidad de una especie depende de las habilidades y artes que practica (Nussbaum, 2001, p. 105). La *techne*, que es la aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo para conocerla y manejarla, busca en última instancia controlar la contingencia: la victoria de *techne* sobre *tyche* (2001, p. 94). Cuando nuestra identidad está en peligro, recurrimos a nuevas técnicas que «salven» nuestra vida. Pero lo crucial es que tales artefactos pueden transformarnos al punto de llegar a ya no reconocernos a nosotros mismos. Por ello, resulta más que comprensible la demanda de vigilancia, dado que «si nos contemplamos curando nuestras enfermedades éticas corrientes con un nuevo arte, imaginemos cuidadosamente qué vida viviremos con el nuevo arte, qué fines perseguiremos, pues tal vez no sean ya humanos. Tal vez no estemos ya “salvando nuestras vidas”» (2001, p. 105). En esta línea entendemos el cuidadoso trato de Sócrates para con los atenienses y por qué los exhortaba a practicar la «*autognosis*». En su tiempo, los cantos de sirena, de cuyo efecto amnésico y alienante debía precaver a los atenienses, procedían de la *techne* retórica de los sofistas y demagogos. En efecto, los antiguos, como Sócrates y Platón, parecen exhibir aquella virtud de la serenidad que les permite no correr de aquí para allá donde hay alguna novedad, sino dar una respuesta como la que el rey Thamus le dio al dios Teuth, quien le ofrecía con orgullo una plétora de dones técnicos. El rey tuvo la prudencia necesaria para no dejarse seducir por el poder de las *technai*, tomándose el tiempo para examinarlas previamente y decidir si las aceptaba sobre la base del siguiente criterio: si haría mejores o peores a los humanos.

Arendt también está prevenida contra estas transformaciones peligrosas que demandan, al menos, ser pensadas. Un caso paradigmático de semejante trastorno se dio en la Alemania nazi. Arendt seguramente habría estado de acuerdo con la idea de que «igual que la noche no llega de pronto, tampoco lo hace la opresión [...] es en semejante crepúsculo que debemos todos estar alertas al cambio en el aire, por más ligero que sea, de otro modo nos convertimos en víctimas de la oscuridad»⁶. Nada refleja mejor la orientación de su preocupación por el pensar, pues esta idea de la técnica como algo que los humanos usamos para lidiar con nuestras inquietudes

⁶ La frase pertenece a William Orville Douglas y es usada como epígrafe del guion del filme *Never let me go*, escrito por Alex Garland y dirigido por Mark Romanek.

y la hostilidad del entorno va más allá de la dominación instrumental de la materia, extendiéndose a las técnicas del cuidado práctico, a nuestras «soluciones» a las demandas en el campo moral y político. Pero no se piense que esta preocupación se traduce en un romántico renegar de toda ciencia y técnica, de las cuales reconoce Arendt sus indiscutibles beneficios. Más aún, Arendt sabe que el pensar, al cual se apela como recurso, puede él mismo también ser oscuro y opresivo, precisamente en cuanto se presente como iluminado y destinado a redimir al hombre de su alienación.

No se trata, entonces, de renegar de la técnica, sino de pensarla. O, también, de pensarla con imágenes, como hace Godard, a pesar de Platón. En efecto, *Alphaville* representa en la pantalla el triunfo de la racionalidad burocrática, cibernéticamente potencializada y alimentada por intereses mezquinos de hombres minimizados. El maestro presenta el peligro de renunciar a interrogar por el ¿por qué? y de sustituir dicha pregunta por el consecuencialista «porque». Todo el asunto es una *reductio ad absurdum* que resulta de llevar hasta sus máximas consecuencias la racionalidad técnica. Godard hace un buen manejo de lo siniestro, en la medida en que el clásico detective del FBI aparece «garantizando» la «normalidad» de la obra. La cámara da un primer plano a un encendedor Zippo, o a cosas tan familiares como la rocola, la caja de hojuelas de maíz, los autos y los edificios públicos. Una vez inmerso en esa atmósfera, se empieza a descubrir su lado opresivo y hostil.

Por su parte, Arendt atribuía sobre todo a la naturaleza masiva de la sociedad contemporánea el llevar a niveles exorbitantes la tiranía del hombre promedio, sus estereotipos y su *doxa* impensante. La sociedad excluye la acción y exige a sus miembros conducta. Si esto es así, se comprende que la gran preocupación (inconsciente o no) del hombre contemporáneo sea que le vayan a «robar su identidad». El séptimo arte imagina esto con figuras típicas como *aliens* y *zombies*. Las *cyber*-computadoras son personajes favoritos, como la memorable HAL 9000, émula de Alpha 60. En cuanto al «eclipse de la razón» que los filósofos denuncian, este es llevado a sus límites, pues el director buscó expresa, obsesiva y tiránicamente una atmósfera oscura que, aliada con la voz cavernosa del narrador, contribuye a «asfixiar» al espectador, que se siente él mismo uno de los hombres hormiga, transcurriendo por autopistas, corredores y ascensores interminables (Halpern, Adrienne y otros, 2014, p. 11). En otras palabras, es la pesadilla en que se ha convertido el sueño ilustrado de la igualdad: la perversa igualdad de lo idéntico reproducido masivamente. Los individuos nos movemos coreográficamente en estadios y fábricas y repetimos, insensiblemente, el mismo *script* carente de sentido, como los personajes de nuestro filme repiten sus fórmulas vacías: «Estoy bien, gracias, de nada».

Efectivamente, *Alphaville* también nos confronta con el crepúsculo del lenguaje, o lo que Godard denomina, con versos de Paul Éluard, *la mort dans la conversation*. Las palabras han perdido su capacidad de significar y, por tanto, diría Arendt, de hacernos pensar. Y es que, con la supresión de la palabra «conciencia» del diccionario, a los habitantes de Alphaville se les ha arrebatado la experiencia misma de la duplicidad, esa herida de la conciencia que permite al ser humano ponerse en cuestión por lo que ya no es y por lo que puede ser. La conciencia nos conecta al tiempo y permite la nostalgia, la angustia, la esperanza, es decir, nos proyecta hacia las posibilidades. Pero Alpha 60 se complace predicando que nadie ha existido en el pasado ni existirá en el futuro, que somos ahora, en el presente, únicos y solos⁷. Ese encapsulamiento en el ahora inmediato es la muerte del lenguaje. Efectivamente, este se ha convertido en Alphaville en un sistema de signos desprendido del «mundo de la vida» y no es, ni siquiera, un pragmático «*tool for action*». Se trata, aristotélicamente hablando, de un sistema de señales (*phone semantike*) que, como la misma Arendt indica siguiendo a Aristóteles, no es lo propio del *logos* humano, caracterizado en su mayor altura por su capacidad de discriminación axiológica en contextos de diálogo comunitario. En Alphaville el lenguaje ya no comunica, ni expresa, no permite pensar ni imaginar, y ello porque ha quedado coagulado en un eterno presente. A su vez, ese imperio del presente anula la subjetividad al impedirle el movimiento de autorrelación. Lo mismo sucede con el movimiento regresivo y proyectivo, con lo cual se anulan pasado y futuro y, con ello, pierden sentido las facultades del juicio y la voluntad, en tanto estas requieren representarse las cosas fuera del presente, como un pasado que se rememora o un futuro que se proyecta. Así, se muestra que la forma más segura de dominar al hombre y privarlo de su libertad es secuestrando el tiempo del lenguaje. De ahí que resulte una grandiosa ironía de Godard el hacer que su máquina, Alpha 60, que carece totalmente de sentido poético, pronuncie los siguientes versos de Jorge Luis Borges: «El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me lleva [...] Pero yo soy el tiempo. Es un tigre, despedazándome: pero yo soy el tigre»⁸.

⁷ Esto reduce al individuo no a la soledad, que es la serenidad retirada del yo meditante, sino a la soledad, al desprendimiento respecto de la mundanidad y la pluralidad: todo aquello que era común y que perdemos como objeto de nuestro pensar y actuar, todo lo que se reifica y se vuelve hostil y alienado, incluidos el cuerpo y espíritu de los otros.

⁸ «El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego» (Borges, 1974, p. 771). Otra frase citada por Alpha 60 es la siguiente: «El tiempo es como un círculo que girara infinitamente: el arco que desciende es el pasado, el que asciende es el porvenir, arriba hay un punto indivisible que toca la tangente y es el ahora» (Borges, 1974, p. 770).

3. LUZ, DISTANCIA Y POESÍA

Por lo ya dicho, es comprensible el interés de Arendt en encontrar las historias pertinentes que puedan ofrecernos luz, como veremos luego respecto de Sócrates. En cuanto a Godard, es irónico que una cinta tan oscura pueda darnos luces. Pero el maestro afirma precisamente que *Alphaville* es una obra sobre la luz. Y la oscuridad, por supuesto, es el terreno propicio para que la luz aparezca. En la cinta, esta llega desde el exterior, en la figura de Lemmy Caution, quien con su icónico *Zippo* enciende el cigarrillo a Natacha, pronunciando una frase de antología («he viajado nueve mil kilómetros para darte fuego»). Nuestro moderno Prometeo ciertamente no es un Sócrates y sus armas no son los argumentos razonados (*logoi*), sino la cámara fotográfica y la poesía. Porque Godard propone un héroe empático al consumidor de *mass media*, un detective de cintas propias de la cultura popular pero, a su vez, un personaje con la dignidad suficiente para no ponerse una capa sobre la espalda. Eso nos dice algo acerca de a favor de quién juega. El personaje procede de la industria del entretenimiento, pero la pone en cuestión, en tanto dicha industria tiene el efecto perverso de la banalización de la cultura y el incremento del no pensar. Así, Lemmy Caution se convierte en un héroe romántico que dispara más con su cámara que con el revólver y, si lo usa, es para matar hombres muertos, esos *zombies* existenciales que pueblan el mundo mecanizado de *Alphaville*.

Armado con su cámara para capturar la poca belleza que sobrevive en *Alphaville*, la más eficaz «artillería» de Lemmy es la poesía. Es con esta que logrará rescatar a Natacha del adormecimiento de la conciencia y el sentimiento. No es casual que el fuego prometeico de Lemmy Caution sea la poesía, pues esta implica todo un trabajo del espíritu en el cual las facultades, sobre todo la imaginación y la memoria, se ponen en marcha para quebrar la tiranía del presente inmóvil en que los hombres y su lenguaje han quedado fijados. Con la poesía, consigue liberar a la palabra de su servidumbre mezquina a un lenguaje que ha reducido sus funciones a lo ostensivo, a los comandos operativos. Porque con este tipo de lenguaje se corre el peligro de aprender perfectamente su vocabulario y sintaxis, que luego se ponen en circulación, aunque nos pasen desapercibidos sus compromisos semánticos iniciales, es decir, el tipo de mundo que dicho lenguaje ha pre-definido. Ese es el ardid de *Alphaville*: cuando se ha entrado en su lógica, los hablantes competentes no pueden escapar. Alpha 60 lo sabe bien: «Todo ya ha sido dicho. A menos que las palabras cambien de sentido y el sentido de palabras». Algo de esto explica el caso Eichmann, quien, según Arendt, «[f]uncionaba en su papel de prominente criminal de guerra, del mismo modo que lo había hecho bajo el régimen nazi: no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes

consideraba su deber, ahora era definido como un crimen y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta» (2007b, p. 166). Esta es la razón por la cual es preocupante atestiguar el advenimiento de «la muerte de la conversación», de la banalización del lenguaje y la reducción de sus funciones a la ostensión y el manejo meramente instrumental. En suma, y parafraseando a Orville, una vez instalados en el crepúsculo, nos deslizamos hacia la oscuridad insensiblemente.

Por eso, el pensar socrático adquiere tanta ejemplaridad para Arendt. El Sócrates de su paraíso heroico no coincide con la versión aristotélica, no lo describe como constructor de definiciones universales útiles para la vida. El valor del Sócrates tábano, pez torpedo y mayeuta es ser como los vientos tempestuosos que arrasan con la firmeza protectora de los techos y suelos de casas bien construidas. El tesoro de Sócrates radica en la destructividad de sus preguntas con respecto a la bien arraigada *doxa*, al bien asentado prejuicio que coloniza las mentes⁹. Por paradójico que parezca (¡pero el pensar es en esencia paradójico y debe serlo!), el valor de la filosofía como pensamiento crítico, es decir, como preguntar reiterado por el sentido de las cosas más allá del prejuicio, reposa precisamente en que, al acabar una conversación como la de Sócrates, uno regresa a casa sin respuestas. Invirtiendo una metáfora de Arendt, esto no implicaría que uno «manda a dormir a los hechos», sino que se desvela, pues la tarea del pensar lo que es, fue y será, sigue pendiente (Arendt, 2007a). Esto no implica ser omnisciente, sino hacerse cargo de un pasado y tradición que no pueden «mandarse a casa a dormir» como si fueran algo muerto; se trata de hacerse responsable del pasado, del presente y del futuro, imaginando cómo manejar lo que podemos y no podemos transformar.

La conversación socrática no deja resultados concretos, pero, ¿es por ello inútil, infructífera? Ella exige recordar quiénes somos, si somos consistentes con nosotros mismos. Por ejemplo, si el diálogo ha versado, como en el *Lisis* de Platón, sobre la amistad, después de examinar más de una vez qué es la amistad, quizás volvamos a los «amigos» y puede que ocurra que de pronto intuyamos con claridad que tales *no son* amigos. O volvemos a lo que denominábamos «ciudad», o «política» o «justicia» después de pensar sobre ello y reconocemos que *no* merecen ese nombre. El pensar tiene una virtud distanciadora con respecto a la positividad de nuestras creencias, compromisos y afectos. Es pues allí donde ve Arendt el gran valor del pensar, en esta capacidad de desconectarnos respecto de lo que cotidiana e inmediatamente aceptamos. Es así que los procedimientos aporéticos de Sócrates,

⁹ «La capacidad crítica del pensamiento [...] alberga en su seno una marcada tendencia a la autodestrucción» (Arendt, 2010, p. 80).

cual frustrantes *unhappy endings*, dejan en nosotros, sin embargo, un tipo de lucidez que no es la del concepto científico ni la de la definición universal (*ti estin*) (Arendt, 2010, p. 194). Curiosamente, el efecto destructivo del pensar socrático no es negativo, o solo lo es para el que necesita conservar sus presupuestos.

Así pues, las historias de Arendt y de Godard tratan no solo sobre la luz y la oscuridad, sino también sobre la inmediatez y la distancia entre el pensar que nos aliena y el sentido común que nos familiariza¹⁰. Sócrates, quien nunca se alejó de Atenas, era el que había ganado más distancia respecto de su ciudad y ello, precisamente, porque la entendía como espacio de interlocución, como lugar de sus preguntas incisivas. Los habitantes de Alphaville no saben lo que es conciencia, la autorrelación subjetiva por excelencia, aquella dualidad interna al yo que le permite saberse, saber de su saber, decepcionarse y corregirse, proyectarse y retroceder, prometer y pedir perdón, ser uno en el otro. La conciencia lleva a la autoconciencia y a la reflexividad, la cual es, en sí misma, la primera forma de distancia con respecto a uno mismo y a lo que está en frente nuestro. Por esa razón, para Arendt, son tan cruciales para las actividades del espíritu la «retirada respecto del mundo de apariencias (sensibles)», la serenidad y la soledad. Todas estas son formas de la distancia y de la reflexividad. Lo que dificulta el pensar es, pues, el exceso de cercanía, fomentada por el positivismo malsano que campea en los fueros del sentido común. La búsqueda de un pensar «retirado» no implica la exclusión del diálogo con otros, como no lo hacía en el caso de Sócrates, quien pasaba del diálogo consigo al diálogo con otros. La distancia es, pues, un elemento consustancial al pensar y causa tanto de su naturaleza paradójica como de su efecto antipático sobre el hombre promedio.

En un mundo donde el sentido común se ha positivizado al extremo, incluso la realidad del deseo desaparece. En el contexto de las sociedades contemporáneas se percibe una omnipresencia del objeto deseado —tan contradictoria, si pensamos en la estructura del *eros*, tal como Platón la describe—. Esto es producto de la colonización mental por parte de los imperativos de consumo. Es causado por un capitalismo que produce al hombre como consumidor y hace posible la omnipotencia del deseo. Tal como pensaba Marx, el dinero convierte las fuerzas humanas en su contrario: «Si ansío un manjar o quiero tomar la posta porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y la posta, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida, a su existencia *sensible, real*» (Marx, 2003, p. 176). Una vez más, Godard nos representa el tema, con la imagen

¹⁰ «Toda la historia de la filosofía [...] está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, ese altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común [...], y la facultad del pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él» (Arendt, 2007b, p. 166).

de bellas mujeres que han sido reducidas a la función de seductriz, función que cumplen de modo automático y con una ausencia tan patente de erotismo que solo cabe ironizar, como hace el maestro, llamándolas con nombres que evocan la fuerza de lo femenino, como Beatrice, Madame Pompadour, Madame Lafayette... El *objeto* está al alcance de la mano, transustanciado, como dice Marx, por el dinero. Se ha perdido la distancia y la mediación, por tanto, ha desaparecido el auténtico deseo y con ello la voluntad. Pero el trabajo del espíritu que, como ya sabía Hegel, es tan crucial para enriquecerlo cualitativamente, solo se consigue con la distancia y la mediación. Las nuevas relaciones humanas definidas en este contexto no solo revelan la pérdida de contacto con el otro, sino la reducción de la persona de fin en sí a mero medio, en contradicción total con la tradición moral occidental. Muy al contrario de estas relaciones de seres exánimes y objetivados, las escenas de los encuentros de Lemmy Caution con Natacha frente a una taza de café ilustran otra clase de relación. La auténtica conversación, que Godard representa con la imagen de la mirada y el lenguaje poético, era para Arendt una forma de descubrimiento tan rica que, decía ella, es fuente de la verdadera alegría.

Finalmente, ¿qué podemos decir del pensar? Por todo lo dicho, es claro que Arendt defiende el pensar no cognitivo ni prácticamente orientado, sino retirado del mundo de las apariencias sensibles en tanto busca el sentido de las cosas. «Salvar el pensar» es importante para Arendt porque, a pesar de que las actividades del espíritu son autónomas, ello no significa que no sea posible entre ellas cierta colaboración. Y es gracias a la intervención del pensar que se pueden asegurar cosas tan importantes como, por ejemplo, impedirnos hacer el mal o, en otras palabras, distinguir entre el bien y el mal de tal manera que nos inclinemos a evitar el último (dicho de otro modo, a recuperar el socrático «prefiero padecer injusticia que cometerla»). Arendt piensa que esto es posible, pues el tipo de pensar que exige no es el teórico-filosófico, sino el mero uso de la razón para someter a examen las cosas que se nos presentan.

El pensar del que venimos hablando, con su promesa de contribuir a que evitemos hacer el mal, ha de poder ser «universalmente exigible». Sería absurdo suponer que, siendo lo que permite el juicio moral, fuera un asunto exclusivo de filósofos. Esto puede no quedar muy claro en los textos dado que Arendt, a lo largo de los mismos, trabaja bajo el supuesto del pensar especulativo, inspirada en la *Vernunft* kantiana, aquella que va más allá de la experiencia sensible. Más aún, la tarea de la razón, tal como Arendt la rastrea en la tradición, ha sido especulativa, teórica, solitaria, apartando al filósofo del mundo y la pluralidad. Este no es el camino adecuado para una filósofa que busca recuperar al ser humano mundano y plural. La forma del pensar que, para Arendt, involucra un «peligro» más conveniente que el peligro de tener todas las respuestas garantizadas por la *theoria* es el pensar examinante y abierto.

Este, cree Arendt, puede «preparar» el juicio y la voluntad. Arendt afirma: «Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener» (Arendt, 2007b, p. 165). Debemos suponer, entonces, que Arendt distingue implícitamente entre un pensar que, orientado por el puro interés especulativo, trasciende lo sensible en la búsqueda de las grandes ideas de la razón y, por otro lado, un pensar que más que contemplativo de verdades inefables es examinante, destructor de evidencias adquiridas, sean intuiciones sensibles o noéticas.

En realidad, la destructividad propia del pensar es parte de su potencia creativa. Por ello, afirma Arendt lo siguiente: «Es muy probable que si los hombres perdieren alguna vez el ansia del significado llamado “pensamiento” y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no solo dejarían de poder crear esos objetos de pensamiento conocidos como obras de arte sino también la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización» (Arendt, 2010, p. 86). Entonces, el deseo de significado es la condición de posibilidad de la metaforicidad del pensamiento y lenguaje humanos, porque la puesta en cuestión de un vocabulario exige encontrar nuevas formas de acceso a las cosas. Es aquí donde se concretiza el impulso de la razón, en primer lugar hacia las actividades cognitivas y estéticas. Con respecto a la ciencia, por ejemplo, se afirma que la capacidad para re-describir el sentido común ampliando o revolucionando nuestra concepción de lo que hay en el mundo o cómo es el mundo depende no de la función cognitiva del entendimiento (*Verstand*), ligada al sentido común dado, sino más bien al pensamiento y su función imaginaria, en virtud de la cual puede anticipar un entorno distinto¹¹. El arte es también posibilitado por el pensamiento mediatizado por la imaginación, pues solo en tanto representación es posible que el objeto sea objeto estético.

Ahora bien, el pensar es una capacidad que echa mano de la imaginación o facultad representativa:

Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos. La representación, el hacer presente aquello que en realidad está ausente, es el único don del espíritu, y dado que toda la terminología mental se apoya en metáforas procedentes de la experiencia visual, este don recibe el nombre de imaginación, que Kant definió como facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto (Arendt, 2010, p. 98).

¹¹ «En el laboratorio se fuerza la aparición de lo que por sí mismo se oculta. Desde la perspectiva del mundo real, el laboratorio es la anticipación de un entorno modificado» (Arendt, 2010, p. 80). Las anticipaciones que se busca hacer aparecer, obviamente, provienen del esfuerzo especulativo de la razón pensante y de la imaginación.

La imaginación es, entonces, el lugar por excelencia de la distancia. Como recuerdo o anticipación o como mera especulación, ella se retira del objeto presente a los sentidos para re-colocarlo en un ámbito «oculto». En la memoria, lo coloca como registro, para re-actualizarlo y presentarlo al pensamiento. O lo ubica como pendiente, para pensarlo como proyecto. En términos generales, entonces, el poder del pensamiento está conectado con su función representativa y esta con la temporalidad: «la imaginación transforma un objeto visible en una imagen invisible, lista para guardarla en el espíritu, es la *conditio sine qua non* para dotar al espíritu de objetos de pensamiento apropiados» (Arendt, 2010, p. 94). Pero no solo trabaja en función del pensar, sino también de la memoria y la proyección o anticipación. Estas actividades se entretajan y facilitan a su vez la voluntad y el juicio: «[...] resulta inimaginable cómo podríamos dar, esto es, manejar cosas que todavía no existen o que ya no están, si el poder de representación y el esfuerzo requerido para dirigir la atención mental hacia aquello que rehúye la atención de la percepción sensible no se hubiera adelantado y preparado el espíritu para la posterior reflexión, así como para la voluntad y el juicio» (Arendt, 2010, p. 98). En el contexto de nuestro filme, no es extraño entonces que Lemmy Caution induzca a Natacha a un ejercicio de *anamnesis*, pues solo retomando la capacidad de des-localizarse respecto de su ahora inmediato y, por medio de la imaginación, buscando ese yo suyo (o «yoes») que ya no es, vale decir, solo recordando su pasado y reconociendo los «yoes» que ella ha sido, puede recuperarse a sí misma como sujeto.

En cuanto a la voluntad, es claro, dice Arendt, que ella no trabaja con objetos presentes, sino con proyectos. Es la imaginación la que nos retira del objeto presente a los sentidos, hace presente lo ausente en tanto «todavía no» y permite anticiparlo de múltiples maneras. Es, una vez más, la distancia, y no la inmersión en el presente inmediato, la que hace posible la voluntad y el deseo: «Pero esto solo lo puede hacer el espíritu cuando se ha retirado del presente y de las necesidades de la vida cotidiana. Así, para desear, el espíritu debe retirarse de la inmediatez del deseo que, sin reflexionar ni reflexividad, alarga la mano para alcanzar el objeto deseado» (Arendt, 2010, p. 98).

Por su parte, el juicio, tanto estético como legal o moral, «presupone una deliberada y absolutamente “innatural” retirada de la participación y la parcialidad de los intereses inmediatos tal y como se dan a la posición que uno ocupa en el mundo y al papel que allí se desempeña» (Arendt, 2010, p. 98). Parece indudable, pues, que la imaginación, esto es, la forma representativa del pensamiento, es indispensable para juzgar: «aunque aquello que suele denominarse “pensar” no baste para poner en marcha la voluntad o para dotar al juicio de reglas universales, sí debe preparar los particulares dados a los sentidos para que el espíritu pueda operar con ellos cuando no estén, en suma, los debe *desensorizar*» (Arendt, 2010, p. 99).

Sin el trabajo de la imaginación, tendríamos que resignarnos la dictadura del presente, se suprimiría el movimiento que, al ir y venir de la presencia del objeto a su ausencia, nos permite enfocarlo de diversas maneras. Sobre todo en relación con el juicio moral, son evidentes las consecuencias de lo dicho. Individuos como Eichmann no piensan, no porque sean estúpidos, sino porque no se toman el trabajo de esa distancia respecto de su propia posición en el mundo y sus mezquinos intereses inmediatos. Aunque lo que él señala pueda ser en parte cierto, en la situación presente no se trata de invocar la influencia del conductismo social que, con sus *clichés*, adormece la capacidad de pensar tanto como la de actuar. Por más que esto pueda darse, las actividades del espíritu, como bien ha indicado Arendt, no están determinadas por las condiciones de la existencia fáctica. Gracias a la capacidad de pensar e imaginar podemos trascender más allá de lo inmediatamente dado.

Así pues, estos procesos de retirada y re-presentación no son improductivos. No solamente permiten a la persona ser una subjetividad dueña de sí, consciente de su haber sido y sus *posibilidades* abiertas. Desde el punto de vista del lenguaje y gracias a la substancia temporal de las actividades del espíritu, es la poesía el tipo de discurso que puede abrir la puerta más allá del lenguaje como sistema cerrado de significados. Y como la metáfora es «sustancia de la poesía», posibilita el tránsito de una facultad a otra, y entre ellas y el sentido común. La metáfora «expresa las relaciones de las cosas que hasta entonces no habían sido aprehendidas y perpetúa su aprehensión» (Shelley, *A Defense of Poetry*, citado en Arendt, 2010, pp. 128 y ss.). Es, pues, el recurso necesario para articular lo que todavía no ha sido dicho o las nuevas relaciones recientemente percibidas. La poesía, como el cine y el pensar, es un recurso que busca esta emancipación del lenguaje a partir de la imaginación y el poder metafórico. La luz que trae para iluminar al mundo oscuro no es otra cosa que su capacidad para encontrar nuevas palabras o imágenes con las que renovar los lenguajes «gastados». De no ser así, tendríamos que corear con Alpha 60 lo siguiente: «todo ha sido dicho [...] a menos que cambie el sentido de las palabras».

Hemos visto que el héroe de Alphaville lleva la luz. Lo hace a través de la poesía, cual si combinase extrañamente romanticismo e ilustración. No parece probable. Más bien, Lemmy es extraño porque es símbolo re-significado. Perteneciente a la cultura popular, debe herirla en su centro. Es portador de luz en tanto debe cambiar las estridentes luces de neón, las cuales en Alphaville representan el paroxismo tecnológico, por la luz incandescente de la palabra poética. Conservar ese fuego equivale a no confundir el interés cognitivo y técnico del entendimiento con el ansia de sentido o significado. Mantener esta pregunta abierta implica tener el valor de estar fuera del orden, prefiriendo, como Sócrates, «que mi lira desafine respecto de otros instrumentos» antes que sus cuerdas desafinen entre sí (véase *Gorgias*, 482b-c).

Esta actividad del pensar, así practicada, es *energeia*, actividad que une todas las potencias del espíritu, no permitiendo que el sabio habite en la *theoria*, sino que sea capaz de actuar y juzgar en concordancia consigo mismo. De este modo, las palabras y obras del hombre sabio y prudente suelen alcanzar algo parecido a la «armonía dórica» que se atribuía a Sócrates por su admirable consistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1978). Martin Heidegger at Eighty. En Michael Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Arendt, Hannah (2007a). A casa a dormir. En *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2007b). El pensar y las reflexiones morales. En *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Borges, Jorge Luis (1974). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Godard, Jean-Luc (1965). *Alphaville. L'étrange aventure de Lemmy Caution* [dvd]. Nueva York: The Criterion Collection.
- Halpern, Adrienne y otros (eds.) (2014). *Godard's Alphaville Pressbook*. Nueva York: Rialto Pictures. http://www.rialtopictures.com/FTP/ZIP_alphaville/ALPHAVILLE%20Pressbook.pdf
- Heidegger, Martin (1984). Ciencia y meditación. En *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Marx, Karl (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, Martha (2001). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1974). *Gorgias*. Traducción y notas de Francisco García Yagüe. Buenos Aires: Aguilar.
- Rousseau, Jean-Jacques (1979). *Las ensoñaciones de un paseante solitario*. Madrid: Alianza.
- Sterritt, David (1999). *The Films of Jean-Luc Godard. Seeing the Invisible*. Cambridge: Cambridge University Press.

LA PERDIDA CLARIDAD DE LA QUE VENIMOS

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú

Algo muy simple y honesto para empezar este escrito¹: Salomón Lerner Febres es el maestro que no llegué a tener en aula; pero es, afortunadamente, uno de los maestros que tengo en la vida. Me ha enseñado a creer en el sentido del compromiso cuando uno se dedica a la vida académica y, con ello, en el rol de la docencia universitaria en la formación de una conciencia crítica, reflexiva y al servicio de la comunidad.

Desde ese eje vital actúo y lo que me interesa en la filosofía es la reflexión sobre la dimensión formativa de las artes y, en ese sentido, creo en lo que podemos llamar, con bastante flexibilidad, verdad artística, aquella conciencia reflexiva que se obtiene a través de la sensibilidad. La Estética es justamente eso: sensibilidad reflexiva, y me parece que la reflexión estética es sumamente eficaz para saber entender y para saber recordar, especialmente procesos traumáticos, tanto personales como sociales. Pienso en ti, Salomón, al momento de escribir este texto: una reflexión libre y comprometida desde la memoria sensible estética.

Presentaré, primero, un poema de Blanca Varela, *Palabras para un canto*, contenido en la colección de poemas llamada *Luz de día*, en la sección titulada Frente al Pacífico. De este poema, *Palabras para un canto*, se extrae el título de mi texto: *La perdida claridad de la que venimos*. El poema me permitirá considerar la pregunta central del texto, referida a la configuración de quiénes somos, empezando libremente por Homero y resaltando la constitución del ser humano a través de la memoria contenida en las palabras. Esta primera parte, que pregunta por quiénes somos, se cierra regresando a Blanca Varela: a nuestra perdida claridad. El segundo momento empieza con una obra de Bruce Nauman, un artista plástico contemporáneo. Se enfoca en la memoria

¹ El texto recoge las ideas presentadas en el marco del Conversatorio «Volver sobre lo vivido desde el arte y el lenguaje: ética, estética y educación en el Perú» que tuvo lugar en el IX Encuentro de Derechos Humanos. Para recordar: educación y memoria, realizado en Lima, en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), del 9 al 13 de setiembre de 2013. Todas las fotografías han sido tomadas por el autor.

de lo vivido, tomando como eje referencial los años de la violencia, a través de un poema de José Watanabe, resaltando las ausencias, vacíos, olvidos y desprecios, la falta de reconocimiento, y la necesaria apuesta por ello como un ideal de reconciliación.

1.

El título del presente texto parafrasea, como señalé, un poema de Blanca Varela titulado *Palabras para un canto*:

¿Cómo fue ayer aquí?
Solo hemos alcanzado estos restos,
el vaso que ilumina con su lejano y obstinado silencio,
el pájaro herido en el esmalte al alcanzar el fruto.
Llegamos con la puntual indiferencia del nuevo día
saltando sobre la desgracia con precisión de atletas.
Hemos dormido bajo las estrellas,
hemos perdido el tiempo.
Paracas, Ancón, Chavín de Huántar.
Esas son las palabras del canto.
¿Cómo fue ayer aquí?
No hablemos de dolor entre ruinas.
Es más que la palabra,
en el aire de todas las palabras,
el aliento humano hecho golpe en la piedra,
sangre en la tierra,
color en el vacío.
Yace aquí,
entre tumbas sin nombre,
escrito en el harapo deslumbrante,
roja estrella en el fondo del cántaro.
Por el mismo camino del árbol y la nube,
ambulando en el círculo roído por la luz y el tiempo.
¿De qué pérdida claridad venimos?

(Varela, 2005, p. 45)

¿De qué pérdida claridad venimos? Aún más (o aún menos), ¿de qué pérdida claridad queremos venir? Pues la historia se escribe siempre desde un presente. ¿Con qué claridad queremos vivir, con qué interés? ¿Qué tan claro es nuestro presente, cuánto queremos ver del futuro y con cuánta lucidez? ¿De qué pérdida claridad venimos?

En el Perú, nos hemos acostumbrado a llegar al presente, neciamente, con la «puntual indiferencia del nuevo día, / saltando sobre la desgracia con la precisión de atletas». Es una de nuestras pocas, muy pocas, puntualidades. Y nuestro presente, nuestro complejo presente, oscila entre la incertidumbre traumática y la gozosa, despreocupada, indolente confianza.

¿De qué pérdida claridad venimos? La pregunta del poema de Blanca Varela apela a la memoria. La memoria es mucho más que el detalle del recuerdo; mucho más que la historia como recuento de hechos; mucho más, también, que las referencias que la encasillan a un penoso, doloroso, momento de nuestra historia; mucho más, sobre todo, que el mezquino, roñoso, desprecio de quienes no quieren ver ni entender el país que habitan. La memoria «es más que la palabra, / es el aire de todas las palabras, / el aliento humano hecho golpe en la piedra, / sangre en la tierra, / color en el vacío». La memoria requiere sensibilidad y compromiso. No es nunca un hecho frío y es más que un recuerdo.

La memoria es una red que articula y han sido los poetas sus mejores intérpretes. Lo dicen los griegos y les creo. Las *moiras* tejen el destino. Lo que puede verse meramente como una señal de determinismo es, en verdad, algo mucho más importante y significativo: las *moiras* tejen, cierto, pero no para determinar solamente, sino para articular, pues sin articulación no hay unidad, no hay identidad, no hay futuro ni esperanza. La historia siempre es un manto que apresa sentidos y, por ello, es tan importante el combate por su narración, por la articulada cadena de eventos que nos dan sentidos. Una historia mezquina genera seres humanos mezquinos, una historia de desalmada eficiencia solo genera objetivos sin alma. Una débil noción de libertad cuestiona los vínculos con el pasado y la memoria. Tal libertad es débil, pues no tiene suelo, tal libertad es débil porque los músculos de sus alas no están dirigidos. No tener sentido, dirección, implica no tener destino. Tal libertad ni siquiera volará en círculos. Tal libertad es mera ilusión, solo propaganda.

Ciertamente, pero tampoco faltará en mi boca decir lo siguiente: debe haber también un sentido de proporción, pues no todo es memoria, también hay proyección. La memoria, sin embargo, le da sentido a la proyección. La espalda sostiene e impulsa el diafragma hacia adelante. Esa es la armonía correcta. ¿Qué espalda tenemos? Occidente tiene una espalda ancha, una poderosa narrativa construida a través de milenios, sin excluir conflictos, desde Homero en adelante, pasando ineluctablemente por Platón y el cristianismo. Pero nosotros no solo somos Occidente.

Platón criticó y expulsó a los poetas de la polis porque estaba en contra de la articulación poética de la memoria. A la memoria oral de la tradición homérica le contraponía la memoria eidética. ¿Qué significa eso? Significa que a la representación del ser humano y del lugar que ocupa en el cosmos, contenida en la tradición

mitopoética, le contraponía una representación filosófica donde se reconfiguraba la constitución y el alcance de lo humano. A la fragilidad trágica, le contraponía la dirección filosófica y, con ello, una proyección hacia la superación de nuestra finitud a través del cultivo de la memoria eterna del cosmos contenida en el alma. El drama filosófico construye una figura de lo humano a través de la memoria eidética y, con ella, le da una espalda ancha a su historia y lo proyecta con fuerza hacia el futuro. De aquí parten la ética, la metafísica y la fe religiosa de Occidente. De aquí parte también la posición subordinada de la poesía y de las artes, además de la representación *anestésica*² del valor humano.

Pero nosotros no somos solamente Occidente. ¿De qué pérdida claridad venimos? ¿Quiénes somos claramente? ¿Cómo nos hemos constituido como nación? ¿Quiénes son los nacionales? ¿A quiénes integramos? ¿Cuántos nos sentimos oculta o expresamente complacidos cuando nos confunden con extranjeros en la plaza de armas del Cuzco? Este país ha sido descrito y analizado muchas veces, muchas veces brillantemente, pero, ¿quién es? ¿Dónde está la narrativa que lo integre en sus múltiples rostros, como si fueran sus múltiples articulaciones?

Este país necesita una memoria que lo articule, no un cuento de hadas, tampoco solamente una crítica; necesita una narrativa veraz, valiente y necesita, también, una proyección al futuro, un canto de esperanza. No necesita propaganda, pues no es una marca. Nuestro canto de esperanza proviene, paradójicamente, del dolor y del sufrimiento; nuestro canto de esperanza sale desde la garganta del pedido de reconocimiento y la necesidad de reconciliación. Sin reconciliación no hay futuro, en un sentido moral, pues tiempo futuro siempre va a haber, pero no será aquel que busquemos por su bondad, el que se quiera para hacer de este país un país mejor. En esta ocasión, en este homenaje; en este, un año más de la presentación del informe de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación; en este, otro año más, de olvidos y de mezquina desinformación; ahora, justamente, es necesario recordar dónde se levantan nuestros pies, qué arena recoge nuestra mano en la orilla del tiempo. ¿De qué pérdida claridad venimos? Las preguntas seguirán abiertas y el poema de Blanca Varela, como buen poema, nos permite mantener también los ojos abiertos, pero sensible e intelectualmente concernidos. Pájaros heridos en el esmalte.

² An-estésica; es decir, carente de *aisthesis*; carente de percepción sensible o sensibilidad. La metafísica occidental en buena cuenta se ha preocupado por *anestesiarse* la sensibilidad (vinculada con el cuerpo) para privilegiar relaciones de proporción estables entre el ser humano y el cosmos. La sensibilidad, vinculada, ciertamente, a nuestra relación contingente con el mundo, mediada por nuestra finitud corporal, era muy poca cosa para horizontes de comprensión dirigidos a articular una historia eterna.

2.

Bruce Nauman es uno de los más grandes artistas del presente. Su actividad se remonta a la década del 60, y de allí, 45 años atrás, traigo al presente una de las obras que con mayor fuerza me ha impactado en los últimos años, una que se presta completamente para la ocasión presente. La obra se llama *Tape Recorder*.



Se trata, a simple vista, de un bloque de concreto con un enchufe suelto. La consideración del objeto artístico puede dar lugar a variedad de interpretaciones: puede inquietar o pasar desapercibido completamente. Cuando sabemos de qué trata, no pasaremos tan fácil de largo, a no ser que no nos importe. La caja de concreto aísla un equipo de sonido, del cual solo sobresale el cable con el enchufe. Con este mero dato, nuestra sensibilidad se pone alerta. La alerta se intensifica cuando sabemos que en el equipo de música hay una cinta y que el modo está en *play*. Una cinta está girando dentro de la caja de concreto. No escuchamos nada. El alma se agrieta cuando nos enteramos de que en la cinta están grabados los gritos de una mujer mientras es torturada en una cárcel en los Estados Unidos. Si nos concierne, entonces no puede pasarnos desapercibido. La imagen es inquietante, la metáfora poderosamente actual. No escuchamos, ni siquiera enchufamos. La Estética implica concernimiento desde la sensibilidad reflexiva.

La imagen es poderosa y también es nuestra. Más aun cuando sabemos que los ríos aún traen aquellos colores que tan claramente nos describe José Watanabe en su poema *El Grito* (*Edvard Munch*):

Bajo el puente de Chosica el río se embalsa
y es de sangre,
pero la sangre no me es creída.
Los poetas hablan en lengua figurada, dicen.
Y yo porfio: No es el reflejo del cielo crepuscular, bermejo,
en el agua que hace de espejo.

Oyen el grito de la mujer
que contempla el río desde la baranda
pensando en las alegorías de Heráclito y Manrique
y que de pronto vio la sangre al natural fluyendo?
Ella es mujer verdadera. Por su flacura
no la sospechen metafísica.
Su flacura se debe a la fisiología de su grito:
Recoge sus carnes en su boca
y en el grito
las consume.
El viento del atardecer quiere arrancarle la cabeza,
miren cómo la defiende, cómo la sujeta
con sus manos
a sus hombros: Un gesto
finalmente optimista en su desesperación.
Viene gritando, gritando, desbordada gritando.
Ella no está restringida a la lengua figurada:
Hay matarifes
y no cielos bermejos, grita.
Yo escribo y mi estilo es mi represión. En el horror
solo me permito este poema silencioso.

(Watanabe, 2003, pp. 88-89)

En el horror, el silencio; en el silencio, la claridad. La poesía exige detenimiento; todo arte exige detenimiento. La Estética es la disciplina del detenimiento. Yo pido que nos detengamos a considerar. La contemplación es un activo detenerse. Los colores no han querido verse y refieren, ahora, en la deslumbrante claridad, lucidez y actualidad de este poema, a mucho más que violencia política; refieren a mezquindad, a corrupción, a mediocridad e impunidad. «Los poetas hablan en lengua

figurada, dicen». Y creen tener razón, porque no quieren ver. No podemos, no queremos, ni ver ni escuchar. Nauman y Watanabe coinciden. No podemos, no queremos, ni ver ni escuchar porque no nos importa sanar las heridas. No aprendemos ni del pasado ni del ejemplo de otros pueblos que, por lo menos, han intentado con valentía y consistencia sanar sus heridas.

En Grunewald, por ejemplo, al oeste de Berlín, en uno de los barrios más ricos de esta enorme y fascinante ciudad cargada de historia, en la estación del tren desde donde se deportaron en un lapso de dos años a 50 000 judíos berlineses, hay un memorial del artista polaco Karol Broniatowski.



En estos datos están comprimidos muchos datos significativos: el primero y más resaltante es que, desde este barrio, exclusivo en todos los sentidos de la palabra, no se vio cómo, durante dos años, 50 000 personas marcharon a su muerte; no se les escuchó llegar, no se les escuchó protestar, toser, llorar; no se escucharon sus zapatos al andar. Ahora no es posible no ver y nadie reclama. La ciudad no tiene ya solamente una rica historia, ahora quiere preservar la memoria, en este y otros memoriales significativos. El segundo dato significativo, no menos importante, es que es un artista polaco quien elaboró el memorial. El alemán, ese pueblo orgulloso y al cual conozco bien, no dudó en aceptar la propuesta de alguien que no es uno de los suyos. Créanme que no es fácil que el orgullo y la humildad vivan juntas.



Tal coexistencia revela aprendizaje. Delante de sus presencias, un artista de un pueblo culturalmente menospreciado durante siglos les muestra con meridiana claridad el dolor de la pérdida, la honda huella del sufrimiento. Lo que no debe, repito, no debe olvidarse. El cuidado de la memoria es un deber moral, es la muestra más palpable de un *ethos* sano. ¿Escucharíamos nosotros con la misma atención las palabras de Primitivo Quispe, ayacuchano: «Entonces, mi pueblo era un pueblo, no sé..., un pueblo ajeno dentro del Perú»? ¿Tanto nos cuesta reconocernos en sus historias, mirar sus rostros, reconocer sus muertos, nuestros muertos? Me aterra que se discuta la cantidad de muertos: fueron miles, fueron muchos, demasiados. Hubo injusticia, desprecio, atrocidad. ¿Nos cuesta tanto reconocer el deber que tenemos para sanar esas heridas? Difícil hablar de perdón sin justicia; difícil hablar de reconciliación sin perdón.

Es triste escuchar a voceros de opinión que recomiendan olvidarnos de César Vallejo porque refleja la pena en el alma con una claridad y hondura imposible de esquivar. Entiendo la motivación: también es una tarea pendiente una nueva narrativa que nos conduzca al futuro con una sensata sensación de optimismo, convicción, perseverancia y deseo de alcanzar logros. Sin embargo, en este país, tierno y desgarrador, conmovedor y desesperante, esa escalera será muy frágil si es que no aprende

a saldar sus deudas y curar sus heridas. Este país que queremos no se va a construir solo con músculo empresarial, sino que requiere de una terapia del alma, un reconocimiento sano y veraz de sus múltiples rostros. A ello contribuyen también las artes.

Recurro otra vez a Blanca Varela para terminar: «Para hacer esta casa mortal el barro de los sueños, / harina de huesos para el pan y el agua como el / linde entre lo que no es y lo que no será. / Elemental es el canto de la memoria, como el / grano de arena que lacera y florece hecho carne / irisada, fuego percedero, arcano» (Varela, 1993, p. 28). Y yo porfío y seguiré porfiando.

BIBLIOGRAFÍA

Varela, Blanca (1993). *El libro de barro*. Madrid: Ediciones del Tapir.

Varela, Blanca (2005). *Como Dios en la nada (antología 1949-1998)*. Selección y prólogo de José Méndez. Madrid: Visor Libros.

Watanabe, José (2003). *Elogio del refrenamiento: antología poética, 1971-2003*. Selección y presentación de Eduardo Alejandro Chirinos Arrieta. Sevilla: Renacimiento.

TEMOR DE DIOS

Mario Montalbetti, Pontificia Universidad Católica del Perú

Razonemos juntos

Isaías, 1, 18

1.

Hay 100 maneras de leer el temor de Dios (genitivo objetivo). Escojo una, la que a mi juicio es la más interesante: *Isaías*, 33, 6 dice que es un *tesoro*. Podemos comenzar tomando esta idea en serio, seguirle la pista. Pero en las versiones bíblicas que nos llegan de ese pasaje hay dudas sobre de quién es el tesoro. En la *Biblia del Oso* de Casiodoro de Reina y en la *Biblia de Jerusalén* se dice que el tesoro es nuestro (de los seres humanos). Pero en la de Reina Valera y en la del Rey Jaime se dice que el tesoro es suyo (de Dios). Es aquí que me inclino por la idea más interesante: supongamos que el tesoro es de Dios. Lo que sigue son las consecuencias de esta elección.

Hay dos sustantivos claves en todo esto: «temor» y «tesoro».

La primera definición de «tesoro» que aparece en el *Diccionario de la lengua española* (DRAE, 2014) es: «Cantidad de dinero, valores u objetos preciosos, reunida y guardada». En la constitución de un tesoro hay que poner en relación un valor y un lugar. Tesoro no es meramente un objeto de valor; tesoro es un objeto de valor colocado en un *sitio* determinado, en un *lugar*, es decir, *guardado*. Guardado supone un lugar seguro... y algo más. Una moneda de oro en el bolsillo de mi pantalón no es un tesoro, pero sí lo es si la coloco en una caja fuerte. Si el temor de Dios es un tesoro, entonces lo es exactamente en ese sentido, que es valioso en un lugar, es valioso si está guardado, seguro. Fuera de ese lugar no es un tesoro.

Y *ese* tesoro (el temor de Dios) es *suyo*, no nuestro.

Un tesoro se abre, entonces, a la cuestión del lugar. ¿Qué lugar es ese? ¿Dónde se guarda, dónde está seguro, el temor de Dios? En principio en cualquier lugar, pero en última instancia solo hay dos lugares que cuentan: Él o nosotros. El temor de Dios se guarda en Dios o en nosotros.

Pero no puede guardarse en nosotros. El argumento es el siguiente: si el temor de Dios se guarda en nosotros pero no es valioso para nosotros, entonces no tiene ningún interés. Seríamos una especie de alcancía divina, espléndidamente indiferentes a los tesoros que Dios guarda en ella. Si el temor de Dios es valioso para nosotros y además se guarda en nosotros, entonces, por definición, el tesoro es nuestro. Pero no lo es. Por tanto, el temor no puede guardarse en nosotros.

Queda Dios entonces: Dios es el lugar en el que el temor de Dios se atesora. El temor de Dios es algo valioso para Dios y que Él guarda en sí mismo. Dios es el lugar en el que el temor de Dios es un tesoro. En nosotros el temor de Dios no es un tesoro; puede, tal vez *debe*, ser un objeto valioso pero no es un tesoro.

¿Por qué el temor de Dios no es un tesoro nuestro? ¿Por qué es que la versión de la *Biblia de Jerusalén* termina siendo una versión débil, si no banal, del asunto?

Dos respuestas. La primera es que si temer a Dios, cualquier cosa que esto sea, es un tesoro nuestro, ese temor sería un mero problema psicológico cuando en verdad no lo es (o no debería serlo). Y esto porque un temor meramente psicológico no nos pone en relación con Dios sino solo con nosotros mismos, con nuestra subjetividad. Puesto más simplemente: si temer a Dios se reduce a temer su amenazante omnipotencia, entonces ese temor no difiere, sino en grado, de otros temores que experimentamos como seres humanos; temer a Dios sería un artículo más en el largo catálogo de cosas que nos asustan¹.

Sin duda, hay razones de sobra para temer el poder amenazante de Dios. De ese poder hay muestras numerosas en la Biblia, desde el episodio más bien cósmico del diluvio («Y dijo Jehová: Raeré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado», *Génesis*, 6, 7) hasta el episodio más bien local de los dos osos que envió Jehová a despedazar a 42 muchachos que se burlaron del profeta Eliseo (*2 Reyes*, 2, 23-24). Hay, por tanto, sobradas razones para temer semejante omnipotencia. Pero el punto es otro: el temor de Dios no puede nacer del poder amenazante de la omnipotencia divina porque desharía todo lo que dicho temor tiene de valioso.

No sé nada de dioses, pero no concibo un Dios que atesore el temor que le tienen ciertas criaturas como resultado de que Él las amenaza. Tampoco sé gran cosa de seres humanos, pero no concibo que *atesoremos* temor, a no ser por una cierta condición psicológica. Concibo que consideremos que el temor sea ocasionalmente valioso, pero no que lo elevemos a la dignidad de tesoro, no que lo guardemos en un *lugar* que esté fuera de nosotros.

¹ Me alejo, por tanto, de aquellas interpretaciones que, aunque perfectamente permisibles desde el punto de vista filológico, sostienen que el temor de Dios es ante todo un temor físico/material de su presencia (véase Dinh Anh Nhue Nguyen, 2006, pp. 210-211).

La segunda respuesta (a la pregunta de por qué el tesoro no es nuestro) se sigue de una versión radical sobre la naturaleza de este tesoro. En la sección 33 del tratado talmúdico *Berajot* dice Rabi Janina: «todo está en manos de Dios menos el temor de Dios».

Una forma de entender esta aseveración es como lo hace Levinas en una de sus lecturas talmúdicas (2006): el temor de Dios es el *único* tesoro de Dios. Y es único porque, al no «estar en sus manos», no depende de Él. Dicho en otras palabras, el temor de Dios es lo único que no está en manos de Dios, lo único que Él no decide. Por eso lo atesora. Contrariamente, si el temor de Dios dependiera de Él no tendría ningún valor ni sería ningún tesoro (para Él).

Una vez más, el temor de Dios no puede nacer del poder amenazante de Dios porque Dios no podría atesorar *eso*; y no lo podría atesorar porque ese sería un tesoro que depende enteramente de Él. Solo se puede atesorar aquello que no depende enteramente de uno.

Esta es la paradoja: el temor de Dios no depende de Él, depende de nosotros; pero justamente por eso es un tesoro Suyo y no nuestro.

Sea Dios, entonces, un lugar².

Esta suposición, de que Dios es un lugar, es distinta de aquella que sostiene a la pregunta constante de dónde está Dios (por ejemplo, *Salmos*, 42, 3) o a la idea del *Deus absconditus*. En estos casos, lo que se pregunta es *en* qué lugar está Dios. Lo que nosotros ahora nos abocamos a considerar es *qué* lugar es Dios.

Dios, ciertamente, no es cualquier lugar sino el lugar en el que se deposita el temor de Dios, el lugar en el que el temor de Dios es un *tesoro*. Pero si Dios es un lugar, si es *ese* lugar (esto es, el lugar en el que el temor de Dios es un tesoro), entonces el temor de Dios es el temor de *ese* lugar.

Puesto llanamente: el temor de Dios sería el temor de ese lugar que es Dios.

¿Qué lugar puede ser ese? Ciertamente no es el temor a una cueva oscura, ni a un sótano profundo, ni a un bosque desconocido, ni a un laberinto intrincado, ni... a nada por el estilo. En todos estos casos el lugar puede hacerse no temeroso, el lugar puede iluminarse, hacerse claro, etcétera. Dios como lugar, en cambio, es irremediablemente oscuro y opaco a nuestra inteligencia —y a nuestro corazón también—; es oscuro y opaco a nosotros.

El segundo sustantivo que debemos considerar es «temor». Si bien el tesoro es de Dios, el temor mismo es nuestro. Dios no teme; nosotros lo hacemos.

² En el Talmud uno de los nombres de Dios es *HaMakom* que se traduce por «El Lugar» (véase *Mishna Avot*, 11, 14).

La raíz Indo Europea de nuestro término «temor» (tema) originalmente significa «oscuro, ciego, intempestivo» (véase Watkins, 2000). El sentido de esa raíz se mantiene en castellano en palabras como «temerario» y «temeridad». Pero *temerario* es, curiosamente, aquel que *no* tiene miedo, que *no* le hace caso al riesgo, que actúa intempestivamente.

A diferencia de temer, que es una condición psicológica, ser temerario es una forma de actuar. Ahora bien, no es exactamente correcto decir del temerario que actúa sin miedo. Actuar temerariamente supone una doble articulación: primero, considerar un riesgo, valorarlo, hacer del temor un objeto de valor; y, luego, desestimarlo. El temerario es aquel que ejecuta esta extraña paradoja, la de actuar considerando y no considerando el riesgo. Es porque considera el riesgo (dándole valor al riesgo) que el temerario no es un inconsciente. No hay animales temerarios. Solo el ser humano puede serlo. Al no considerar el riesgo, al actuar con imprudencia, el temerario no le hace caso al riesgo, lo desestima.

Como ha escrito Jacques Lacan, el temor de Dios es lo contrario a un temor (1981[1955-1956], sesión del 6 de junio de 1956).

Si el temor de Dios no es temor (de su poder amenazante) entonces el temor de Dios debe entenderse como temeridad..., con Dios, respecto de Dios.

La temeridad, además, no tiene objeto gramatical. Por eso decimos, incómodamente, temeridad-con, temeridad-respecto-de, pero no temeridad-de, Dios. La temeridad no tiene objeto. Uno simplemente considera y desestima un cierto riesgo. Y luego, un acto. Esto es indispensable. La temeridad se resuelve en un acto.

Ser temerario (respecto de Dios) es establecer que nuestra relación con Dios es temeraria. Y ser temerarios implica, una vez más, considerar y desestimar el riesgo que dicha relación supone. ¿Qué riesgo? El riesgo de Dios; el riesgo de Dios como *lugar*. Dios es un riesgo que el temerario considera y desestima. Y esta temeridad es un tesoro *para* Dios, que Dios reúne/guarda *en* Dios.

Si el temor de Dios es su *único* tesoro y ese único tesoro no está en sus manos sino en las nuestras, esa es, entonces, la base de toda relación con Dios. No el amor, no el miedo, no la negociación, sino el temor libre de Dios, la temeridad.

Temer libremente es asumir y desestimar el riesgo de Dios. Nada valora Dios más que *eso*; tanto, que lo guarda en sí; tanto que es su único tesoro.

Hemos visto que las raíces semánticas de «temer» aluden a lo oscuro, a lo ciego, a lo intempestivo. Lo oscuro, lo ciego, lo intempestivo, esa es una buena caracterización de lo que a veces se denomina el Otro, el Otro como aquello radicalmente distinto al ser humano. Karl Barth entendía a Dios como *das ganze Andere*, como *totaliter aliter*, es decir, un Dios «distinto de todo» (2012[1922]).

A ese Otro se le concede la «O» mayúscula —el *gran* Otro—.

El Otro se distingue del otro (con o-minúscula, el prójimo, el *pequeño* otro).

La distinción entre Otro y otro parte de un dato lingüístico: «otro x» supone la existencia de una clase plural de objetos que son x. Si decimos «otro perro» (u «otra tarde», «otro lenguaje», etcétera) suponemos que hay una clase de perros (o tardes o lenguajes) dentro de la cual designo alguno que no es este. Decir «otro x» supone más de un x. Y si decimos «el otro» siempre asumimos que es «el otro x», así no se mencione. Lo que se postula con el Otro es distinto. Se trata de un otro que no tiene otro: de otro que no es otro x, sino simplemente otro. A ese otro que no es otro x se le denomina Otro. Y esto porque hay un solo Otro. Ese Otro no tiene otro (ni, por supuesto, Otro).

Como sabemos, decir que Otro no tiene otro (ni Otro) es lo mismo que decir que no hay metalenguaje.

El Otro no tiene Otro y en tanto tal es radicalmente distinto al ser humano. El ser humano es un otro. ¿Un otro qué? Un ser humano es un otro ser lingüístico. Y esto es fundamental para la temeridad.

Puede haber temor sin lenguaje pero no puede haber temeridad sin lenguaje. Un perro puede temer a su amo pero no puede ser temerario respecto de él. Es más, un perro podría temer a Dios (si el temor de Dios se redujera a una mera cuestión psicológica) pero nunca podría ser temerario respecto de Él.

Es indispensable tener lenguaje para ser temerario; es *absolutamente* indispensable tener lenguaje para ser temerario con Dios³.

El Otro, escrito con mayúscula, no es el prójimo. El Otro es inconmensurablemente distinto a uno. El Otro es oscuro (es insondable); el Otro es ciego (no me ve); el Otro es intempestivo (es siempre a destiempo), como si fuera imposible un encuentro con Él. En efecto, dicho encuentro es imposible.

Dios, como Otro, no es solamente un lugar, entonces, sino también un *tiempo*; un tiempo que no coincide, intempestivo, un *resto* —como en *Romanos*, 11, 5—.

Por contraste, Jesús suele ser visto como un prójimo⁴; es un otro, escrito con «o» minúscula —el *pequeño* otro—. Jesús es conmensurable. Es uno de los nuestros, es un prójimo («se hizo hombre»⁵). No es ni oscuro, ni ciego, ni intempestivo.

³ Aquí asumo que el lenguaje que hay tener para la temeridad es lo que se denomina un lenguaje natural, lenguaje que ni los perros ni, sin duda, las lámparas poseen. Walter Benjamin ha sugerido en «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres» (1916) que todo, lo animado y lo inanimado, tiene un lenguaje *en* el cual se expresa (véase Collingwood-Selby, 1997). Sin discutir los méritos de la propuesta benjaminiana reduzco el lenguaje relevante al lenguaje natural de los humanos.

⁴ La atribución, sin embargo, no deja de ser problemática. Hay, por ejemplo, un Jesús que es y no es un prójimo al mismo tiempo, un Jesús otro y Otro, que es el reconstruido por Hans Küng (2008; 2014).

⁵ Esa puede ser una respuesta a la pregunta que se hace Agustín en *De Trinitate* (XI, 20) de por qué solo la segunda persona se hizo carne: si lo hubiera hecho toda la Trinidad, hubiera dejado de ser Otro. De hecho, la Trinidad parece ejecutar en sí misma la oposición Otro/otro, incorporando al Espíritu Santo como *resto*.

Al contrario, es transparente, caritativo, y dispuesto al encuentro. Con Jesús hay una relación horizontal. No hay temeridad respecto de Jesús. Nadie habla de temor de Jesús. Más bien, cuando Jesús pregunta «¿por qué me has abandonado?» (*Mateo*, 27, 46) ejecuta exactamente el temor de Dios: Jesús le habla a lo inconmensurablemente distinto aun respecto de él, le habla al Otro. Al Otro como absoluto en su acepción original: separado. Pero el Otro, sabemos, no responde. No está en su naturaleza hacerlo —y aun si lo hiciera lo haría a destiempo, en un tiempo que no coincide con el nuestro—.

De paso, no establezco ninguna diferencia entre el Otro y *lo* Otro. No son distinguibles. No debe leerse en la expresión «el Otro» (ni en el uso del pronombre «Él») una personificación. El Otro no es una persona, es un lugar. Ya hemos adelantado que Dios es un lugar y aun esta determinación, como veremos, no está libre de problemas. Y esto porque ese lugar no es co-extensivo con nuestro lugar; no es simplemente un «más allá»; es inconmensurablemente allá, un *allá* que no es exactamente referible por la deixis adverbial. Como con la intempestividad de Dios (del Otro), ese lugar que es Dios (que es el Otro) no coincide con el nuestro.

Ese lugar, el lugar que es Dios/el Otro es un lugar *indispensable* para nosotros como seres lingüísticos. Es más, es un lugar indispensable independientemente de si uno «cree» o no en Él, es decir, en *ese lugar*. Es también el lugar en el que el temor de Dios (ahora, la temeridad con Dios, con *ese lugar*) es un tesoro.

Vemos, por tanto, cómo Dios, lugar, tesoro, temeridad y Otro están todos involucrados con el lenguaje.

2.

Podemos volver a preguntarnos, entonces, ¿qué lugar es ese, qué es Dios como lugar?

La primera respuesta que quiero sugerir es que es un lugar que el lenguaje y *solamente el lenguaje* abre. En un momento diré qué entiendo por *abrir* en este contexto.

Ahora bien, si Dios es un lugar que el lenguaje y solamente el lenguaje abre, esto es así porque *en* el mundo no hay *lugar* para Dios.

¿Qué quiere decir esto? El rabino cabalista Isaac Luria sostuvo en el siglo XVI que, como uno de los atributos de Dios era la omnipresencia, literalmente no había lugar para crear el mundo. Dios, entonces, se retrajo y en el espacio vacío resultante colocó el mundo. La consecuencia inmediata más notable de la teoría luriana es que el mundo es el único lugar donde no hay Dios. El mundo *es* la ausencia de Dios, el lugar que Dios vacó para poder darle un lugar al mundo⁶. Por tanto, todo lo que vemos,

⁶ Para una exposición más detallada remito a Gershom Scholem (1995), especialmente la séptima conferencia. La doctrina de Luria es ciertamente más compleja e incluye restos de la retracción divina y un rayo de luz (*kav*) con el que Dios se conecta con el mundo. Me interesa aquí la figura de la retracción misma y del vacío-de-Dios resultante.

los árboles y los ríos, las montañas, los hipocampos y los seres humanos, no es sino un testimonio de la ausencia de Dios; un panteísmo negativo, si se quiere.

Entre Dios y el mundo hay una discontinuidad radical, una no contigüidad, una incongruencia.

Si en el mundo no hay lugar para Dios y si Dios es un lugar que el lenguaje (y solamente el lenguaje) abre, entonces lo primero que uno podría pensar es que el lenguaje no está en el mundo. Esto no es imposible, pero no es fácil argumentar cómo es que algo extra-mundano resulte tan cómodamente accesible al ser humano. Hay otra posibilidad: el lenguaje es un *límite* entre el mundo y ese lugar (Dios).

El lenguaje hace límite, pero lo hace de una manera peculiar.

Es necesario distinguir hacer límite *en* el lenguaje de hacerlo *a través* del lenguaje. Nosotros hacemos límite a través del lenguaje, estableciendo prohibiciones, trazando marcas lingüísticas en el mundo. También es posible hacer marcas *en* el lenguaje. Pero irremediablemente lo hacemos a través del lenguaje (esto tiene sentido, esto no tiene sentido; esto es gramatical, esto es agramatical, etcétera). Pero, ¿es posible concebir un límite *en* el lenguaje que no haya sido trazado *con* el lenguaje? ¿Un límite que *viene con* el lenguaje? Tal vez, pero habrá de ser un subproducto inevitable del lenguaje.

¿Qué límite se traza con/en el lenguaje? Varios límites son posibles y por muy distintas razones (véase Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 499), pero tal vez el más conocido sea el que aparece en el prólogo del *Tractatus*. Ahí, Wittgenstein trata de

trazar un límite al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión del pensamiento; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados del límite (esto es, tendríamos que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar). Este límite, por lo tanto, solo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido (2007[1922]).

El límite de Wittgenstein en el *Tractatus* se traza *en* el lenguaje *para* distinguir entre expresiones que tienen sentido y expresiones que no lo tienen. El criterio no importa en este momento; nos atenemos a la forma general.

Los lingüistas ejecutan una división similar pero no idéntica; trazan un límite *en* el lenguaje *para* distinguir entre expresiones bien formadas (gramaticales) y expresiones mal formadas (agramaticales).

«Gramatical» y «con sentido» no expresan lo mismo, pero el espíritu es similar: distinguir paja de trigo. Los criterios para la división pueden ser distintos (lógicos o gramaticales) pero, al final de cuentas, de todas las expresiones posibles de un lenguaje hay algunas que están bien formadas y otras que no, unas que expresan sentido y otras que no, unas que son pensables y otras que no, etcétera.

Al trazar este tipo de límite hablamos inexorablemente de lados: un lado del límite y el *otro lado*. Y todo lo que queda al otro lado está (bajo algún criterio) mal formado y/o es impensable. Así, el lenguaje es el límite entre lo que está en el mundo y lo que no está en el mundo. Lo que no está en el mundo es inexpresable e impensable. Lo que no está en el mundo es el *otro lado*. Pero el punto que no debemos perder de vista es que el lenguaje mismo no indica qué límite está trazando⁷.

Los tropos pueden variar. Yo hablo de estar fuera del mundo para seguir con la imagen de Luria y Wittgenstein. Es posible también hablar del lado oscuro del mundo siguiendo una metáfora lunar, de tal forma que el otro lado está en el mundo pero es oscuro, es decir, inaccesible, impensable, incommunicable, etcétera. En cualquier caso, siempre es necesario ser sumamente cautelosos con este tropo que en muchos casos no hace sino conducirnos a una ciénaga que, si bien puede cultivar vegetación interesante, es finalmente insalubre.

Dicho esto, hay, pues, un lado del lenguaje que está de cara al mundo. En ese lado, los ejercicios lingüísticos tradicionales son los que mantienen el orden del lenguaje: la referencia, la representación, el principio de no contradicción (Aristóteles), la semiótica estoica, la significación, la comunicación, el diálogo, la lingüística misma. Ese lado del lenguaje no solo está de cara al mundo sino que es *para* el mundo, para los otros —y, para la ciencia—. Pero, por así decirlo, no es *para* Dios.

Una vez embarcados en esta forma general de trazar límites, la de trazar lados, el deseo humano de cruzar física o mentalmente hacia el *otro lado* resulta incontrolable, especialmente si el límite ha sido trazado para expulsar al sinsentido y la agramaticidad (pero también si el límite es de velocidad, peso, aforo, etcétera).

Esa es la figura de «arremeter contra los límites» que Wittgenstein hiciera conocida en su *Conferencia sobre la ética*:

[V]eo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado (1989, pp. 42-43).

⁷ Es más, desde Platón el límite no capta la quiddidad sino que la rodea (véase *Carta VII*, 342b): hacer límite *distingue*, pero lo hace perimetralmente.

Arremeter es una posibilidad. La otra, que es la que estamos sugiriendo aquí, es abrir; abrir espacios que no responden a los ejercicios lingüísticos tradicionales y que, si vistos desde aquella perspectiva que traza límites para desecharlos, corresponden a la agramaticalidad y el sinsentido. De la «desesperanza» de Wittgenstein parece derivarse la suposición de que con el sinsentido o la agramaticalidad no hay nada que hacer sino desecharlos.

Decimos, con la medida requerida, que el otro lado del lenguaje está de cara a lo que está fuera del mundo. Pero al decir esto debemos reconocer inmediatamente dos cosas: primero, que la frase anterior no tiene sentido, que está hecha con palabras del lenguaje que le da la cara al mundo y que pretenden inútilmente (desesperanzadamente) referir a lo extramundano; y segundo que, sin embargo, el sinsentido de la frase anterior *es* una posibilidad real del lenguaje.

En otras palabras, es una posibilidad real producir expresiones que, vistas desde este lado, no tienen sentido. Con el lenguaje también no se nombra. Con el lenguaje también no se hace sentido. Con el lenguaje también no se refiere.

Lo que llamamos el otro lado es un espacio que el lenguaje mismo abre. Un espacio sin *cosas*. El otro lado no está poblado de objetos imposibles de referir. Simplemente, no hay tal referencia. No hay nada que referir, nada que nombrar. Referir, nombrar, son ejercicios que solamente se hacen *en* el mundo. No son ejercicios que se hacen en los espacios que el lenguaje abre hacia el otro lado.

El *otro lado* no es un invento del lenguaje. Es, más bien, su consecuencia involuntaria. Si hay referencia, nombre, significación, sentido, entonces hay otro lado. Y esto porque el lenguaje como mecanismo que genera expresiones no distingue por sí mismo sentido de sinsentido, referencia de no referencia, etcétera. Si el lenguaje es un límite, el lenguaje mismo como límite no dice qué es lo que está dividiendo (tal como observó Wittgenstein).

El otro lado no está poblado de los seres imaginarios que *sí inventamos* (unicorrios, dioses, marcianos...). Es, más bien, un sub-producto del lenguaje de la misma forma en la que un *spandrel* no es un invento del trasdós de dos arcos contiguos sino su consecuencia inevitable⁸.

Al trazar el límite entre sentido y sinsentido (o entre gramaticalidad y agramaticalidad) nosotros hacemos del lenguaje un límite. Un límite que, sin embargo, resulta indispensable. Porque es solo si trazamos ese límite que podemos liberar al lenguaje para poder abrirse a algo distinto, a un lugar distinto.

⁸ Hay un extraño pasaje en *Isaiás*, 45, 6-7 en el que Dios admite ser el creador del bien y del mal. ¿Cómo entenderlo? Una posibilidad: no es dable crear el bien sin crear el mal como subproducto. No es que Dios haya creado (deliberadamente) el mal. Digamos, creó el bien... pero vino con una sombra, con la sombra negativa del no-bien.

Retomamos, así, una pregunta anterior: ¿qué es Dios como lugar? ¿Qué es Dios como lugar que el lenguaje (y solamente el lenguaje) abre? Y, ¿qué ejercicios lingüísticos son los que lo abren? No son ejercicios que descubren nuevos significados, ni nuevos nombres, ni nuevos objetos que vayan con ellos. Dios está a la espalda del lenguaje (*Éxodo*, 33, 23) —o quizás es su espalda misma—.

¿Qué lugar es ese, entonces; qué es Dios como lugar?

No se trata de un lugar pleno poblado de objetos a los que referimos; no se trata tampoco de un lugar pleno de significaciones.

Una posibilidad, proveída por Jacques Lacan, es que el lugar está vacío; o mejor, que es vacío.

Dice Lacan: «Hay allí un agujero y ese agujero se llama el Otro. El Otro en tanto que lugar donde la palabra, por estar depositada, funda la verdad»⁹.

Esto ha de desempacarse con cuidado. Cuando Lacan dice que «hay allí un agujero» no está diciendo simplemente que *hay* un agujero, sino que está distinguiendo «agujero» de «allí». El Otro es ese agujero pero no es *allí*. El Otro *hace* agujero allí. El Otro es un lugar pero es un lugar vacío, es un hueco allí. ¿Pero dónde es *allí*?

Allí es el lenguaje. El Otro hace agujero en el lenguaje. Y, si se deposita la/una palabra en el agujero que el Otro hace en el lenguaje, ese depósito funda la verdad.

Adviértase de paso que la de depósito es una figura cercana a la de tesoro.

¿Qué significa «hacer agujero» en este contexto? El contexto es el siguiente: el Otro hace agujero/el lenguaje hace límite.

Hacer agujero es, entonces, hacer agujero al límite. No hay agujero sin lenguaje. Esto es lo que Nicolás de Cusa llamaba la operación del *non-aliud* y que Agamben ha tipificado como «dividir la división».

3.

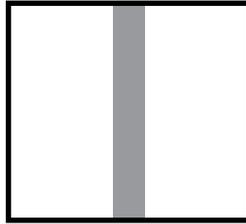
Según Plinio el Viejo (*Historia Natural*, 35, 81-83), el pintor Apeles viajó a Rodas (alrededor del año 300 a. C.) a visitar a Protógenes pero, como no lo encontró, pintó una línea muy fina sobre una tabla que el artista había dejado en su taller. Al regresar, Protógenes vio la tabla y entendió que Apeles había venido. Entonces, pintó otra línea aún más fina dentro de la línea que Apeles había pintado en la tabla. Cuando este volvió al taller, tomó un pincel y dibujó una línea más fina aun al medio de la línea de Protógenes; tan fina, en verdad, que ninguna línea podía dividirla más. La tabla con las tres líneas pasó a la colección de Protógenes y luego al Palacio de César en el monte Palatino, donde el fuego la destruyó durante un incendio hacia el año 4 d. C.

⁹ «Il y a là un trou et ce trou s'appelle l'Autre, [...] L'Autre en tant que lieu où la parole d'être déposée [...] fonde la vérité» (1975[1972-1973], sesión del 8 de mayo de 1973).

La historia narrada por Plinio es la historia de *tres* líneas que distinguiremos de la siguiente forma: a la primera línea trazada por Apeles la llamaremos A1, a la línea de Protógenes P1 y a la segunda línea de Apeles, la que trazó dentro de la línea de Protógenes, A2. Es el trazo A2 el que se conoce como el *corte de Apeles*¹⁰.

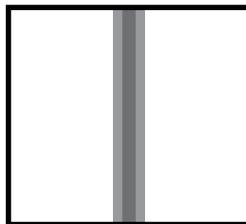
Plinio habla de las tres líneas como *visum effugientes*; literalmente, líneas que huyen de la vista. No debemos leer esta huida como la convergencia de las tres líneas hacia un mismo punto de fuga sino más bien a la extrema finura (*subtilitas*) de las mismas, tal vez en progresión: cada línea más fina que la anterior. Como veremos, este punto no es irrelevante.

Supongamos que la primera línea (A1), divide en dos la tabla. En realidad, no lo sabemos. Asumimos, para efectos de lo que sigue, que A1 va de un extremo al otro de la tabla, marcando una partición completa de la superficie. Por tanto, A1 debió verse de la siguiente manera* (exagero el grosor de la línea por razones de explicación):



A1

A1 traza un límite, entonces, entre una región de la tabla y otra. A continuación, Protógenes traza una línea muy fina dentro de A1 (*in illa ipsa*). Es decir, P1 encuentra un grosor suficiente en A1 como para bisecarla.



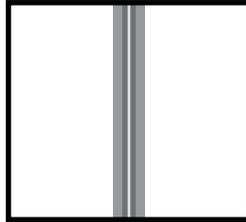
(A1) P1 (A1)

Finalmente Apeles, encontrando grosor suficiente en P1, traza un segundo corte (A2) dividiendo la línea de Protógenes en dos. Esta segunda línea de Apeles (A2) no deja lugar a ser a su vez dividida (*nullum relinquens amplius subtilitati locum*).

¹⁰ El término aparece en los *Passagenwerk* (N fragmento 7a, 1) de Walter Benjamin como *dem apoll[i]nischen Schnitt*, una errata obvia (véase Agamben, 2006, p. 56).

* Todos los gráficos y tablas han sido elaborados por el autor.

Las versiones en castellano hablan de una línea «imposible de más sutil». La línea A2 ya no tiene el grosor suficiente como para ser bisecada, es indivisible.



(A1) (P1) A2 (P1) (A1)

A2 es el corte de Apeles.

Ahora bien, lo primero que debemos hacer es distinguir P1 de A2; es decir, preguntarnos por qué P1 no es «un corte de Apeles». Para hacerlo, debemos establecer que el corte de Apeles tiene dos propiedades: (a) divide una división anterior (bisecándola longitudinalmente); y (b) no permite, a su vez, ser bisecada (es indivisible en los términos de la propiedad anterior). Si bien P1 cumple con (a), no cumple con (b). El corte de Apeles es dos cortes entonces: uno que divide una división anterior y otro que impide cualquier división posterior. Hasta aquí hemos entendido la imposibilidad de divisiones subsiguientes como una cuestión puramente material. La propiedad (b) se daría cuando una línea no tiene «grosor suficiente» como para dibujar otra dentro. Esto puede ocurrir porque una línea ha alcanzado algún límite mínimo o porque, no habiéndolo alcanzado, el artista no tiene la destreza suficiente como para dibujar una línea en su interior.

Hay otra forma, más interesante, de entender la propiedad (b): como una propiedad lógica, no material.

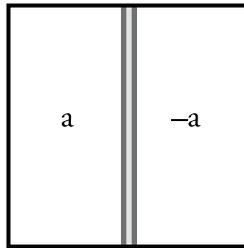
Para ello, debemos distinguir entre «dividir lo dividido» y «dividir la división (misma)».

Giorgio Agamben utiliza la noción del corte de Apeles para comentar *1 Corintios*, 9, 20-23. Agamben señala que el apóstol crea un corte apélico que divide la división judío/no-judío «con la singular progresión: como sin ley, no sin la ley de Dios, sino en la ley del mesías (*hos ánomos, me on ánomos theoù all'énnomos christoû*)» (2006, p. 57). El resultado de esta operación es un resto, que Agamben tipifica como no-judío. El esquema que ofrece Agamben es el siguiente:

Judíos		No-judíos	
Judíos según el soplo/espíritu	Judíos según la carne	No-judíos según el soplo/espíritu	No-judíos según la carne
No no-judíos		No no-judíos	

Pero, ¿se trata de una «división de la división» como sostiene Agamben? Más bien, parece tratarse de una división de lo dividido. La división judío/no-judío ha sido dividida a su vez en cada campo: en el campo judío ha sido dividida por la nueva división «judíos según el soplo/judíos según la carne». Lo mismo en el campo no-judío. Obsérvese que se incluye algo nuevo aquí: a la división anterior judíos/no-judíos se le agrega dos nuevos predicados (según el soplo/según la carne) en cada campo. No se trata estrictamente de una división de la división misma, entonces, sino de una división de los campos divididos por la división anterior.

Otra versión, más formal (sin incluir nuevos predicados como «según el soplo/según la carne») de ese mismo procedimiento (de dividir lo dividido, no la división) explica el resto como no no-judío. Imaginemos una división entre $a/-a$:



La división del campo en $a/-a$ (primer corte) ha sido a su vez dividida por un corte apélico (la línea más fina). La pregunta es: ¿qué ha sido realmente dividido? Según la interpretación de Agamben, lo que se ha dividido es el campo a en $a/-a$ y el campo $-a$ en $-a/a$, tal vez siguiendo el siguiente esquema,

a		-a	
a	-a	-a	a
- -a		- -a	

Dejemos de lado por el momento la expresión del resto como $- -a$. Lo que se ha dividido manifiestamente es lo dividido y no la división misma y eso pone en duda si el corte ha sido verdaderamente apélico. El punto es que si dividimos lo dividido, esta operación puede repetirse indefinidamente y semeja a las particiones infinitesimales de Zenón. Cualquier campo puede continuar dividiéndose. Dentro de la división «según el soplo/según la carne» uno podría imaginar nuevas divisiones. Pero si esto es así, el corte no es apélico porque no pone fin a subsecuentes divisiones, condición que tomo como esencial para diferenciar un corte de Apeles (A2) de uno que no lo es (P1) —la propiedad (b) antes mencionada—.

Para evitar la posibilidad de más divisiones —intento de evitar que ahora estamos tratando como lógico y no como material— lo que debemos hacer es dividir

la división y no meramente lo dividido. Pero, una vez más, ¿qué significa *dividir la división*? Tiene que ser lo siguiente: dividir lo que se divide de lo que no se divide.

El problema es que, como la división que divide $a/-a$ tiene pretensión de totalidad (es decir, una vez que se ejecuta la división entre $a/-a$ no queda nada no dividido—o se es a o $-a$, *tertium non datur*—), es difícil entender la división de la división como dividir lo que se divide de lo que no se divide porque, en principio, no habría nada no dividido. Es aquí donde aparece el trabajo insólito del corte de Apeles.

Primero digamos cómo *no* debemos entenderlo. No se trata de agregar algo a la división original (como es el caso con «según el soplo/según la carne» en Agamben). No es que hay algo que la división original pasó por alto y quedó no dividido y que ahora es introducido por el corte de Apeles, porque si así fuera entonces el nuevo elemento sería a su vez a o $-a$ y el trabajo del corte de Apeles resultaría vacío. No se trata tampoco de agregar el todo indiviso ($a + -a$) a la partición $a/-a$, entre otras cosas, porque ($a + -a$) ya es una creación de la división original. Es más, la división $a/-a$ puede verse (tal vez, debe verse) como la creación de una totalidad donde antes no la había. Toda división $a/-a$ tiene pretensión de totalidad: al hacer la partición se sanciona al mismo tiempo que no hay una tercera opción. Pero también, tiene pretensión de reificar, indicando que *hay* a (pero solamente porque *hay* $-a$). Finalmente, tampoco se trata, como hemos visto, de seguir dividiendo lo dividido porque lo dividido siempre puede, lógicamente, seguir siendo dividido.

Por supuesto, si el corte de Apeles es una división (de cualquier naturaleza) parece lógicamente imposible impedir que ocurran nuevas divisiones dentro de ella. Ese es nuestro problema ahora.

Necesitamos, por tanto, otra articulación para entender el sentido radical del corte de Apeles.

Es claro que no se trata de agregar nada nuevo de afuera porque eso se reduce siempre a dividir lo dividido. Se trata, más bien, de lo opuesto, de agregar desde adentro; en otras palabras, de crear un *resto*. Esta es la estrategia: subvertir la pretensión de totalidad de la partición $a/-a$ de tal forma que ahora lo dividido no coincida consigo mismo porque ha surgido un resto que escapa a la división; pero, que no escapa porque se ha introducido un nuevo elemento (predicado, categoría, etcétera) sino porque, dejando lo dividido tal como está, se crea una condición que hace que ahora a la división $a/-a$ se le escape algo, un resto. ¿Cómo hacerlo? Justamente, dividiendo la división $a/-a$ en dos, en lo que dicha división divide y aquello que no divide.

Primero el resultado, luego la operación misma.

Como señala Agamben, el resultado del corte de Apeles es la creación de un resto que puede expresarse como « $- -a$ »¹¹. Es crucial observar que $- -a \neq a$. Hay dos pasos,

¹¹ La fórmula aparece en Agamben (2006), quien la toma del *non-aliud* de Nicolás de Cusa (2008).

entonces, para entender el sentido de la fórmula: primero, la fórmula $\neg a$ leída como «no-a» es el resultado de la división original y expresa una negación que surge de la oposición respecto de a ; segundo, la negación que niega « $\neg a$ » ($\neg \neg a$) es de naturaleza distinta porque no está negando en lo dividido sino la división misma. Ahora, es claro que « $\neg \neg a$ » no es reducible a « a ». Y también debería ser claro que « $\neg \neg a$ » no divide lo dividido. Más bien, intenta dividir la división misma. La expresión « $\neg \neg a$ » como resultado del corte apélico no divide lo dividido por $a/\neg a$ (ni *en* lo dividido por $a/\neg a$) sino la división misma entre $a/\neg a$ y aquello que no es dividido por $a/\neg a$, digamos, $\neg(a/\neg a)$; puesto en otras palabras, entre P1 y $\neg P1$. Solo que, y esto es crucial, el lugar que se abre con $\neg(a/\neg a)$ no está afuera sino adentro de la división original ($a/\neg a$).

Daré un ejemplo gramatical para explicarme. Hay una figura retórica llamada *litotes* que suele ser tomada como una forma de atenuación, muchas veces vinculada al uso del doble negativo. Así, podemos decir que cierto poema «no está mal» en lugar de decir que «está bien» o que cierta persona «no es alta» en lugar de decir que «es baja». Tomemos, para ejemplificar, la oposición fácil/difícil¹². Podemos decir de un problema de álgebra que «no es fácil» en lugar de decir que «es difícil» o, a la inversa, que «no es difícil» en lugar de decir que «es fácil». Hay un sentido en el cual, en efecto, con «no-fácil» queremos decir «difícil». Pero, si uno se fija con cuidado, hay otro por el que «no-fácil» y «difícil» no expresan lo mismo. Más bien, «no-fácil» expresa una *atenuación* de la facilidad pero no logra proclamar la dificultad. Es crucial en todo esto entender al mismo tiempo que «no-fácil» no es una nueva división en lo fácil (o entre lo fácil y lo difícil): es simplemente un resto de la división anterior. Este es el sentido que nos interesa.

Dos comentarios más a la expresión « $\neg \neg a$ ». Uno, no se opone a nada. Así como «no-fácil» no se opone ni a «fácil» ni a «difícil» ni, esto es importante, a «no-difícil» (de hecho, «no-fácil» = «no-difícil»), « $\neg \neg a$ » no se opone a nada. Dos, uno podría probar negarla, por ejemplo, $\neg(\neg \neg a)$; pero dicha negación no constituye un corte ni una división de la división. Ello solamente sería posible si negamos con la negación exterior: $\neg(\neg \neg a)$. Pero, como veremos, esto se reduce a la fórmula original « $\neg \neg a$ ».

Regresemos al corte de Apeles. Hemos dicho que tiene dos propiedades definitorias: (a) divide una división anterior (bisecándola longitudinalmente); y (b) no permite, a su vez, ser bisecada (es indivisible en los términos de la propiedad anterior). Ambas propiedades están relacionadas y ambas están expresadas en la fórmula « $\neg \neg a$ ». Lo que esta expresión niega es *el que se divida* y lo hace planteando una no-división *como si* fuera una división. Pero, si esto último es correcto, si lo que la expresión niega es que

¹² El parecido entre $a/\neg a$ y fácil/difícil es mayor de lo que parece a primera vista. *Fácil* y *difícil* provienen de la misma raíz (< Lat. *facilis* < Lat. *facere* («hacer») < I.E. dhe-k-li < I.E. *dhe-* («hacer, poner...») —véase Ing. *deed*—). La forma *difícil* es esencialmente la misma que la de *fácil* con el prefijo negativo di(s)-.

el corte de Apeles sea una división (y, por ende, una «división de la división»), ¿cómo es que el corte apélico cumple con la propiedad (a), la de dividir una división anterior?

Para responder a esto debemos ensayar una nueva lectura del episodio de Apeles y Protógenes narrado por Plinio. Cuando Protógenes ve A2 ve una línea que ya no puede ser dividida. Pero exactamente, ¿qué ve Protógenes? Según Plinio ve una línea *visum effugiens*, una línea que huye de la vista, que le escapa. Tanto, que Protógenes ni siquiera hace el intento de bisecarla. ¿Por qué? ¿No cree en su propia destreza técnica? Tal vez lo que Protógenes «vio» fue una línea invisible, una línea que no pudo ver; al menos, que no pudo ver con sus ojos pero que sí pudo intuir con su mente. La invisibilidad de A2 no se debe, pues, a la extrema finura de la línea. Una vez más, el problema no es material (no es el grosor de la línea) sino lógico.

Creo que la intuición lógica de Protógenes le hizo ver que la línea A2 de Apeles *no estaba ahí*. Y que, como no estaba ahí, no podía ser bisecada. ¿Dónde estaba? Era anterior a su propia línea P1. Recordemos que la historia de Plinio es la historia de *tres* líneas y que estas son presentadas en el siguiente orden: A1 – P1 – A2. El corte de Apeles (A2) es presentado como la tercera y última línea. Pero, en verdad, es la primera. Y esto fue lo que Protógenes «vio», la intuición lógica que lo llevó a conceder que A2 ya no se podía dividir más. La línea A2 «divide» exactamente el que se divida del que no se divida. Pero es una línea que aparece invisiblemente solo si se realiza una división real, no antes.

Cuando Apeles dibujó A1 ya había dibujado A2, solo que A2 es invisible a la vista y solo visible al intelecto *si se traza* A1. A2 es una condición de posibilidad de A1.

La narración de Plinio es la de un crimen perfecto. X es encontrado muerto y luego de una exhaustiva investigación se llega a la conclusión fehaciente de que el asesino de X fue Y. Cuando se va a buscar a Y para detenerlo se lo descubre muerto. Luego de una exhaustiva investigación se llega a la conclusión fehaciente de que el asesino de Y fue Z. Cuando se va a buscar a Z para detenerlo se lo descubre muerto. Y luego de una exhaustiva investigación se llega a la conclusión fehaciente de que el asesino de Z fue... ¡X!

Similarmente, lo que Protógenes entendió («vio») fue que su línea fue bisecada por una línea *anterior* a la suya.

Es así que el corte de Apeles «divide» una división anterior y ya no puede dividirse más. El corte anterior a cualquier corte (A2) solo es visible con los cortes posteriores (A1, P1) de los cuales depende pero de los cuales, simultáneamente, es condición de posibilidad. El resultado es designado por Agamben adecuadamente como un *resto*, expresable por la expresión $-a$. El corte de Apeles instauro el límite estructural de toda oposición de la forma $a/-a$. La expresión $-a$ puede, sin duda, negarse ($-(-a)$), pero esto ya no significa ni una oposición ni un corte.

Así como no hay otro (ni Otro) del Otro, no hay resto del resto. El primer corte (A2) es al mismo tiempo el último.

4.

Si Dios es un lugar, ha de ser un lugar peculiar.

Ciertamente no es un lugar en el que se sitúan, colocan o instalan cosas, ni un lugar por el que se transita o, para tal caso, en el que se trazan límites... Una posibilidad es la de un lugar inconmensurablemente *más allá* del mundo, *fuera* del mundo, al *otro lado* del mundo (a condición de permanecer siempre atentos al trabajo de las cursivas).

Otra posibilidad es la de un lugar no *más allá*, *fuera*, ni al *otro lado* del mundo, sino un *resto* de *este* mundo; un lugar gracias al cual este mundo no se nos aparece como un todo que hace uno consigo mismo, sino como un mundo perforado por el resto de su no coincidencia. En otras palabras, si Dios es un lugar, ha de ser el resultado de operaciones lingüísticas inauditas como las del corte de Apeles. El corte de Apeles no hace lugar, hace hueco. O, si se prefiere, restaura el hueco original de la retracción divina planteada por Luria, pero a condición de entenderlo en su más radical negatividad. No se descubre a Dios *en* los campos divididos, *en* la oposición *a/–a* sino *en* el hueco que es condición de la oposición misma.

Más allá de su carácter puramente formal, es posible decir, en los términos propios del corte de Apeles, que Dios es un – lugar. Pero antes de caer en la tentación banalizadora de aplicar el corte *ad nauseam*¹³, no olvidemos que el caso interesante es aquel en el que la división *a/–a* se interpreta como sentido/–sentido porque ese es justamente el caso que sanciona lo que se puede decir/pensar de lo que no se puede decir/pensar, descartando como indecible/impensable lo que reside *más allá*, *fuera*, *al otro lado*¹⁴, del mundo.

Si el temor de Dios es el temor de un lugar (lugar en el que nuestro temor es valioso) entonces es el temor de *ese* no no-lugar que se abre con el corte de Apeles. Pero temor de Dios es temeridad respecto de Dios, respecto de ese lugar; temeridad que supone considerar el riesgo de ese lugar y luego su desestimación. Considerar el riesgo es considerar hablar con/sin sentido, considerar las cursivas que adornan el discurso wittgensteiniano. Desestimar el riesgo, hemos dicho, supone un acto. Pero no hay ningún acto, nada que podamos *hacer*, ningún arremeter material, que constituya una desestimación de ese riesgo.

¹³ Admito, sin embargo, que la tentación banalizadora tiene un aspecto nada banal, el de subvertir en cada momento toda aspiración totalizadora: existe/–existe, creo/–creo, etcétera.

¹⁴ Ese proyecto fue incubado por Aristóteles en el Libro Gamma de la *Metafísica*, al distinguir significar, ficción y homonimia (véase Cassin, 2008, especialmente el capítulo V) y llega a nosotros como Esencia, pero esta vez bajo el nombre de Sentido.

A menos que *pensar* sea dicho acto: pensar el crimen perfecto, la división anterior a cualquier división que solo es posible si hay una división. El riesgo y su desestimación son ahora claros. Cualquier coherencia alcanzada, cualquier sentido, es posible solo si es una coherencia, si es un sentido, que no es uno consigo mismo; que exhibe un hueco que solamente un lenguaje empapado en una insondable *voluntad de nada* puede pensar. Esa voluntad será necesariamente anterior al referir o no referir.

Küng se pregunta cómo ha de ser Dios si Jesús tiene razón y se responde «extraño», «peligroso» y «en el fondo, imposible» (2014, pp. 139, 144). Nuestra pregunta parafrasea la de Küng: ¿qué *lugar* ha de ser Dios si el lenguaje tiene razón? Y la respuesta es la misma: ha de ser un lugar extraño, peligroso, imposible. Küng añade: «no es el Dios de los temerosos de Dios, sino el *Dios de los sin Dios*». En efecto, no es el Dios (el lugar) de los temerosos de Dios sino el Dios (el lugar) de los temerarios que corren el riesgo de pensarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Barth, Karl (2012[1922]). *Carta a los Romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cassin, Barbara (2008). *El efecto sofisticado*. Buenos Aires: FCE.
- Collingwood-Selby, Elizabeth (1997). *Walter Benjamin. La lengua del exilio*. Santiago de Chile: ARCS.
- Cusa, Nicolás de (2008). *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos.
- Dinh Anh Nhue Nguyen (2006). *Figlio mio, se il tuo cuore è saggio*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Küng, Hans (2008). *Ser cristiano*. Madrid: Trotta.
- Küng, Hans (2014). *Jesús*. Madrid: Trotta.
- Lacan, Jacques (1975[1972-1973]). *Encore (S. XX)*. París: Le Seuil.
- Lacan, Jacques (1981[1955-1956]). *Les psychoses (S. III)*. París: Le Seuil.
- Levinas, Emmanuel (2006). Del lenguaje religioso al temor de Dios. En *Más allá del versículo*. Buenos Aires: Lilmod.
- Sholem, Gershom (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Nueva York: Schocken Books.
- Watkins, Calvert (2000). *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Wittgenstein, Ludwig (1989). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig (2007[1922]). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Charles Kay Ogden. Nueva York: Cosimo.

VERDAD Y UNIVERSIDAD

SALOMÓN LERNER FEBRES Y LA UNIVERSIDAD DEL FUTURO

Manuel Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Puedo decir que conozco a Salomón Lerner Febres, de manera personal y directa, como se conoce a los amigos, desde mayo de 2001. Puedo decir, también, que conozco a otro Salomón, distinto al que conocen sus alumnos, sus amigos docentes de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), sus amigos amantes de la buena música y los que lo han acompañado en sus funciones de autoridad o en la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Me acercaré, muy probablemente, a otro perfil de nuestro homenajeado, el cual podrá sumarse a los demás que otros testimonios describirán. Me concentraré en describir sus afanes, ideas y desvelos vinculados a la propuesta de una nueva universidad peruana que, sin renunciar a sus esencias, se mundialice, sea moderna y nacional, para acercarnos mejor a la universidad del futuro que nuestro país necesita.

Al inicio nos encontrábamos, casi de manera regular, en las plenarios para las que nos convocaban en la Asamblea Nacional de Rectores, cuando ambos ocupábamos, él en la PUCP y yo en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), el cargo de rector. Conocí igualmente un poco más, gracias a él, a los rectores del Consorcio de Universidades Privadas—formado por la PUCP, la Universidad Peruana Cayetano Heredia (UPCH), la Universidad del Pacífico (UP) y la Universidad de Lima (UL)— y, casi sin darme cuenta, me involucré en un grupo sumamente interesante formado por las mejores universidades privadas de entonces, las cuales se habían asociado en un esquema que me pareció una propuesta que las universidades públicas debíamos evaluar y considerar.

De allí nació, muy probablemente, la idea de conformar una Alianza Estratégica entre San Marcos, la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) y la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM), para lo que suscribimos un acuerdo en marzo de 2002, con muchas esperanzas de realizar grandes acciones. Así, constituimos una red que nos sirvió muchísimo y que sirvió de ejemplo para que otras universidades públicas, de diversas regiones, hicieran lo mismo. Pero con Salomón, gracias a su creatividad y fortaleza intelectuales, llevamos las buenas relaciones a cosas

mayores: él, como presidente de la CVR, había presentado, en agosto de 2003, el *Informe final* de esta Comisión. Los fondos editoriales de la PUCP y la UNMSM decidieron publicar el primer volumen de este informe, y lo hicimos con toda la convicción de sintonizar con lo que el país y los peruanos querían en ese momento. Saber lo que había sucedido entre 1980 y 2000 para recordar, o para olvidar mejor cuando fuese necesario, también para saber olvidar y luego para reconciliarnos con nuestro pasado y con nosotros mismos. Esa era, en realidad, la difícil misión de la CVR. Recuerdo la hermosa ceremonia en el Salón General, en agosto de 2004, cuando se conmemoraba el año de la entrega del *Informe final* al presidente de la República. Sentía, lo digo sinceramente, que la PUCP y la UNMSM marcaban la hora en nuestro país.

Pero hicimos otras cosas también, menos visibles, más técnicas, pero muy trascendentes para la universidad peruana del futuro. Esta vez se trató de la puesta en marcha de la Red Académica Peruana (RAAP), destinada a articular a cinco universidades con el Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC) y el Instituto Nacional de Investigación y Capacitación de Telecomunicaciones (INICTEL), a través de una autopista denominada Internet2, que prometía mucho para la investigación universitaria entre instituciones nacionales e internacionales. El *router* para poner en marcha esta red se instaló en el campus de la PUCP. Igualmente, mejoramos el acceso de nuestros alumnos a nuestros sistemas de bibliotecas y nos atrevimos a organizar una cena en el Museo de la Nación, a fines de noviembre de 2004, a la que asistieron 800 docentes, tanto de la PUCP como de la UNMSM, en proporciones semejantes, para promover la necesidad de fortalecer la calidad de la educación superior peruana a través de un cambio legislativo —en realidad, para llamar la atención sobre ello o despertar la conciencia sobre dicha necesidad—¹. Ya entonces era bastante visible la pérdida de calidad en la universidad peruana por la crisis de la universidad pública y por la mercantilización y multiplicación crecientes tanto de la universidad privada como de la pública. Esta cena, finalmente, la hicimos cuando era rector de la PUCP el ingeniero Luis Guzmán Barrón.

¹ Ese año, 2004, había visitado al rector Luis Riveros de la Universidad de Chile, unos meses después de la Gran Cena de los 1000 universitarios por la mejora de la universidad chilena. Me pareció muy oportuno, ya que vivíamos una situación similar, hacer un encuentro parecido, con la misma intención, pero que seguramente a muchos docentes nuestros les pareció entonces algo indescifrable.

1. EL INSTITUTO DE ESTUDIOS SOBRE LA UNIVERSIDAD (INESU)

Los temas universitarios —el concepto de la universidad, la naturaleza de la misma y la gestión universitaria— nos condujeron a acercarnos más. Leí atentamente su libro *Reflexiones en torno a la universidad* (2000) y me recriminé por no haberlo leído antes. Salomón concluyó su período de rector en julio de 2004 y yo, en mayo de 2006. Luego comenzamos una nueva fase en nuestros proyectos paralelos. Él, como todos sabemos y como era lógico, continuó desarrollando proyectos que no pudo llevar a cabo en la CVR. Ahora los realizaba desde el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (IDEHPUCP). Pienso que perdimos, hasta cierto punto y por nuestras formaciones diferentes, la oportunidad de hablar de nuestras propias especialidades profesionales. Salomón había hecho una tesis doctoral sobre Martin Heidegger en Bélgica y yo una tesis doctoral sobre historia agraria peruana en París, pero nunca pudimos dialogar sobre estos territorios propios. Más bien, encontramos un área común en el gran tema de la universidad.

Recuerdo que, de nuevo, nos reencontramos, con una cierta frecuencia, en el primer semestre del año 2007. Definido un tema (en realidad, una problemática común) sobre el cual teníamos muchas experiencias semejantes y, con frecuencia, complementarias, decidimos congregarnos a varios amigos que habían tenido experiencias similares a la nuestra: Nicolás Lynch Gamero (UNMSM/Ministerio de Educación (MINEDU)), Luis Maezono Yamasita (UNALM), Javier Piqué del Pozo (UNI), Teresa Quiróz Velasco (UL), Javier Sota Nadal (UNI/MINEDU) y Oswaldo Zegarra Rojas (UPCH), unos ministros, otros rectores y algunos decanos de facultades muy importantes. Nos reuníamos quincenalmente en la avenida Javier Prado, en el distrito de Magdalena del Mar, al inicio. Luego decidimos formalizar nuestra institución y creamos el Instituto de Estudios sobre la Universidad (INESU), asociación civil sin fines de lucro, que inscribimos en el notario Donato Hernán Carpio Vélez, el 5 de marzo de 2007. A partir de entonces se iniciaron las actividades regulares de esta institución, la cual hemos mantenido sin financiamiento alguno hasta la actualidad.

Un grupo de universitarios, todos docentes en actividad, nos habíamos puesto de acuerdo, a pesar de nuestras diferencias, con la finalidad de elaborar un diagnóstico de la universidad peruana, formar un centro de documentación, conocer los problemas y las posibilidades de la universidad peruana y pensar en nuestra contribución para la búsqueda de una universidad del futuro. Nuestras principales ideas estaban expuestas en los ensayos, artículos o libros que habíamos publicado. En ese contexto, el ya mencionado libro de Salomón (2000) era una fuerte y rotunda defensa de la universidad como centro de excelencia para la investigación y la formación profesional y, a la vez, una decidida crítica a la arremetida ideológica del neoliberalismo

y la mercantilización de la educación superior universitaria. En este libro señala, con igual energía, la necesidad de recuperar los valores y promueve la formación humanista, sin descuidar la enseñanza de la ciencia y las ingenierías.

Todos nosotros, en mi opinión, coincidimos en estas premisas y el tiempo le dio la razón a Salomón. Bastaría citar las reflexiones de Noam Chomsky sobre «el asalto neoliberal a la universidad», inspiradas en el libro de Benjamin Ginsberg (2011), en las que se analizan la cada vez más fuerte presencia de los gerentes, de la racionalidad burocrática administrativa, en las universidades norteamericanas, y la pérdida de influencia cada vez mayor del académico, de su presencia y de su racionalidad, para reiterar que teníamos una correcta percepción de la realidad de entonces. Lo descrito ahí coincide, sin lugar a dudas, con lo que vivimos en este momento en nuestro país y es justamente de estos sectores de la universidad empresa de donde proviene la más potente resistencia a la implementación de la nueva ley universitaria 30220.

En marzo de 2008, desarrollamos una actividad pública importante al reunir a cuatro presidentes regionales —de Ayacucho, Cajamarca, Cusco y Junín— con cuatro rectores de las universidades públicas de cada una de estas regiones, gracias al apoyo de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). La reunión tuvo como objetivo analizar el tema «Universidad y desarrollo regional» y el uso del canon minero en el fortalecimiento de estas universidades. No tuvimos los mejores resultados, pero sí logramos interesar a los presidentes regionales y a los rectores que asistieron en la importancia de la universidad regional y de la utilización del canon minero para fomentar la investigación universitaria sobre temas, problemas y necesidades de las regiones.

Analizamos también algunos casos de universidades que habían aportado al desarrollo de sus regiones, como el de la Universidad San Antonio Abad de Cusco (UNSACC) en la época del rector Albert Giesecke (1909-1922). Durante su administración, se puso a la universidad de cara a su región y se promovió el descubrimiento de su historia, su botánica y su fauna propias. Asimismo, se discutieron los problemas sociales que agobiaban al indígena dentro y fuera de las grandes haciendas de la época y se estimuló la recuperación de la memoria regional, el orgullo por lo propio. Asimismo, se iniciaron muchas interesantes investigaciones botánicas como las de Fortunato Herrera Yacovleff. Igualmente, aludimos al caso de la Universidad de San Agustín de Arequipa (UNSA), la cual posee importantes centros de experimentación agrícola, pecuaria y aun pesquera en Mollendo. Esto entusiasmó muchísimo a Salomón, quien desde entonces comenzó a pensar en la importancia y la naturaleza particular de la universidad regional, articulada a sus regiones y también al país. En este momento, INESU trató de poner en marcha, aunque de manera muy limitada, en cuatro o tres casos, una iniciativa para impulsar a las universidades a que

sigan el proceso de regionalización del país. Dicha iniciativa chocó, indudablemente, con los viejos arraigos a los límites departamentales (que, en realidad, provienen de las antiguas intendencias coloniales), los cuales impiden una verdadera regionalización, con regiones que integren a varios departamentos.

2. NUESTRA PROPUESTA DE NUEVA LEY UNIVERSITARIA

Desde ese mismo año 2007, con toda la experiencia acumulada por los integrantes de INESU, comenzamos a trabajar en una propuesta de Ley Universitaria, cuya discusión y aprobación nos parecía poco verosímil en ese momento dada la situación de los intereses en el Congreso de la República. El partido Perú Posible se posesionó de la Comisión de Educación de 2001 a 2006 y no hubo logros importantes en este período. En el periodo 2006-2011, época del gobierno aprista, esta Comisión organizó varias consultas regionales para conocer las propuestas y opiniones que podían existir en las regiones. Solamente asistí a las reuniones en Arequipa, Huancayo y Trujillo, y a una importante reunión que se hizo en la PUCP. Nadie puso en duda la necesidad de una nueva Ley Universitaria en ese entonces. Recuerdo el esfuerzo desplegado por la congresista aprista Hilda Guevara, de Moquegua, quien promovió varias consultas regionales y organizó una interesante base de datos.

INESU era una institución privilegiada debido a sus integrantes. Salomón Lerner Febres había participado en proyectos de elaboración de una nueva Ley Universitaria desde mediados de los años noventa. El mismo Congreso de la República, cuando intervino San Marcos con una Comisión de Reorganización en 1995, le encargó elaborar una nueva Ley Universitaria cosa que, por supuesto, nunca se cumplió debido a la complejidad de la tarea. Nicolás Lynch, cuando fue ministro de educación (julio de 2001-julio de 2002), constituyó una Comisión encabezada por el arquitecto Javier Sota Nadal para elaborar una Ley de Segunda Reforma Universitaria, la cual se publicó como un encarte en un diario de circulación nacional en el año 2003. Sota Nadal, ya como ministro, promocionó un estudio sobre la universidad que concluyó en una importante publicación sobre la universidad en el año 2005, la cual llevaba como subtítulo *Razones para una reforma universitaria*. Por eso, y como sostuve antes, INESU era un lugar privilegiado para hablar de este tema: cada integrante tenía una gran experiencia y defendía puntos de vista bien elaborados. Así lo hicimos desde el año 2008 hasta el año 2013, periodo en el que nos reuníamos semanalmente ya en las instalaciones del IDEHPUCP.

A inicios de 2013 habíamos terminado la primera versión de una propuesta de nueva Ley Universitaria que, de alguna manera, resumía muchas otras experiencias y proyectos que se habían acumulado desde los años noventa. INESU le debe mucho

a Salomón, a la PUCP, a José Alejandro Godoy, quien asumió la función de secretario técnico del grupo, y al personal del IDEHPUCP, el cual nos recibió semanalmente e hizo muy gratas nuestras reuniones de trabajo. Muchas circunstancias concurrieron, en los años 2011 y 2012, para que INESU se redujera a cinco integrantes, los cuales nos mantuvimos, por encima de las discrepancias y pequeñas diferencias, hasta el final. Así pudimos, gracias a Jorge Mori y su ONG Universidad Coherente, publicar nuestra propuesta de nueva Ley Universitaria y presentarla a la Comisión de Educación, Deporte y Juventud el 10 de abril de 2013 en una sesión especial en el Congreso de la República.

No es el momento de analizar nuestra propuesta de Ley Universitaria, la cual consta de 17 capítulos, 102 artículos y 15 disposiciones finales y transitorias. Nos costó verdaderamente mucho trabajo, lecturas, debates, reuniones tensas, y esperábamos con cierta ilusión que nuestro texto final pudiera ser bien considerado en la Comisión de Educación del Congreso de la República, pero no sucedió así. Ello no impide reconocer el entusiasmo, persistencia y esfuerzo desplegados por el congresista Daniel Mora Zevallos en los años 2012 y 2013. Nos escuchó, lo escuchamos, nos invitó a formar parte de un pequeño grupo de asesores de la presidencia de esta Comisión y así nos introducimos en las profundidades de este proceso.

Como historiador, en mi caso personal, les indiqué —en varias oportunidades— a mis amigos de INESU que existía un precedente más o menos lejano de lo que pretendíamos hacer, cuando en el año 1875, durante el gobierno de Manuel Pardo, se formó una Comisión, de peruanos y extranjeros, todos ellos liberales, presidida por Manuel Odriozola, ministro de Justicia, Culto e Instrucción. El trabajo de dicha Comisión terminó, luego de ocho meses de trabajo, en un Reglamento de Instrucción Pública que se aprobó en marzo de 1876, dando inicio a la primera reforma educativa liberal en nuestro país. ¿Por qué no podíamos, en otro formato, en otra época, contribuir de una manera eficaz con nuestra experiencia de docentes comprometidos con la universidad? ¿Por qué no hacer —al margen de cualquier interés personal o político— una propuesta de nueva Ley Universitaria que pudiese convertirse en el inicio de una verdadera reforma de la universidad en el país?

Le pedimos a Salomón, en la fase final, escribir el primer borrador de la Exposición de Motivos de nuestra propuesta de nueva Ley Universitaria. Luego de un debate intenso, llegamos a una versión definitiva, en la que se exponían las razones que sustentaban nuestra propuesta. ¿Por qué y para qué una nueva ley universitaria? Nuestras razones se pueden resumir de la siguiente manera.

Los signos de la crisis de la universidad peruana son múltiples:

- la creación de nuevas universidades públicas debido a fines políticos y de universidades privadas con mero afán de lucro;

- la proliferación de universidades que no cumplen con mínimos estándares de calidad;
- la poca importancia que los sucesivos gobiernos le han otorgado a la educación superior universitaria, lo que se ha visto reflejado en el presupuesto exiguo que reciben para el cumplimiento de sus funciones esenciales (enseñanza e investigación);
- los casos frecuentes de desgobierno en varias universidades públicas, que no cuentan con autoridades que asuman y ejerzan la autonomía y gestión universitaria de modo responsable;
- una creciente visión de la universidad privada que entiende la educación como medio para lucrar, en desmedro de la formación de profesionales de calidad y de esfuerzos de investigación;
- en nuestro país, aún no se asume la importancia de la educación superior universitaria como herramienta indispensable para el desarrollo nacional.

La educación superior universitaria tiene como función crear, compartir y transmitir conocimientos. Por ello, tiene la necesidad de pensarse a sí misma y de asumir y generar en su seno los saberes necesarios para la formación profesional. Por tanto, ha de vincularse con la sociedad peruana y así responder a las necesidades del país (INESU, 2014, p. 16).

Esta cita resume, a grandes rasgos, lo que desarrollamos en nuestra propuesta. Expresamos nuestro acuerdo con la nueva modalidad de elegir autoridades a través de una elección general, secreta, obligatoria y ponderada para elegir decanos en las facultades y propusimos la creación de un Colegio Electoral para elegir a los rectores y vicerrectores, tanto en las universidades públicas como en las privadas. Pusimos mucho interés en la universidad pública, en mejorarla, transformarla, promover una reforma de su calidad y pertinencia, porque ella ofrece un servicio público y convierte a la educación superior universitaria en un bien público, democratizador, inclusivo, intercultural, al servicio de una nueva ciudadanía en nuestro país.

Luego, en el segundo semestre de 2013 y en el primer semestre de 2014, apoyamos decididamente la aprobación y promulgación de la nueva Ley Universitaria, a pesar de las enmiendas, incoherencias e imperfecciones que se habían introducido en el texto final de esta ley en el accidentado debate legislativo en el pleno para su aprobación. Este proceso culminó con la promulgación de la nueva Ley Universitaria el 8 de julio de 2014. Luego, al día siguiente, cuando fue publicada en el diario *El Peruano*, descubrimos con desencanto un texto final con muchas imperfecciones, como el recorte de los Estudios Generales; la constitución de la Superintendencia Nacional de Educación (SUNEDU) con una intención reguladora tecnocrática

que deja a la universidad pública encerrada en sus conflictos; el cese injusto de profesores mayores de 70 años de edad (cuando no existe un sistema previsional que respalde esta medida); y la posibilidad de que las autoridades en las universidades públicas puedan continuar ocupando cargos mientras las conocidas correlaciones de fuerza, que ellos manejan muy bien, les permitan continuar. Con todo ello cual, y con otros detalles, discrepamos abiertamente, entonces y ahora.

Hay cuatro ideas que Salomón Lerner Febres, con sus agudas intervenciones, nos ayudó a definir y que no hubiéramos podido precisar sin él: (a) una fuerte crítica a la mercantilización de la universidad privada; (b) la necesidad de superar la crisis de valores que la ha invadido; (c) la universidad regional; y (d) la necesidad de crear muchos INESU dentro de las universidades peruanas, como existen en el caso de importantes universidades en Chile, Colombia y México, para mencionar solo algunos ejemplos. ¿Cómo poner freno a esta suerte de neouniversidad, donde la racionalidad del mercado casi ha avasallado a la naturaleza esencial del modelo de universidad donde se forma profesionales, personas con valores y nuevos ciudadanos? La insistencia de Salomón Lerner Febres en la universidad regional coincide, de alguna manera, con la del rector catalán Josep Bricall, quien, luego de una larga experiencia en la gestión universitaria, propuso establecer una diferencia entre la universidad metropolitana y la universidad regional². Nosotros escuchamos dicha idea, pero no tuvimos la oportunidad de desarrollar el concepto dentro de un esquema de real descentralización del sistema universitario en nuestro país.

Una idea original que presentamos en nuestra propuesta de Ley Universitaria, con la aprobación unánime de sus integrantes, y que no aparece en los 109 artículos presentados, fue la de crear institutos de estudios sobre la universidad en cada una de las instituciones que tuvieran el presupuesto suficiente para hacerlo. Hay que seguir el ejemplo de lo que sucede en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por ejemplo, donde han creado en el año 2009 el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), para albergar a numerosos investigadores que desarrollan importantes proyectos de investigación que alimentan de información al área de planeamiento de esta universidad. Igualmente ocurre en Chile, en varias universidades, como la Universidad de Chile, la Universidad Adolfo Ibáñez y la Universidad Diego Portales, las cuales han creado núcleos o institutos con la misión de que las universidades puedan mirarse así mismas, a su entorno, al mundo y al futuro.

² «No es lo mismo una universidad regional y por lo tanto muy vinculada al territorio, que una universidad vinculada a toda la ciencia mundial o globalizada. No es lo mismo Heidelberg o París 6, como puede serlo la Universidad de Newcastle o la Universidad de Lille. [...] Es decir, la atención a los problemas del entorno debe ser mucho más elevada, por ejemplo, en la universidad regional y no en la universidad metropolitana» (Bricall, 2007, p. 66).

Tenemos la impresión de que libros como el de María Olivia Mönckeberg (2013), el cual estudia *la escandalosa historia de las universidades privadas en Chile*, se han escrito dentro de áreas como las que proponemos que se creen en las universidades peruanas, con la finalidad de devolverle la calidad y la excelencia a nuestra universidad.

Gracias, muchas gracias, querido Salomón, por habernos acompañado, y guiado, en muchos de los pasajes que nos condujeron a contribuir al cambio de la universidad en nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

- Bricall, Josep (2007). *Gobierno y administración de las universidades: entrevista a Josep Bricall*. Lima: UNMSM.
- Ginsberg, Benjamin (2011). *The Fall of the Faculty. The Rise of the All-Administrative University and Why It Matters*. Nueva York: Oxford University Press.
- INESU-Instituto de Estudios sobre la Universidad (2014). *Proyecto de Nueva Ley Universitaria*. Presentado a la Comisión de Educación, Deporte y Juventud del Congreso de la República el 10 de abril. Lima: INESU.
- Lerner Febres, Salomón (2000). *Reflexiones en torno a la universidad*. Lima: PUCP.
- Mönckeberg, María Olivia (2013). *Con fines de lucro. La escandalosa historia de las universidades privadas en Chile*. Santiago de Chile: Debate.

¿UN NUEVO *QUADRIVITUM*? NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO EDUCATIVO DE GEORGE STEINER

Felipe Portocarrero Suárez, Universidad del Pacífico

*El conocimiento es como extraño al ser mismo —este se ignora,
se interroga, se hace responder [...]*
*¿De qué he sufrido más? Quizás del hábito de desarrollar entero mi
pensamiento [...] de ir en mí hasta el final*
Paul Valéry, *Monsieur Teste*

1.

Quien haya mirado con cierta atención el paisaje mundial de la educación superior habrá advertido sin dificultad los vastos y profundos procesos de cambio que están experimentando las universidades en cuanto a su organización y contenido. Muchos de esos procesos son considerados por algunos como poco menos que catastróficos, debido a la pérdida de identidad que su implantación supone; y, por otros, como promisorios signos de una necesaria puesta al día con la Modernidad, como una clara manifestación de rechazo a la obsolescencia de algunas prácticas institucionales. Avalanchas, tsunamis, terremotos, son algunas de las palabras que con mayor frecuencia se han empleado para describir la profundidad y extensión de estos significativos cambios ocurridos en diversas partes del mundo a lo largo de estas tres últimas décadas. Dar cuenta de esas nuevas y poderosas tendencias, de su incidencia sobre la trayectoria institucional de la educación superior, incluso si se intentara hacer de una manera superficial, supondría presentar una innumerable cantidad de estadísticas mundiales y estudios cualitativos comparados que excederían la naturaleza y alcances de este ensayo.

Mi propósito es mucho más modesto y puntual. G. K. Chesterton (2006), con su habitual claridad, decía que un ensayo era siempre un intento y un experimento por tratar los asuntos humanos con humor y seriedad. Algún crítico pensará, con fundamento, que el tratamiento del tema que propongo presenta evidentes desequilibrios y aventuradas conclusiones. Pero mi intención no es otra que la de incitar al razonamiento e invitar a pensar sobre aquellos asuntos educativos que siempre han sido materia de controversia y análisis desde múltiples perspectivas. Otros autores, como Martha Nussbaum (2005) en *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Edgar Morin (1999) en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* y Howard Gardner (2007) en *Las cinco mentes del futuro*, se han embarcado en esfuerzos similares por esclarecer el tipo de educación que habrá que fomentar en los sistemas de educación superior contemporáneos. Queda como tarea pendiente realizar un análisis comparado que contraste las semejanzas y diferencias entre estos diversos enfoques.

Mientras tanto, en las páginas que siguen me gustaría concentrarme en la propuesta sugerida por George Steiner en *Los libros que nunca he escrito* (2008) —en particular, en el capítulo que lleva el título «Cuestiones educativas»—, acerca del tipo de educación espiritual y práctica que los hombres y mujeres de nuestros tiempos requieren para enfrentar los desafíos de un mundo que parece haber extraviado el sentido profundo de la educación en general y, más específicamente, del quehacer universitario. Naturalmente, las preocupaciones y referencias hacia los asuntos educativos están regadas en toda su prolífica producción intelectual —sobre todo, en *Lenguaje y silencio* (2013), *Pasión intacta* (2001), *Los logócratas* (2007b), *Errata. El examen de una vida* (2009a), *Extraterritorial* (2009b), *Lecciones de los maestros* (2011) y *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan* (2012)— y en sus numerosas entrevistas y conferencias, algunas de las cuales también pueden encontrarse en Internet. Recurriré libremente a estos dos tipos de fuentes cuando sea necesario complementar, profundizar o matizar algunas de las ideas propuestas en la primera de las obras indicadas.

Lo central de la formulación de Steiner consiste en imaginar un nuevo *quadrivium* de disciplinas —matemáticas, música, arquitectura y ciencias de la vida— que permita la «alfabetización básica y común» de la humanidad, es decir, el suministro de nuevos «recursos mentales», cognitivos y afectivos, mediante un «plan de estudios comunes» que abra nuevos horizontes y experiencias vitales a los estudiantes. Sin la enseñanza de estos saberes, tendríamos vidas errantes, deambularíamos sin un norte claro, nos perderíamos en los amplios y diversos dominios culturales de un planeta que ahora se encuentra irreversiblemente globalizado e intercomunicado. Mi objetivo entonces es pasar revista a esos cuatro saberes considerados por Steiner como

indispensables para enfrentar los desafíos del mundo moderno; y, en ese recorrido, reflexionar sobre el papel de las humanidades y las ciencias sociales en ese utópico, pero no por eso menos deseable, sistema educativo del futuro. Aunque nuestro autor no lo diga de manera explícita, su propuesta —un «proyecto de locos», así lo califica con ironía— aspira a construir una suerte de nuevo paradigma educativo que reemplace al actualmente vigente, cuyos dispositivos discursivos y nuevos universos lingüísticos giran alrededor del contenido utilitario, profesionalizante e instrumental que debe tener la formación universitaria en nuestros días.

Pensar el pensamiento de Steiner —como Paul Valéry le exigía a su inmortal *Monsieur Teste*—, no ha sido una tarea fácil, pero ha significado una suerte de ejercicio arqueológico fascinante. He buscado con explícito afán integrar y sintetizar un pensamiento cuya fuerza centrífuga se acrecienta por la erudición con la que formula sus argumentos y por la prosa estilizada, penetrante y a veces oscura con la que escribe. Como principio metodológico, he seguido la recomendación de Giorgio Agamben (2009) sobre la necesidad de atribuir explícitamente el contenido de lo que está en proceso de elaboración al autor que se está examinando; de hecho, creo que entrecomillar sus afirmaciones, aunque pueda por momentos parecer excesivo, me ha protegido contra el riesgo de apropiarme o de suscribir ideas y reflexiones que no me pertenecen.

2.

Políglota, prolífico escritor, crítico literario implacable, polémico conferencista en innumerables instituciones académicas de todo el mundo, profesor universitario con largas décadas en la docencia, ganador de importantes distinciones por su brillante trayectoria intelectual, poseedor de una cultura vastísima y de una prosa afilada, poetizada y controversial, Steiner es portador de una singular capacidad para mirar, con conocimiento profundo, el panorama de la educación mundial del Occidente contemporáneo. El haber realizado sus estudios primarios, secundarios y superiores distribuidos entre Francia, Inglaterra y Estados Unidos agrega un valor adicional a su visión del tema educativo, a esa «casi vergonzosa pasión por la enseñanza», como más de una vez ha reconocido. No cabe duda de que se trata, como el mismo autor lo expresa, de una visión altamente subjetiva que habla de sus preferencias y admiraciones, de su tendencia a transmitir su experiencia más que a teorizar conceptos, de sus sesgos y rechazos, de una muy melancólica y personal manera de mirar a los asuntos humanos. Algunas de sus afirmaciones podrán entonces parecernos excesivas, erróneas e incluso prejuiciosas; pero no creo que esos legítimos reparos, que habrá que mantener en mente, invaliden los grandes horizontes a los que dirige su mirada y dedica sus mejores esfuerzos reflexivos.

Antes de abordar su nuevo *quadrivium*, conviene reseñar brevemente su personal diagnóstico acerca de los sistemas educativos de esos tres países en los que precisamente le tocó formarse.

Objeto de intensa discusión pública y sometida siempre a la inquisitiva mirada de sus ciudadanos, la educación en Francia se encuentra profundamente enraizada no solo en su explosiva historia política, sino también en el complejo funcionamiento de su sociedad. De hecho, su élite intelectual, su «politizada *intelligentsia*», y el movimiento estudiantil —cuya fuerza expresiva y rebelde conmovió al mundo a fines de los años sesenta— tuvieron enormes repercusiones prácticas y conceptuales en la vida política y cultural francesa; sobre todo, en la forma y en el contenido de lo que se enseñaba en los ambientes universitarios. Sus aulas fueron cajas de resonancia de las calles, recogieron sus reclamaciones y terminaron por convertirse en el escenario donde se discutía y forjaba la identidad nacional francesa, el espíritu y el destino de *la nation*.

Aunque en el último tercio del siglo XIX se intentó imitar el rigor académico de Alemania en la enseñanza media y superior, dos han sido los rasgos distintivos, propiamente franceses, en materia educativa: el «genio de la lengua» y la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario. En lo que concierne a lo primero, el refinamiento intelectual francés no puede ser concebido sin la elocuencia de su retórica, sin la «claridad y eufónica elegancia» de su lengua, la cual imprime un sello característico e inimitable a su estilo escrito y oral: la reiterada utilización de la memoria para la cita precisa de sus clásicos nacionales y el cultivo de la presentación verbal han sido los principales recursos para mantener viva su herencia cultural. Respecto a lo segundo, pocas sociedades pueden exhibir una tradición que forma tan tempranamente a sus estudiantes en los «clásicos de la argumentación y la controversia filosófica» (los *lycées*). Esta curiosa combinación de atributos nacionales hizo que el mundo académico —y, dentro de él, sus «mandarines» y «gurús»— gozara de un prestigio y reconocimiento público insospechados, los que, aunque debilitados y sin el vigor de antaño, se prolongan hasta nuestros días. Ciertamente, este estatus no los hizo inmunes a la «grandilocuencia retórica» y a los «inmaduros chismorreos de altura» que en los tiempos actuales no pueden ser sino vistos como prácticas trasnochadas y esnobistas.

¿Cuánto ha sobrevivido de esta estilizada descripción de la educación francesa tradicional? Al igual que en otras sociedades occidentales, ella también ha sufrido la embestida de los medios de comunicación de masas, lo que ha generado signos de atrofia, de pérdida de espontaneidad y de incapacidad de innovación en su vida intelectual. Esa ubicua presencia de la cultura de masas, de la que no escapan ni siquiera las bellas artes, no es otra cosa que la más visible evidencia de que «la ola angloamericana está llegando tierra adentro».

Los cambios y reformas que ha estado experimentando el sistema educativo británico, en el nivel secundario y en el superior durante las últimas décadas, han sido «trascendentales», «confusos» y «caóticos». Las brechas sociales en materia de educación —las universidades de élite y los colegios privados frente a la educación pública— han sido históricamente abismales en Inglaterra; de hecho, el número de alumnos en la enseñanza superior ha sido bajo en comparación con el de otros países del continente europeo y solo desde hace algunas décadas ha conocido una significativa expansión. En el afán de cerrar estas brechas de injusticia social, numerosas comisiones de expertos provenientes de diversas tiendas políticas han producido una enorme marea de normas y reorganizaciones administrativas inconducentes y superficiales, cuyo resultado ha sido el achatamiento de la calidad de sus escuelas públicas, cuando no el desmantelamiento de sus mejores logros históricos como las antiguas *grammar schools*. El «masoquismo cultural» británico, usualmente renuente a hacerse cargo de sus mejores conquistas educativas, ha sido mudo cómplice de esta declinación.

El diagnóstico del nivel con el que los jóvenes terminan el colegio es deprimente: capacidades numéricas y lingüísticas elementales extremadamente limitadas, desconocimiento de lenguas extranjeras e ignorancia generalizada acerca de la historia y la geografía han producido una «subclase de semianalfabetos». Los «tiempos gloriosos» en los que se enseñaba a los clásicos y se discutía sobre literatura, historia y matemáticas en profundidad, como preparación para la vida universitaria, son un asunto del pasado, pues la actual reducción del universo léxico y la pérdida del adecuado manejo de la gramática que se advierte entre los jóvenes los han sumergido en una «cruda vulgaridad». Incluso los exámenes del *A-level*, en comparación con lo que se exige como equivalente en Francia (*baccalauréat*) o en Alemania (*Abitur*), no han hecho sino cercenar las ambiciones por conocer y cultivar el intelecto de una manera más integral y amplia.

Una suerte de «anti-intelectualismo» es el que caracteriza mejor la «conciencia nacional» británica, poco propensa a valorar las actividades del pensamiento y a desarrollar la discusión y la argumentación apasionada e impetuosa, como sí ocurre con la educación francesa. La multiplicación de universidades mediocres y la proliferación de carreras utilitarias, solo profesionalizantes, que responden a demandas de mercado de corto alcance, en desmedro de los estudios y la investigación genuinamente universitarios, profundizan este desolador escenario y arrinconan la función de «integración cívica» que la enseñanza superior debería tener. Incluso las universidades de élite como las de Oxford y Cambridge enfrentan presiones financieras y presupuestales que ponen en riesgo el clásico sistema de tutorías individualizadas, un notable recurso pedagógico que dio a la educación inglesa su reputación y «elegante excelencia».

Subsiste en el temperamento nacional inglés, no obstante lo dicho, un «pragmatismo lleno de ironía», un culto a la medida y un «rechazo a lo ideológico y a lo abstracto», que probablemente sean los rasgos que nutren la proverbial tolerancia que ha marcado y distinguido, como en ninguna otra sociedad, la historia de Inglaterra.

Sintetizar las principales características del sistema educativo norteamericano es mucho más complejo, pues coexisten muchos métodos y estándares en sus diversos niveles de enseñanza, lo cual hace casi imposible presentar una imagen resumida que pueda capturar su vasta heterogeneidad. La autonomía de la que gozan sus Estados para legislar y regular en materia de enseñanza escolar media, técnica y superior ha producido resultados formativos disímiles que muestran altas cumbres y profundos abismos. Si a ello se le suman factores clave como «la religión y la raza», con sus conflictos y exclusiones, que atraviesan con una asombrosa capilaridad la sociedad norteamericana, será difícil no convenir en la existencia de las tremendas presiones políticas e ideológicas que entran en juego en el escenario educativo actual. Hablar de esos abismos es hablar de un «catálogo de desolación» en el que se puede advertir que el vocabulario de los jóvenes es cada vez más restringido, el cálculo numérico más rudimentario, la deserción escolar más acentuada y el fundamentalismo religioso e ideológico más extendido. La conclusión es lapidaria: un «torrente de semianalfabetismo ha sepultado buena parte de la enseñanza media americana».

Sociedad de agudos contrastes, al fin y al cabo, las cumbres de su enseñanza universitaria son sencillamente «incomparables» y producen la «envidia del mundo» por la riqueza de sus grandes archivos y bibliotecas, por el desarrollo de sus publicaciones científicas en los campos de las ciencias puras y aplicadas, de las ciencias de la vida, de la tecnología de la información y de los estudios empresariales. Marcas globales como las de Google y Microsoft, sus más visibles y notables logros tecnológicos, han conquistado y cambiado el planeta de una manera que es ya irreversible. Pero la cultura americana sigue siendo, a pesar de todos esos logros, una cultura «hecha de estudios más que de obras originales».

Subyace a este panorama una concepción de la vida en común entendida como el terreno propicio para que todos tengan una igualdad de oportunidades y procuren la obtención de su propia felicidad y bienestar. En esa búsqueda, «América es siempre mañana», es decir, una sociedad más interesada en el porvenir que en el pasado, en la construcción de un futuro de prosperidad que en la reconstrucción de su corta e intensa historia nacional. En ese contexto, la «conciencia nacional» norteamericana encuentra en la educación no un fin en sí mismo, o solo una fuente de orgullo e integración ciudadana, sino sobre todo una fuente de «patriotismo unificador», una veneración incondicional al sueño del ascenso social y del éxito individual. No obstante estos «luminosos ideales», la realidad indica que la distribución del talento,

la genuina excelencia, en cualquier sociedad humana, no es homogénea. La loable aspiración de lograr una mayor justicia social se enfrenta, según Steiner, a duras «realidades biológicas» y desigualdades sociales, muchas veces asociadas a orígenes étnicos, que hacen imposible en la práctica su eficaz implantación y que, por el contrario, «igualan hacia abajo». La vida intelectual exige un tipo de soledad que no se siente cómoda con una democracia populista, gregaria y «asfixiante», como la norteamericana.

3.

Detrás de estos diversos escenarios educativos nacionales, existe un telón de fondo común, una suerte de grandes ejes transversales a todas las sociedades, ejes que han alcanzado una escala planetaria, pero cuya desigual y diversa incidencia en los dominios de la cultura han reconfigurado en forma decisiva las fronteras del conocimiento y del aprendizaje en el mundo actual.

El primero de estos ejes se encuentra fuertemente asociado a la evolución histórica del concepto de *literacy* (saber leer y escribir), evolución que resulta incomprensible si no recordamos las prácticas monásticas y eclesiásticas que sobrevivieron luego de la declinación del Imperio Romano. En el interior de los monasterios, una reducida «élite letrada» logró asegurar que los conocimientos de la civilización antigua se conservaran y transmitieran a la cultura occidental, no sin que la impronta cristiana dejara de ejercer una poderosa influencia. Posteriormente, el concepto de *literacy* adquirió dos acepciones distintas que revelan el proceso de democratización que, en forma gradual pero irrefrenable, fue adquiriendo el saber leer y escribir para Occidente. En efecto, una primera acepción estuvo referida a los ilustrados, a los «hombres de libros» o «lectores», grupo selecto conformado por pensadores políticos, filósofos, legisladores, teólogos, poetas y científicos, quienes, a través de un consistente flujo de correspondencia, se ocupaban de los asuntos públicos y privados. De manera lenta pero progresiva —gracias a la Ilustración, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial, la aparición de la imprenta y de las bibliotecas públicas, el surgimiento del Estado de Bienestar y las campañas de alfabetización emprendidas en tiempos más recientes—, en una «renuente ósmosis», una segunda acepción del concepto se puso en movimiento permitiendo que esa «alta cultura» y las «técnicas de comunicación» empleadas lograran alcanzar a casi toda la población. Se trata, por supuesto, para amplios contingentes humanos, de una «alfabetización superficial y limitada», profundamente desigual, pero que, pese a la heterogeneidad de sus alcances, ha transformado de manera radical el panorama de la cultura mundial.

Un segundo eje transversal, íntimamente vinculado al anterior en su singular trayectoria, tiene que ver con la enorme gravitación y creciente complejidad adquirida por las ciencias puras y tecnológicas, teóricas y aplicadas. El conocimiento matemático (*numeracy*) ha tenido un impacto esencial en prácticamente todos los campos del saber humano y no solo en ciencias como la física, la astronomía o la biología molecular, que son aquellas que han dado sorprendentes saltos en sus descubrimientos y que, gracias a esos avances, han originado nuevas preguntas que están a la espera de más originales y desafiantes respuestas. Asimismo, la historia, la economía, la antropología, la sociología, la demografía y la ciencia política han visto cómo se transforman sus métodos de investigación y se replantean sus interrogantes gracias a la introducción de sólidas herramientas matemáticas y programas de análisis textual que han permitido construir y simular escenarios para validar sus hipótesis y cuantificar con mayor precisión sus resultados. Más aún, incluso uno se podría atrever a decir que la «mecanización de nuestra vida cotidiana», a través del intensivo uso de las computadoras personales, es la evidencia más rotunda para que se hable de una vocación «imperialista» de las matemáticas.

Una breve digresión es oportuna. Si bien es cierto que nadie discute su notable y extendida influencia en el mundo contemporáneo, una consecuencia de la masiva presencia de las ciencias ha sido la profundización de su divorcio con las artes y las humanidades, proceso que puede encontrar sus antecedentes históricos a mediados del siglo XVIII, cuando comienza a institucionalizarse, no sin resistencias y tropiezos, la división entre las ciencias y la filosofía en el sistema universitario europeo (Wallerstein & Lee, 2004). El origen y desarrollo de esta brecha, cuya historia forma parte de uno de los capítulos más fascinantes en el desarrollo del conocimiento humano, ha originado que las segundas adopten una actitud defensiva frente al crecimiento sostenido de las primeras en los ámbitos universitarios. En un contexto de acres polémicas, interminables discusiones y de significativos cambios en las prioridades presupuestales de los gobiernos, las distancias entre unas y otras se ensancharon a tal punto que, hacia fines de la década de 1950, Charles Percy Snow comenzó a hablar acerca de la existencia de «dos culturas» de naturaleza y alcances distintos. Para un historiador de las ideas como Isaiah Berlin (1992), es innegable que existen discrepancias entre los propósitos, intereses, temas y métodos de las ciencias naturales y las humanidades, pero se trata de campos del conocimiento cuyas búsquedas de sentido difícilmente deberían ser consideradas como culturas. No obstante, a la luz de la «disciplinarización» y el surgimiento de nuevos campos específicos en la estructura del saber contemporáneo, visibles sobre todo a partir de 1945, el proceso de separación se aceleró de una manera insospechada.

Como lo ha desarrollado en forma clara Immanuel Wallerstein (2004, 2006), la constitución de los signos distintivos de las culturas disciplinarias tiene que ver por lo menos con tres factores esenciales. En primer lugar, la existencia de categorías y conceptos intelectuales diferenciados que definen campos de interés cuyos límites, si bien no son siempre precisos y definitivos, permiten una identificación de objetos de estudio similares. En segunda instancia, el surgimiento de nuevas y más complejas estructuras organizativas en los sistemas educativos universitarios que involucran desde títulos y grados hasta departamentos académicos con planes de estudio específicos. Finalmente, la formación de comunidades de profesionales que comparten la lectura de los mismos clásicos, utilizan metodologías análogas y participan en seminarios y conferencias propias de su especialidad con el fin de intercambiar sus proyectos y resultados de investigación.

Pero retomemos la posición de Steiner en esta polémica. Para nuestro autor, la diferencia esencial entre estas «dos culturas», aparte de los «códigos semánticos» cada vez más «intraducibles» de las matemáticas, es la dirección hacia donde se dirigen y orientan sus indagaciones. Mientras las ciencias se «mueven hacia adelante» abriendo nuevos horizontes y aportando nuevos conocimientos esforzadamente obtenidos por equipos de trabajo; las humanidades, en la soledad de la enseñanza y del estudio de la historia, las bellas artes, la música, la literatura y la filosofía, siempre «miran hacia atrás», buscando trascender la volatilidad de un presente siempre efímero, imaginando que es posible encontrar en el pasado «el tiempo perdido», esto es, aquello que pudiera «eternizar» al hombre.

En esta colisión entre ambas maneras de aproximarse al conocimiento, la ilusión de recuperar la enseñanza humanística tradicional no deja de ser precisamente eso: una quimera inalcanzable de la que, en el mejor de los casos, solo podrá beneficiarse una selecta minoría, una élite, en el sentido más descriptivo del término. En estos tiempos posmodernos típicos del capitalismo tardío, de «ensordecadora» vigencia de los medios de comunicación de masas, la crisis de las humanidades se acentúa por la pérdida de centralidad de los valores religiosos y teológicos que acompañaron al estudio y la enseñanza de la cultura en el medioevo. Los resultados de estas tendencias no han demorado en aparecer: el pesimismo, el desencanto y la desconfianza son hijos del crepúsculo experimentado por la «alta cultura» artística, filosófica y humanística, que se mostró impotente para detener la barbarie, el genocidio y las guerras cuando estallaron en el siglo XX, nada menos que en el «corazón de la civilización europea».

A esta radical parálisis que experimentaron las humanidades frente al horror, nuestro autor la denomina la «paradoja de Cordelia», en alusión a una de las hijas del *Rey Lear* de Shakespeare. Se trata, en su interpretación, del efecto inhibitorio y «deshumanizante» que actúa sobre nuestra conciencia cuando las grandes ficciones

y obras maestras, o las «cautivadoras melodías», detienen, o dejan en suspenso, «el principio de realidad», nuestra capacidad de responder y asumir la «responsabilidad» frente al infortunio, a la injusticia y al sufrimiento humano que sucede frente a nosotros. Las humanidades *pueden*, pero no necesariamente consiguen siempre, detener la violencia que se desata en ese «mamífero rapaz, territorial y con frecuencia sádico que es el hombre».

El último eje transversal tiene que ver con la revolución de las tecnologías de la información y de la comunicación que bien podría constituir una suerte de «tercera cultura» por la «trascendencia incalculable» de sus efectos sobre todos los órdenes de la vida humana. Al incorporar en sus vastas redes digitales a un número creciente de individuos comprendidos en un rango de edad que comienza en la infancia más temprana, al facilitarles el acceso a bancos de datos e información de lo más variada y heterogénea, al hacerlos observadores y actores efectivos en múltiples redes virtuales, y, en suma, al haber propiciado el ubicuo empleo de la computadora y otros dispositivos digitales hasta en el más recóndito pliegue de nuestra existencia cotidiana, la «alfabetización informática» se ha convertido en una poderosa fuerza de transformación social y psicológica. Difícil saber en qué medida esta «omnipresencia» de lo tecnológico e informático afectará nuestra manera de pensar, nuestros hábitos de lectura, el desarrollo de nuestra imaginación y creatividad, la productividad de nuestro trabajo, el tipo de sentimientos y emociones que experimentamos, la estructura de nuestro sistema nervioso, la concepción de la vida en comunidad que guía nuestra conducta, la idea que nos hacemos de nosotros mismos y los demás. Para decirlo de otra manera, no tenemos una idea precisa de la profundidad con la que serán alteradas nuestras vidas, esas vidas a las que estábamos acostumbrados hasta hace unas pocas décadas atrás y que ahora sentimos ajenas y lejanas.

4.

¿Quién se hará cargo de enseñar los saberes indispensables para enfrentar los innumerables desafíos de la vida moderna presente y futura? La respuesta no puede ser otra que el maestro, cuya reputación y prestigio sociales, en la mayor parte de las sociedades contemporáneas, lamentablemente ha sufrido —no puede haber palabra más precisa para describirlo— una profunda e indetenible declinación. Por más que se hayan multiplicado numerosas iniciativas de reforma frente a la crisis que prevalece en todos los niveles de la educación, los maestros han sido siempre «sistemáticamente humillados», convirtiendo esos esfuerzos burocráticos en retórica estéril, en medidas impracticables o en un «torrente de basura oficioso». En el centro de ese círculo vicioso permanecen los maestros —muchos de los cuales ni siquiera

son los académicamente mejores—, los cuales ocupan las aulas y «transmiten su triste mediocridad» a «generaciones de aburridos alumnos», cuya rebeldía se traduce y es visible en la creciente indisciplina y «falta de cortesía» que se vive cotidianamente en las aulas, sobre todo del nivel secundario.

Pese a este poco alentador escenario, los maestros continuarán cumpliendo una función social de trascendental importancia en cualquier sistema educativo que quiera sacudirse de la inercia antes descrita. ¿Qué tipo de *homo academicus*, para utilizar en su sentido más genérico el concepto de Pierre Bourdieu (2008), se requiere para realizar una tarea tan necesaria y urgente como incomprendida y poco valorada? Aunque Bourdieu consideraría este intento como una «taxonomía semidoceta», moralizante y carente de objetividad, para Steiner la relación entre profesores y alumnos debería ser una suerte de «alegoría del amor desinteresado», una en la que el hambre por conocer y aprender de los segundos es nutrido por una genuina vocación de entrega y servicio al oficio de educar de los primeros: «el académico, el profesor, deberían ser perfectamente visibles». Educar, en el más amplio y noble sentido de la palabra, interactuar cotidianamente con los estudiantes, supone contar con una amplia gama de atributos que no se encuentran distribuidos homogéneamente entre quienes ejercen la docencia. El espíritu pedagógico, el rigor conceptual, el pensamiento analítico, la integridad moral, la empatía, el conocimiento profundo de la materia, el control de los impulsos, la claridad mental, el sentido de justicia, y la capacidad de inspirar, cautivar y de transmitir entusiasmo por el aprendizaje, son algunas de las características identificables entre los maestros que Steiner tuvo la «suerte» de conocer y admirar. La más grande satisfacción que estos pueden obtener —una vez que se ha vencido el desaliento acerca de la inutilidad de su quehacer que con no poca frecuencia los invade— es el «compromiso de aquellos alumnos a los que consideran más capaces», compromiso que hará posible vivir con la esperanza de que algún día esos a quienes enseñó encontrarán el camino para superar sus propios logros.

Ese maestro debería tener una disponibilidad casi plena hacia sus estudiantes, propiciar la vida en comunidad, estar cercano a sus necesidades de orientación y consejo, saber estar próximo físicamente para poder «ver y escuchar» la voz de quienes buscan aprender y aspiran a la excelencia, con todos los riesgos e incertidumbres que ese empeño acarrea consigo. Los «resortes de este compromiso» son diferentes de las motivaciones y estilos de trabajo de los investigadores. Provocar la discrepancia y el debate en las clases y seminarios es un tipo de actividad que, en más de un sentido, se diferencia del investigador tanto científico como humanístico, quien se halla sumergido obsesivamente en su laboratorio o archivo, poco interesado en las dimensiones pedagógicas de sus hallazgos o descubrimientos, necesitado de un silencio, concentración y quietud que terminan por convencerlo de que el estudiante

es un inconveniente o un estorbo para sus fines. Mientras que la vocación del primero encuentra mayor afinidad con la actividad *performativa*, es decir, con una puesta en escena que lo transforma en un «ejecutante de la locución y el gesto», el segundo tiene hábitos de trabajo que se asemejan más al «código monástico-clerical» del medioevo, al retraimiento y al anonimato. Se trata de una difícil tensión que muchas instituciones de educación superior, con sus académicos «bosquecillos», «parroquialismos» y «rivalidades», con sus «desprecios», «envidias» y «celos», no han logrado resolver satisfactoriamente.

Steiner se identifica, naturalmente, con el papel del profesor, aunque reconoce los atributos, méritos y singularidades del científico. Le gustaría ser recordado «como un buen maestro de lectura», alguien que hizo de los libros —esos organismos vivos que «son nuestra contraseña para llegar a ser lo que somos»— sus mejores y constantes aliados, sus compañeros de viaje intelectual y vital; y, de su lectura, una actividad que le permitió un ejercicio «reparador en un sentido profundamente moral». En todo caso, exigir a los alumnos que vayan más allá de sus aparentes límites de comprensión de los textos que leen, provocar en ellos una suerte de vértigo de asociaciones de sentido, experimentar la revelación que produce la posibilidad de remontar las dificultades del aprendizaje, son las funciones mayéuticas que todo buen maestro debe plantearse a sí mismo como parte esencial de su oficio. Porque ser profesor, en última instancia, es «una vocación absoluta».

5.

Hasta aquí el diagnóstico del nostálgico, denso, complejo y, no cabe la menor duda, pesimista del escenario educativo mundial presentado por Steiner. ¿Hay esperanza de que florezcan nuevamente el «pensamiento serio y concentrado», la «creación original», «las fuerzas latentes de la imaginación»? ¿Cómo podemos estimular la fascinación por la exploración intelectual y, al mismo tiempo, fortalecer las estructuras psicológicas que hagan sostenible ese esfuerzo? ¿Qué recursos espirituales y cognitivos serán necesarios para emprender los «grandes viajes y aventuras de la mente humana»? Se trata de preguntas de una dimensión colosal para las que Steiner no tiene una respuesta completa ni mucho menos desarrollada, sino tan solo «sugerencias provisionales», cuyo carácter utópico, en su opinión, es la única manera de ser «realista» en las circunstancias actuales.

Ahora bien, ¿cuál es ese «plan de estudios comunes» que hará posible el pleno despliegue de la potencia del pensamiento y de la imaginación en los estudiantes?

Steiner comienza por señalar a las matemáticas, el «lenguaje» que ahora han adoptado las ciencias, como uno de esos saberes requeridos para desarrollar semejante empresa.

Aunque sus procedimientos y conceptos se han introducido en todos los pliegues de la vida cotidiana, su enseñanza ha sido impartida por los «derrotados» con penosa mediocridad a innumerables generaciones de escolares, cuya reacción no ha sido otra que su limitada comprensión, en el mejor de los casos, o su abierto rechazo, en el peor. La complejidad de algunas de sus operaciones ha obstruido a tal punto su cabal entendimiento que solo han quedado «vagos recuerdos» en la conciencia de una inmensa e intimidada mayoría de jóvenes. No se ha enseñado de manera adecuada y, por tanto, no se ha comprendido que en la abstracción de los «juegos axiomáticos», en la «pura belleza» y en la «elegancia» que se despliegan en las matemáticas puras, se halla uno de los «misterios insondables de la mente humana».

¿Cómo hacer accesibles y, mejor aún, atractivas esas concisas y exactas «verdades» matemáticas a un contingente mayor de personas? ¿De qué forma se pueden despertar entre los estudiantes la curiosidad por conocer y las habilidades para desarrollar «aptitudes numéricas» que parecen estar reducidas a una pequeña élite de iniciados? La respuesta es sencilla en su formulación, aunque difícil de ser puesta en práctica, pues la manera de enseñarlas tendría que experimentar una transformación radical. Para despertar la imaginación y curiosidad de los no iniciados y dar un gran salto pedagógico hacia adelante, es necesario hacer una «presentación histórica» de sus procedimientos y conceptos, incluso de los más avanzados y abstractos. La «historia intelectual y social» que subyace inadvertida y poco examinada en los éxitos y fracasos conseguidos por las matemáticas, en las soluciones y en los irresolubles callejones sin salida encontrados en su desarrollo, pueden convertirse en una espléndida fuente de estímulo para su aprendizaje más significativo y menos amenazante. Muchos de quienes ahora se sienten excluidos por una pedagogía que no logra despertar su imaginación hallarían en el recuento de las «rivalidades, pasiones y frustraciones personales», e incluso en las dimensiones ideológicas de los matemáticos más eminentes, los medios para destrabar las puertas de acceso a nuevos horizontes de conocimiento en este campo.

El segundo saber de esta nueva alfabetización se halla asociado a una de las bellas artes, más específicamente, a la música y a su enorme y enigmático poder de incidencia sobre lo más profundo de nuestras existencias. Son conocidas las «relaciones orgánicas» y «estrechas afinidades» que aquella guarda con los «códigos y modelos algebraicos» y que han sido, desde la Antigüedad Clásica y a todo lo largo del pensamiento occidental, materia de reflexión entre científicos, filósofos y pensadores de otras disciplinas. Tanto las matemáticas como la música son «lenguajes universales». A diferencia de la literatura, la música no solo es «intraducible» al lenguaje, por cuyas palabras no se quiere dejar aprisionar, sino que goza de una «ubicuidad planetaria» singular, pues no existe sociedad alguna, por más arcaica que pueda aparecer ante

nuestros ojos, que no tenga una «manifestación melódica y rítmica» como parte de su cultura. Por eso, hablar de la música es casi un contrasentido o representa un esfuerzo estéril, porque sencillamente, en el fondo, «no necesita ningún desciframiento».

La música ha desplazado a muchas otras artes en la sociedad contemporánea. Se podrá carecer de escritura, de edificaciones significativas, de sofisticación en otras expresiones artísticas, pero la música siempre será una expresión de la «totalidad» de nuestro ser. Gracias a ella, individuos y colectividades pueden reconocer la amplia gama de emociones —«música metaforizada»—, incluso distintas y hasta irreconciliables, que forman parte de nuestras «entrañas» más recónditas. La facilidad de su disfrute, frente a la soledad que exige la lectura de un libro, hace que las personas sientan que forman parte de una colectividad mayor, que vivan «la ilusión comunitaria que tanto anhela nuestra sociedad».

Quizás nadie pueda responder a la pregunta de para qué sirve la música, pero sí sabemos que en algún lugar insondable de nuestra psique ella cura nuestras aflicciones, ejerce una función «terapéutica del espíritu herido», conmueve nuestra sensibilidad al punto de que, para muchos, es la actividad humana que más nos aproxima a lo «trascendente», al amor y a la muerte. Su enseñanza —cantar o aprender a tocar un instrumento— expandiría los «recursos psíquicos y sociales» que tanto necesitamos para combatir los excesos del individualismo extremo, de la violencia de todo tipo y de la pérdida de sentido vital tan característicos de la Posmodernidad.

El tercero de estos saberes es la arquitectura, cuya cercanía a la música, a sus proporciones y armonía, a la cadencia de sus formas, ha llevado a que algunos la conciban como una «música congelada». Nunca como en la actualidad se han conseguido diseñar y edificar obras tan «deslumbrantes» como complejas, tan «innovadoras» como desafiantes. Sin duda, a la capacidad creativa del arquitecto se ha sumado el enorme poder expansivo de las computadoras, cuyos sofisticados programas han permitido que lo inimaginable se convierta en verosímil y que lo irrealizable se transforme en un proyecto posible. Por eso se puede afirmar sin exageración que la arquitectura se encuentra en una de las «etapas estelares» más importantes de toda su historia.

La arquitectura no solo es fierro y cemento, planos y cálculos, innovadores diseños programados en computadora por creativos profesionales ajenos a su entorno. A nadie llama la atención la necesaria proximidad que necesita de otros conocimientos especializados para hacer realidad sus proyectos: las matemáticas para los cálculos de todo tipo, la ingeniería de sistemas para los indispensables equipamientos, la geología que permite el estudio de los suelos sobre los que se levantan a veces masivas edificaciones y la ingeniería que estudia la resistencia de materiales que se utilizan para las construcciones son algunas de las disciplinas que tienen que acudir en su ayuda irremediamente. Sin embargo, no son las únicas. De hecho, a un nivel

menos visible pero de manera creciente, la arquitectura se ha hecho más receptiva a las exigencias del mundo moderno en materia ecológica y sobre todo a las preocupaciones por disminuir su incidencia negativa sobre el medio ambiente: las diversas distinciones y premiaciones de conspicuos arquitectos en este campo son un testimonio elocuente de un fenómeno que todavía podría calificarse como reciente y de desigual desarrollo. Algo similar puede decirse acerca de la imbricación «estética y práctica» que la arquitectura adquiere cuando se trata de proyectos que involucran la construcción de viviendas masivas o grandes carreteras. Por eso mismo, la presencia de la sociología urbana, de la economía del transporte y de la salud pública, por solo mencionar las disciplinas más destacadas y cercanas, son esenciales para poner en perspectiva los impactos sociales que tales propuestas tendrán sobre los millones de personas que habitan y circulan, viven y se desplazan en las cada vez más sobrepobladas ciudades contemporáneas.

El último de los saberes está asociado a las ciencias de la vida y, más específicamente aunque no de manera exclusiva, a la biología molecular y a la genética, cuyo explosivo desarrollo, desde que se logró establecer la secuencia casi completa del genoma humano, no se ha detenido y no tardará en «generar mutaciones en la condición humana». Es imposible negar que la mejor comprensión de la fisiología de nuestro cuerpo, el mayor conocimiento acerca de qué tipo de drogas son más efectivas para las diversas enfermedades que padecemos, las posibilidades de la clonación *in vitro* y de los trasplantes de órganos, entre otros tantos avances de estas y otras disciplinas, han abierto las puertas para nuevos y más trascendentales descubrimientos. En un sentido similar, tareas como establecer con precisión creciente la manera como opera nuestro cerebro, identificar los mecanismos ocultos de nuestra memoria, reconstruir la formación de nuestras percepciones —procesos todos trazados a través de poderosos escáneres y de la ingeniería química— están todavía en sus inicios, pero los avances hasta ahora conocidos han despertado entusiasmos y seguidores que muestran las potencialidades científicas y los riesgos éticos que traen consigo. De hecho, la psicología cognitiva y la economía del comportamiento, mediante exámenes y experimentos controlados, han creído encontrar en esos hallazgos nuevas fuentes y métodos para explicar la racionalidad de las decisiones (o ausencia de ellas) adoptadas por individuos y colectividades, y, sobre esa base, aspiran a desarrollar nuevas teorías y conceptos sobre los determinantes biológicos de la conducta humana.

Nuestra conciencia no podrá quedar al margen de los acuciantes temas que reclamarán una toma de posición personal. Están en juego asuntos científicos y filosóficos esenciales. ¿Cuáles son los márgenes de autonomía y libertad con los que en realidad contamos frente a nuestra naturaleza biológica? ¿Cuáles son los grados de «responsabilidad personal» que debemos asumir frente a ciertos actos e impulsos que antes

carecían de una interpretación verosímil y que ahora pueden ser explicados científicamente? ¿Desaparecerá ese «extraño bípedo», ese «animal lingüístico» que es el hombre tal como lo creíamos conocer hasta ahora? ¿Estamos dispuestos a «perder la aspiración a la inmortalidad» que ha marcado el pensamiento de Occidente desde los griegos?

Si bien son cuestiones que tocan nuestro ser en forma inmediata, íntima y privada, sus consecuencias sobre la esfera pública plantean complejos dilemas éticos y legales: «el derecho a programar la herencia», «la expectativa de vida», la «determinación del género al nacer» y el «freno a las malformaciones genéticas», aparte de las múltiples manipulaciones genéticas que se puedan desarrollar, son algunos ejemplos de estos desafíos que las sociedades tendrán que discutir de una manera mínimamente informada para no quedar sin respuestas, a la deriva. Imaginar que las especulaciones metafísicas sobre el sentido de la vida, la misma intuición científica, la creación poética más sublime o nuestra propia identidad como individuos son producto de «formas complejas de la bioquímica molecular», reflejos automáticos de nuestra existencia como organismos vivientes, no es una visión alentadora ni que despierte mucho entusiasmo. En sus extremos, una perspectiva así nos obligaría a renunciar a la búsqueda de la «inmortalidad». Por eso mismo, «las ciencias de la vida son una cosa demasiado seria para dejarla en manos de los científicos».

Matemáticas, música, arquitectura y biogenética: estas serían las materias del nuevo *quadrivium* que Steiner propone para «alfabetizar» a los hombres y mujeres del mundo contemporáneo. Al desarrollar la sensibilidad y el pensamiento necesarios para entender los desafíos del nuevo milenio en el que vivimos, su enseñanza inoculará en los jóvenes el «virus de lo absoluto» y les suministrará una especie de «salvavidas contra el vacío», la impotencia, el sin sentido y la insignificancia.

6.

Habíamos indicado líneas arriba que Steiner no tiene una respuesta completa y orgánica a las preguntas que se formula en materia educativa. Un esfuerzo de tal magnitud supondría, como él mismo lo reconoce, el trabajo de un equipo multidisciplinario con los conocimientos necesarios para fundamentar estas intuiciones y sugerencias de una manera más articulada y coherente; para este fin, será imprescindible apoyarse en la recolección y análisis de estadísticas mundiales y legislaciones educativas comparadas. Solo así podríamos dibujar una cartografía de los desiguales desarrollos que han alcanzado los diversos sistemas educativos en el mundo y, de esa manera, contribuir al diseño de una estrategia que haga de las políticas públicas un todo pertinente y adecuado a las diversas realidades nacionales.

Steiner es consciente de sus limitaciones y, con honestidad intelectual, hace una autocrítica severa de sí mismo y de su formación académica. Para comenzar, reconoce su «reverencia hipertrófica hacia los clásicos», su «veneración» casi obsesiva frente a los «gigantes del pensamiento» y su «platonismo impenitente». Su temperamento «maniqueo», «erudito» e «inquieto», su «multitudinaria soledad», su lejanía y suspicacia frente a la política, lo han hecho poco proclive al intercambio amical, alguien resistente a someter sus escritos al escrutinio y consulta de expertos en campos que excedían a los de sus propios conocimientos. Mirados a la distancia, quizás esos rasgos, unidos a la forma como organizó las prioridades de su vida profesional y a la amplísima diversidad de sus intereses académicos e intelectuales, hayan ocasionado una paradoja que él mismo lamenta con una cierta nostalgia: no haber tenido discípulos que difundan su obra, profundicen y desarrollen sus enseñanzas, constituyan un «movimiento» o una «escuela». De Steiner se podría concluir lo que decía *Monsieur Teste* de sí mismo: «Confieso que he hecho un ídolo de mi espíritu, pero no he encontrado otro».

Algunos vacíos, casi diría más bien paradojas, subsisten en su filosofía educativa y llaman la atención sobre ella. En primer lugar, no queda del todo claro si su propuesta es generalizable a todos los niveles de la educación o si solo es aplicable a la enseñanza superior. Sus reiteradas menciones a la mediocridad del profesorado en las escuelas secundarias son indicativas de su preocupación por la urgente mejora de la calidad en esos niveles de instrucción. Allí se juega una de las batallas decisivas de la educación: inculcar en esos jóvenes la posibilidad de soñar en futuros diferentes y de rechazar la inhumanidad que nos acecha son desafíos de una envergadura tal que han paralizado a quienes toman las decisiones de políticas públicas sobre el contenido de lo que debe impartirse en las escuelas y los colegios.

A la luz de lo anterior, uno podría sostener que la vida universitaria llega un poco tarde para revertir los daños ocasionados en la imaginación de los jóvenes en su etapa adolescente. No obstante, el mundo de la educación superior sigue siendo uno de los terrenos más fértiles para el florecimiento de estos saberes, algunos de los cuales tienen un grado de complejidad poco compatible con los niveles iniciales de enseñanza. Steiner define a las universidades como «bestias frágiles pero tenaces», metáfora con la que quiere destacar que la vida institucional de ellas ha estado rodeada de complejas circunstancias de todo orden, casi desde su fundación en Boloña hace algo más de mil años. Sometidas a la más variadas tensiones políticas, exigencias sociales, incertidumbres financieras y ambigüedades ideológicas —de ahí, la fragilidad—, su larga trayectoria histórica revela que se trata de organizaciones que han sabido adaptarse, con mayor o menor éxito, a los cambiantes tiempos y escenarios en los que les ha tocado desarrollar sus actividades educativas. Han albergado, asimismo, una notable fuerza interna, una gran capacidad de resiliencia —de ahí, la tenacidad—

para sobreponerse a las más insospechadas adversidades y adecuarse a las nuevas tendencias mundiales que han interpelado su misión y sentido profundos. Por eso, a pesar de todas las dificultades, su misión central, inabdicable, es la de seguir siendo espacios privilegiados para que la juventud pueda encontrar en el intercambio apasionado, retador y desinteresado de las ideas científicas y filosóficas la fuente y el impulso de su propia superación personal y de la excelencia académica.

Quedaría pendiente imaginar, no obstante, cómo se podría diseñar una estrategia para que el nuevo *quadrivium*, cuya enseñanza debe ser histórica incluso en sus fundamentos básicos, llegue de una manera adecuada, dosificada y progresiva a las escuelas, desde la más temprana edad de los alumnos que sea posible y recomendable. Pensar en las computadoras como el soporte tecnológico en la era de los nativo-digitales y del mundo *on line*, utilizarlas como una de las plataformas de aprendizaje posible —una en la que se puedan articular los saberes propuestos de manera interactiva—, no es una herejía, ni representa una idea romántica ni lejana ni irrealizable. Los riesgos naturalmente son directamente proporcionales a los beneficios y representan la otra cara de una misma moneda. Así como se pueden adquirir nuevos conocimientos y despertar la creatividad, crear redes y comunidades virtuales de aprendizaje, los peligros del aislamiento y del avasallamiento mediático de la cultura de masas sobre las sinapsis mentales de los niños y niñas en esta época del capitalismo tardío pueden dirigirnos hacia escenarios solo imaginables en la ciencia ficción. En todo caso, habría que pensar en un *continuum* educativo: cultivar, transmitir, comunicar la curiosidad y el hambre por el aprendizaje vital a esas mentes desde una temprana edad es la tarea pedagógica de estos tiempos. En ese empeño, muchas veces repetido sin mayor convicción por los políticos, estaríamos sembrando las semillas de la sensibilidad y de la capacidad de razonamiento de los futuros estudiantes universitarios. Una política educativa con esta orientación ayudaría a crear los contextos de «intimidad y ocio» que requiere la lectura para su florecimiento sostenido.

A estas alturas debería resultar bastante claro el parentesco de la propuesta de Steiner con la enseñanza tal como se concebía en la Antigüedad Clásica y en las primeras universidades medievales. Tanto el *trivium* (gramática, lógica y retórica) como el *quadrivium* (aritmética, astronomía, geometría y música) conformaban las siete artes liberales que, en oposición a las artes serviles o artes menores, eran los caminos o «vías regias» que proporcionaban los conocimientos generales y las habilidades intelectuales específicas para lograr que los hombres fueran libres y capaces de dirigir su propio aprendizaje. El grupo de disciplinas contenidas en el primero ayudaba a un adecuado uso y comprensión del poder simbólico del lenguaje y la palabra, a pensar y razonar correctamente con el fin de alcanzar la verdad y a expresarse con elocuencia y propiedad, atributos que justificaban que se impartieran en primer lugar.

El segundo grupo, vinculado a las disciplinas científicas y a la división pitagórica de las matemáticas, buscaba estudiar y entender apropiadamente las funciones abstractas de los números, la organización del espacio, el movimiento de los astros y las matemáticas en movimiento o los números en el tiempo, que era como se definía a la música. El razonamiento pedagógico de base era muy simple: la existencia del mundo no puede ser anterior a la palabra y tampoco se puede actuar sobre un mundo que no se conoce. Una vez impartidas estas disciplinas, la tarea de la teología y la filosofía sería el conocimiento de la verdad, lo bello y el bien. Sobre estas estructuras del saber se construyó la civilización occidental.

¿Cuánto de esa enseñanza clásica es preservada o ha sobrevivido en la propuesta de Steiner? ¿Cuáles son los criterios que subyacen a la inclusión de algunos campos del conocimiento y a la exclusión de otros? En realidad, no son solo cuatro las disciplinas convocadas a la nueva pedagogía que proporcionará nuevos recursos intelectuales, estéticos y afectivos al espíritu humano. De hecho, las matemáticas, la arquitectura y las ciencias de la vida cumplen en su filosofía —sin perder su propia especificidad— un papel de pivote, una suerte de centro de gravedad cuya capacidad de atracción de otras disciplinas hacia su propio ámbito opera como un mecanismo casi espontáneo de afinidad electiva y, como consecuencia de ello, de fertilización recíproca. La música, aunque su cercanía a las matemáticas y a la poesía no le es ajena, escapa a esta mecánica, pues representa el «*mysterium tremendum* que hay en las artes» y en todo conocimiento humano.

En todo caso, ¿no resulta sorprendente que un «hombre de letras» como Steiner conciba una enseñanza del futuro en la cual la cultura humanista no tenga un papel destacado? ¿Puede subsistir el modelo de educación humanista tradicional —ese que Martha Nussbaum llama «modelo señorial de educación liberal»— o es necesario repensar su contenido, alcances y pertinencia? No he encontrado una respuesta explícita a estas preguntas en Steiner, aunque algunas pistas en esa dirección pueden identificarse en sus obras. Líneas arriba había señalado el pesimismo filosófico que atraviesa su producción intelectual en relación con la potencialidad de las humanidades para detener las fuerzas más oscuras de la conducta de los individuos: el derrumbe de los valores y de las esperanzas de la humanidad, la mortalidad de proporciones bíblicas del siglo XX y la incapacidad de las élites políticas para traer un mayor bienestar a sus gobernados han sido observados con pasividad cómplice y derrotada resignación por muchos de sus más conspicuos representantes. Para un «judío centro-europeo emancipado», como él mismo se califica, la palabra perdió su verdad y sentido luego de los campos de exterminio nazis. A la sensibilidad contemporánea le ha quedado la sensación de que esa larga noche que se vivió podría repetirse nuevamente, porque «el lenguaje como el núcleo definidor del ser» dejó de cumplir dicha función.

Como lo recuerda Peter Gay (2007), para los escritores y artistas alemanes de la posguerra que habían colaborado con el régimen nazi, no fue fácil justificar su conducta de los años previos; de hecho, fueron pocos los miembros más cultos de la élite intelectual alemana que pudieron encontrar explicaciones convincentes y válidas para sus acomodos y silencios frente al «mal absoluto». El espíritu cuestionador y contradictorio de la autoridad dominante, esa búsqueda incesante por profundizar y criticar la propia vida que tuvieron los modernos, se ensombreció durante estos años, y dejó una estela de creciente desencanto, vacío e incertidumbre sobre las siguientes generaciones.

Por todo ello, preguntarse cuán humanas son las humanidades, si acaso no hay un «vínculo oculto y traicionero» entre el salvaje primitivo que tenemos dentro y el cultivo de la emoción estética, no es un ejercicio ocioso, retórico o desencaminado. ¿Sobrevivirán a esta muerte parcial y podrán recuperar la legitimidad que alguna vez tuvieron sin reservas las bellas artes, la literatura, la filosofía? ¿Qué lugar les corresponderá en el nuevo concierto de disciplinas que forman parte de las estructuras del saber futuro? La respuesta no es ni puede ser categórica o definitiva, sino más bien matizada y prudente, pues para el melancólico pensamiento de Steiner solo queda ejercer una «esperanza precaria pero tenaz» y una «modesta pretensión de vigencia» de las humanidades. Esta expectativa se fundamenta —a diferencia de las ciencias que pueden ser «neutrales» y suspender su juicio moral frente al acontecer de la historia— en la interpelación ética que le plantea a la cultura humanística el mundo que habitamos, interpelación que no puede serle ni extraña ni lejana; simplemente, no puede ignorarla porque le concierne de manera irrenunciable, incluso cuando algunas de sus respuestas nos decepcionen o sorprendan. Como se indicó más arriba, la enseñanza de las humanidades *puede* hacernos más humanos al cultivar nuestro intelecto, nuestra sensibilidad y nuestro espíritu, pero nada garantiza que eso *tenga* que ocurrir de tal modo. Sin un «fundamento teológico», añade Steiner, esa tarea sería aún más difícil, frágil e incierta.

Un científico social no puede dejar de preguntarse acerca de la función y el lugar de las ciencias sociales en la nueva estructura del saber propuesta por Steiner. Es imposible no identificar una irónica condescendencia cuando se refiere a los economistas en sus esfuerzos para dar cuenta, por ejemplo, del tipo de industrialización que propició el surgimiento del fascismo o del comunismo; a los sociólogos que se afanan por explicar los conflictos de clase que subyacen a la aparición de estos movimientos políticos que transformaron el mapa cultural de Europa; o a los historiadores con su prolija reconstrucción de los hechos que precipitaron o detuvieron algunos de los desenlaces más importantes que trajeron consigo esas dos grandes ideologías. Todos ellos pueden suministrar «intuiciones parciales apasionantes» e incluso brillantes, pero a nuestro autor le resultan insuficientes e incompletas, ricas en describir

y analizar ciertos fenómenos sociales, pero carentes de profundidad para explicar sus causas profundas. En una época en la que el conocimiento se ha convertido en más especializado y concreto, su sensibilidad y formación, su espíritu generalizador y totalizante lo inclinan a trabajar con interpretaciones de «una naturaleza completamente distinta» para explicar el «mal absoluto», la barbarie y los «infiernos» de las guerras, matanzas y hambrunas de todo tipo.

Si esto es así, ¿habría que descartar de esta «alfabetización común» a la economía y sus intentos por entender la lógica del mercado, a la sociología y su afán por comprender la vida en sociedad, a la antropología y su búsqueda de las raíces culturales del comportamiento humano, y a la ciencia política interesada en reconstruir los mecanismos de representación ciudadana y el funcionamiento del Estado? Queda claro que, en la perspectiva de Steiner, su presencia no es indispensable. Entonces, ¿qué respuesta podrían formular estas disciplinas que han experimentado un explosivo crecimiento de programas académicos y temas de investigación en el último medio siglo, cuando menos? ¿Acaso no sería más apropiado, siguiendo a Immanuel Wallerstein (2004), hablar en los tiempos actuales de una división trimodal —ciencias, humanidades y ciencias sociales— en reemplazo de la antigua partición en «dos culturas»? ¿Cómo dejar de lado los recientes aportes a la comprensión del comportamiento de los individuos y del mundo físico provenientes de los estudios culturales y de las ciencias de la complejidad, cuyas investigaciones han dirigido sus principales críticas a las ciencias naturales que se inspiraron en la mecánica newtoniana? ¿Son irresolubles la tensión, la incompreensión y el desencuentro entre las distintas culturas disciplinarias y perspectivas de conocimiento? ¿No les corresponde a las ciencias sociales repensar sus propios paradigmas, romper con la división del trabajo intelectual prevaleciente, propiciar el uso combinado de metodologías tanto cuantitativas como cualitativas y lograr explicaciones más integrales sobre aquellos temas cuya naturaleza se resiste a aceptar las fronteras que establecen arbitrariamente las disciplinas? ¿Podrían cumplir una función de intermediación simbólica y acercamiento práctico entre la cultura humanista y la cultura científica?

Por supuesto, estas preguntas no están formuladas ni tampoco contenidas en la filosofía educativa de Steiner, pero con justicia se podría decir que no le serían extrañas ni tampoco incómodas. En el fondo, la síntesis que hemos realizado a partir de nuestras notas revela que su preocupación esencial es la de exhortar a pensar con seriedad y pasión acerca de lo que podría, o debería ser, la educación en general y la enseñanza universitaria en particular. A Steiner se le podrán atribuir, con razón, muchos sesgos, vacíos y prejuicios, pero sería un error no reconocerle un rasgo que comparte con *Monsieur Teste* y que resume con elocuencia y precisión su espíritu intelectual: «Resulta un individuo ordenado según las potencias de su pensamiento».

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bauman, Zygmunt (2013). *Sobre la educación en un mundo líquido*. Buenos Aires: Paidós.
- Berlin, Isaiah (1992). *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*. México: FCE.
- Bernstein, Basil (1996). Thoughts on the Trivium and Quadrivium: The Divorce of Knowledge from the Knower. En *Pedagogy, Symbolic Control and Identity. Theory, Research, Critique* (pp. 81-88). Londres: Taylor & Francis.
- Bordieu, Pierre (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Chesterton, Gilbert Keith (2006). *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*. Barcelona: Acantilado.
- Gardner, Howard (2007). *Las cinco mentes del futuro*. Barcelona: Paidós.
- Gay, Peter (2007). *Modernidad. La atracción de la herejía: de Baudelaire a Beckett*. Barcelona: Paidós.
- Morin, Edgard (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO.
- Nussbaum, Martha (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Steiner, George (2001). *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*. Madrid: Siruela.
- Steiner, George (2007a). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Siruela.
- Steiner, George (2007b). *Los logócratas*. México DF: FCE-Siruela.
- Steiner, George (2008). *Los libros que nunca he escrito*. Madrid: Siruela.
- Steiner, George (2009a). *Errata. El examen de una vida*. Madrid: Siruela.
- Steiner, George (2009b). *Extraterritorialidad. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Steiner, George (2011). *Lecciones de los maestros*. Madrid: Siruela.
- Steiner, George (2012). *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Madrid: Siruela.
- Steiner, George (2013). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.
- Steiner, George & Cécile Ladjali (2003). *Elogio de la transmisión*. Madrid: Siruela.
- Valéry, Paul (2008). *Monsieur Teste*. Madrid: Antonio Machado.
- Wallerstein, Immanuel (2004). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
- Wallerstein, Immanuel (coord.) (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbekian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Wallerstein, Immanuel & Richard E. Lee (coords.) (2004). *Overcoming the Two Cultures: Science versus the Humanities in the Modern World*. Boulder: Paradigm Publishers.

ALABANZA DE LA UNIVERSIDAD Y LAMENTO POR ELLA

Miguel García-Baró, Universidad Pontificia Comillas

1. MODOS DE SABER Y MODOS DE IGNORAR

No es posible entender lo que esencialmente es la universidad sin plantear antes no ya qué son la educación y el aprendizaje, sino cuáles son los modos —muy diferentes— en que el ser humano ignora. Un punto de partida en este problema antropológico radical lo proporciona la concepción aristotélica de las virtudes, fundamentada en la extraordinaria aventura de Sócrates¹. Son estas de dos grandes tipos: morales e intelectuales. Las perfecciones habituales de naturaleza moral en el ser humano le permiten, fundamentalmente, llevar a su plena realización el orden de los deseos irracionales, de modo que contribuya esta realización ordenada y orgánica a la plenitud de lo que nos es específico: la capacidad de verdad.

La base de la organización clásica de los estudios, desde la Academia y el Liceo, es, justamente, suponer que antes de la entrada en estos ámbitos de formación superior se ha formado en el individuo el conjunto de los hábitos virtuosos morales. Si no se tiene ya a un ser humano educado en este sentido, el intento de introducirlo en alguna zona de las virtudes intelectuales falla por necesidad, aunque a primera vista pueda no parecerlo. Habrá sido entonces toda la operación comparable a proporcionar a un niño un arma² con la que su inmoderación y su ineducación ganan en amenaza para el conjunto de la sociedad. Ese niño violento y peligroso, al menos en potencia, no sabe, sino que juega. Para él, las ciencias y las artes son modalidades del ajedrez, más o menos divertidas, que lo engríen y le pueden sugerir proyectos que den que lamentar a todos.

¹ Para las tesis de Aristóteles que voy a considerar rápidamente, el lugar clásico es la primera parte del Libro VI de la *Ética Nicomáquea*. Recomiendo revisar el protréptico contenido en el diálogo platónico *Eutidemo*, 278e-281e.

² Véase Aristóteles, *Protréptico*, 13j (según la reconstrucción de Gerhart Schneeweiss en Aristóteles (2005).

No se podrá insistir nunca lo bastante en recordar este principio lejano de los problemas actuales de la escuela, la segunda enseñanza y la universidad. Y no podemos limitarnos a deplorar que sea difícilísimo o quizás ya imposible traer a alguna clase de práctica esta verdad capital para el conjunto del sistema educativo, porque si algo es verdadero, por eso mismo es ya valioso y requerirá siempre ser recuperado, en la medida y con los ajustes que la época demande.

Dejemos a un lado esta terrible cuestión de cómo se puede fomentar adecuada —y urgentemente— la educación moral en la situación actual de innovación profunda de la institución familiar y la escuela. Continuemos un trecho más en compañía de Aristóteles.

Del dominio del deseo infraracional pasemos a la zona racional del ser humano: a la posibilidad de la prudencia, la técnica (las artes liberales y las mecánicas, como se ha dicho por siglos), la ciencia, la inteligencia y la sabiduría. Un ser humano que no logra prudencia y sabiduría en realidad malogra su existencia, sean cuales sean sus éxitos exteriores. Porque ser prudente significa saber dirigir la vida en cada circunstancia, de modo que apliquemos al caso las virtudes morales que le corresponden y pongamos las circunstancias al servicio de conseguir la dicha perfecta a la que aspiramos aun sin tener idea clara de su figura. Justamente el aumento de la prudencia —que sobreviene con su ejercicio en ocasiones de prueba— nos irá iluminando poco a poco con respecto a en qué debe consistir la meta suprema de nuestras aspiraciones, y de esta aclaración paulatina y esforzada se seguirá la evidencia de que solo con la sabiduría se cumple la felicidad —siempre que, como ocurre con la sabiduría auténtica, realizarla no suponga abandonar o menospreciar las virtudes que han servido de escala para llegar hasta ella—.

Aristóteles tenía, sin embargo, una concepción demasiado apacible de lo que realmente es la sabiduría. Su influencia se ha extendido por tantos siglos que nos confunde un poco respecto de algunas cuestiones cruciales. Precisamente la crisis actual de la universidad ayuda a reconocerlas; porque durante muchísimo tiempo la universidad, sobre el modelo aristotélico de las ciencias y la sabiduría, se ha organizado como si las preguntas y las dificultades del ser humano fueran bastante menores o menos dramáticas que como realmente se viven y son. Y esto ha contribuido mucho a que lo que hoy se llama despectivamente la Academia se haya apartado tanto de la vida como, incluso, de sus propios fines primordiales.

En su visión apacible de las cosas, Aristóteles consideraba, en efecto, que, siendo todas las virtudes intelectuales modos de vivir en la verdad (mientras que las artes o técnicas hacen estar en la verdad poética sobre cómo transformar las cosas transformables, y la prudencia nos hace estar en la verdad práctica que nos permite configurar no las cosas sino la materia —también transformable— de nuestra vida en orden

a la felicidad plena), las ciencias, la inteligencia y la sabiduría misma son, por su parte, actividades contemplativas que se limitan a considerar en la realidad todo aquello que no es susceptible de transformación —desde Dios, pasando por los cielos, hasta la estructura de la naturaleza y de cada esencia dentro del marco de esta—. Pero el maestro griego dejó a un lado, en favor de una admiración que más que maravillamiento es una forma muy alta y fina de la curiosidad, el vértigo socrático³, lo hondamente problemático de las cosas y la vida y, en definitiva y sobre todo, las aporías, que ahora preferimos llamar, en general, como ha hecho Gabriel Marcel, metaproblemas o, mejor, misterios (Marcel, 1935, pp. 144 y ss.).

Quien no tiene conciencia de ignorar, no querrá saber y, por tanto, no buscará por sí mismo, ni buscará maestros que lo ayuden en la tarea siempre personal, individual, de aprender. Pero es que, además, la conciencia de ignorar no se enciende siempre en la experiencia de la admiración por el cielo estrellado o el orden armonioso de tantas cosas en la naturaleza, sino que, sobre todo, se despierta a base de dolor, de dificultad, de angustia o vértigo, de desesperación y de no hallar salida ninguna cuando, sin embargo, la vida avanza contra el muro cerrado —o que se va cerrando en torno, como en el relato de Poe acerca del condenado que ha de ver venírsele encima muy despacio las paredes y el techo y el suelo de su celda—.

Hasta tal punto es irreprimible interpretar nuestra vida como una especie de proyectil en viaje por el mundo, desde lo insondable a lo insondable, que cuando se tropieza con algo que tiene una parte difícil, oscura, desconocida, en seguida hablamos de problema, o sea, literalmente, de algo que a uno le han echado en mitad de su camino y es un obstáculo para la marcha.

Un problema lo es, normalmente, debido a su naturaleza; pero también se ven cosas que no sabe uno cómo clasificar, fenómenos extraños, maravillas, prodigios. Cuando nos encontramos con un problema, ya sea una maravilla asombrosa, ya sea una naturaleza enigmática, la vida se estrecha, literalmente se angustia. El problema debe ser rodeado, superado, evitado... Hay que inventar algo, una *mechane* (una máquina o estrategia en la lucha por seguir viviendo con holgura). Ya no sirve la espontaneidad cotidiana. Tenemos, pues, especialistas en resolución de problemas, que quizás acuden a indagar la naturaleza de las maravillas con que se tropieza la vida cotidiana o tal vez, simplemente, sin tales indagaciones, inventan algo para superar los problemas, aunque no sepan por qué sirve ese procedimiento.

Pero hay ocasiones en que el obstáculo en la ruta de la vida cierra el paso por completo: no hay agujero, no hay poro. El problema crece hasta volverse aporía.

³ Quizás el mejor lugar para observarlo en acción sea el breve diálogo *Eutifrón*, la primera filosofía de la religión que se haya escrito.

Pero la vida tiene que seguir. Su choque con la aporía no le permite detenerse. En todo caso, lo que hará será dar coces repetidas contra el agujijón, ir una vez y otra al choque con la dificultad insuperable y, así, gastar el tiempo en girar y girar delante del tropiezo tratando por todos los métodos de encontrar el paso. No es ya angustia sino vértigo, mareo. El móvil esencial que es la vida se pone a dar vueltas errantes delante de la aporía. El alma en vértigo, es decir, la vida en la aporía, es la que realmente adquiere mayor velocidad y más empuje. El método que necesita tan urgente y desesperadamente no es ninguna técnica o mecanismo, aunque, por supuesto, en su resultado, si al final se la encuentra, se parecerá a técnicas, mecanismos y rutinas empíricas, sencillamente porque permitirá continuar el avance por el camino de la vida.

La situación de aporía, de vértigo y vueltas errantes, de vagabundeo que en realidad no conduce a ninguna parte, es el origen de una tensión formidable de la vida, solo lejanamente parecida a la que logra resolver problemas.

Nada es tan importante en el proceso de nuestros aprendizajes como distinguir desde bien pronto los meros problemas y las aporías, o sea, los misterios. Lo realmente importante, lo sagrado y aparte, tiene que mantenerse en lo secreto. Todo lo más, los hombres que aún no lo han penetrado tendrán derecho a saber el camino del santuario.

Un misterio es, en efecto, algo así como un inmenso problema que nos asalta sin que queramos nosotros planteárnoslo. Su aparición en el horizonte o el camino de nuestra vida es un verdadero golpe, un trauma. El misterio hace que cambie la ruta de la vida, transforma la figura de la existencia que se encuentra con él. Significa demasiado (demasiado en poco o en mucho). Nunca lo dejamos atrás del todo, como sí dejamos el problema, una vez que tenemos la técnica o la rutina empírica para resolverlo cada vez que vuelve a presentarse. Un problema resuelto que de nuevo aparece ya no es más que la ocasión para aplicar un procedimiento que hace tiempo que conocemos y sobre el que ni siquiera tenemos que pensar ahora —por más que quizás sí tuvimos mucho que pensar cuando lo descubrimos por nosotros mismos o lo aprendimos en alguna fase de nuestra formación—. Un misterio queda en el fondo de nuestra vida y, aunque hayamos logrado cambiar el rumbo de esta y no quedarnos paralizados por ese misterio, su exceso de significación (positiva o negativa) nos acompaña como un motivo constante de nuestra vida en lo profundo.

El misterio se parece a lo que la Grecia arcaica llamaba enigma. El verso enigmático de Apolo necesitaba una interpretación por parte de quien lo había pedido. Su sentido era ambiguo: una verdadera adivinanza, solo que concerniente a un problema grave del receptor, y no una adivinanza como lo son las charadas. Esta interpretación se tenía que hacer con la propia vida, dejándose vivir, a base de tiempo y sucesos importantes; y, sobre todo, no estaba, en realidad, jamás concluida.

Siempre podía pasar que el futuro, con sus novedades, cambiara evidentemente el sentido auténtico que debía darse al divino enigma. En cierto modo, aunque fuera a veces público qué había dicho el dios, el sentido real de sus palabras era un secreto que meditaba continuamente solo quien lo portaba como dirigido a él mismo. Y su meditación era, más bien, una comprobación llevada a cabo con la marcha misma de su vida y en la oscuridad íntima de esta (véase Platón, *Defensa de Sócrates*, 20a y ss.).

La vida, el alma en su trayectoria desde la cuna a la sepultura, es como una interpretación abierta, progresiva, indefinida, del divino enigma, cuya palabra oímos cuando el acontecimiento traumático nos impulsa a pedirla (él mismo es el mensaje del Dios para nosotros en el secreto íntimo).

Dos géneros de «problemas» que, por fuera, en la superficie de las cosas y las vidas, confundirán los hombres frívolos. Dos géneros de saberes que también tenderán siempre a confundir los hombres excesivamente hábiles, quizás incluso Aristóteles, en el fondo.

De todo esto se puede y se debe hablar, para advertir incluso a quien no ha pasado por el trance del enigma aún, si es que hay alguien así sobre la tierra; pero se prestará siempre a equívocos y malentendidos, porque una cosa es el mundo y sus problemas y otra, próxima pero distinta, los misterios que lo insondable nos envía, muchas veces a través de las otras vidas y, en lo fundamental u original, ya por el hecho mismo de hacernos nacer y vivir a la aventura de nuestro trayecto misterioso.

¿Cómo confundiremos los problemas y las curiosidades con los misterios y los enigmas?

¿Cómo confundiremos las rutinas empíricas, las técnicas, la prudencia, las ciencias y la sabiduría que interpreta lo enigmático? Cada una de estas actividades y de estas series de preguntas tiene que tener su lugar de acometida y respuesta y adiestramiento, aunque es imprescindible que se recuerde en las demás facultades, por si acaso, que hay misterios en el mundo y en la vida, cuya elaboración distará necesariamente mucho de las estrategias para luchar con los problemas. No porque haya menos rigor o menos método, sino por la naturaleza misma de la cuestión y, no en último término, por la actitud y hasta por el temple afectivo que se necesita para afrontar por un lado los problemas y por otro los misterios. Ha de haber muchas pedagogías, no una pedagogía relativamente unitaria. Y las guías docentes (¿!) se parecerán muy poco cuando se refieran a una u otra clase de facultad. ¡Y ojalá no hubiera nadie que solo visite una facultad de problemas o solo una de misterios!

Las escuelas técnicas de todo orden deberían ser formalmente distinguidas de las facultades dedicadas a la investigación científica y la trasmisión de sus resultados, y ambos géneros de instituciones, a su vez, no deberían confundirse con las facultades cuya misión es ahondar en los misterios de la existencia. Tales facultades son,

en realidad, solo dos: la de Filosofía y la de Teología; pero es imposible —y de aquí la justificación de cómo se organizó en sus primeros siglos la universidad— cultivar la Medicina o el Derecho al margen de todo contacto con lo misterioso —o tendremos que atenernos a resultados de barbarie que están a la vista hoy de todos—. Y de la Medicina y el Derecho pasaremos en seguida a las facultades de Historia, Filología, Literatura, Politología, Economía, Psicología, Pedagogía, Sociología y Antropología, absolutamente inseparables asimismo de algún contacto reflexivo con el orden de lo propiamente misterioso.

Por cierto que no quiero sugerir que el estudio de las técnicas de todo tipo, las ciencias humanas y las ciencias naturales no contribuya a avivar por sí solo la conciencia de lo misterioso. A lo que me refiero es a la necesidad de organizar de modos diferentes escuelas técnicas, escuelas artísticas, facultades científico-naturales, facultades científico-formales, facultades de ciencias humanas y facultades filosófico-teológicas. Para empezar por el hecho de que el bachillerato debería orientar en todo este conjunto a quien va a abordarlo en los años inmediatos y decisivos de su formación como ciudadano —cosa que me temo mucho que no sucede con frecuencia—.

Esta organización diferente, que hoy está completamente alterada por el molde rígido de una pedagogía excesivamente poco atenta a las diferencias pero dotada de un poder real exagerado en las instancias de decisión de la política educativa, es una necesidad que se irá haciendo sensible cada vez con mayor fuerza y con mayor urgencia. De hecho, ya ahora empiezan a multiplicarse los centros que, fuera de la universidad, intentan suplir las carencias o las uniformidades torpes de esta en los ámbitos que se llaman vagamente humanísticos, así como en los artísticos.

2. EN LA UNIVERSIDAD CUENTAN LOS IDEALES

Pero esto me lleva al fenómeno extraordinario de la insatisfacción con la universidad por parte de muchos universitarios. Porque apenas hay hoy un congreso internacional en el que no sea conversación predilecta el deseo de poder emanciparse de la realidad presente para poder cumplir precisamente sus metas ideales. La universidad establecida tiene presupuestos, locales, bibliotecas; pero una parte considerable de sus recursos humanos echa de menos el alma de la universidad y se dispone a realizar lo que entiende por tal en los márgenes de ella —sin presupuesto y sin todo lo demás de lo que se ha de carecer cuando no se tiene presupuesto—.

Nunca pensé vivir la decadencia de la universidad, su trasmutación casi en otra cosa, como me ha tocado —desgraciadamente— experimentarla.

Las ilusiones de los años setenta no solo en España sino en Europa entera pasaban en gran medida por la vida universitaria, que era para millones de nosotros en aquel

momento la esperanza quizás única para encontrar, dentro de nuestro país, las fuerzas que superaran la dictadura y las secuelas peores de la guerra civil sin hacernos caer en un nuevo baño de sangre; fuera de España, se trataba de buscar a tientas cómo escapar de la tenaza de la Guerra Fría. Ambas cosas eran, o eso nos parecía, un milagro de equilibrista. Entre el progresivo cierre oficial del régimen español y el reforzamiento constante de la resistencia comunista, apenas un grupo pequeño de todos nosotros creía en el sistema parlamentario y, desde luego, castigados también por la dictadura, pasábamos en nuestros cuarteles africanos —servicio militar como pequeña condena— la angustia de no encontrar aliados y de no tener inspiradores ideológicos claros. ¿Maritain tal vez? ¿O Karl Popper? No, ninguno, pese a todo, incluso pese a la veneración que nos suscitaba Pablo VI... Pero aún era peor levantar la vista hacia el Muro de Berlín, pasar los años de necesario aprendizaje en Alemania junto a inmensos cuarteles norteamericanos y a pocos kilómetros de un lugar donde parecía no haber más que emisiones de televisión en ruso (lengua rusa, política rusa de paz, movimiento de no alineados que en realidad tendían al modelo de la revolución cubana). Asesinatos en tremenda escala de los cómplices de la CIA en América; asesinatos inconcebibles en Camboya; el Gulag emergía a la luz, pero nosotros recibíamos a Solzhenitsin en Madrid como si fuera un miserable lacayo de la contrarrevolución. Descubríamos cada vez mejor la repercusión de muerte de la *Shoá*, el desierto espiritual en que había convertido al país al que nos dirigíamos ansiosos de la universidad que apenas habíamos tenido en Madrid con los años de huelgas, de juicios, de torturas a compañeros, de pedradas, de desconcierto religioso, de presiones de todas las clases y a todas horas.

Esta evocación de cómo era el entorno real de la universidad en los años setenta —Revolución de los Claveles, batalla contra Allende en la Casa de la Moneda, atentado de Carrero, dimisión de Nixon, debilidad creciente de las energías de Pablo VI—, hace solo 40 años, es necesaria aquí precisamente porque parecerá una ficción a muchos lectores de hoy. La intemperie de entonces, la inquietud casi sin momentos de distensión, la falta de horizonte dibujable y, por ello mismo, la esperanza trascendente —el momento de la eclosión de la teología de Moltmann, a quien podíamos ver en Madrid junto a Rahner, a Zubiri, a Löwith—. Solo había en toda esta tempestad un faro permanente: lanzarse a la universidad con toda la pasión posible; no a la universidad real sino a la ideal, que era, sin embargo, también y todavía, una provincia pequeña de la universidad real —apenas en España, pero sí todavía en Europa—.

Era sencillamente inconcebible que un universitario reemplazara sus ideales por asegurarse el futuro profesional; era aún más inconcebible que la universidad temblara de miedo si sus balances contables no mostraban ganancias a fin de curso;

era impensable que las librerías extraordinarias que alimentaban a la universidad y a sus alumnos —comprando libros en las trastiendas, si era preciso y estaba prohibida su circulación— pudieran cerrar; era absurdo pensar que los editores cederían al afán de lucro y dejarían de publicar aquella cantidad formidable de ensayos de todos los formatos y en traducciones de todas las calidades imaginables; era una idiotez esperar que las bibliotecas de los seminarios de la universidad no compraran más los libros que pedíamos, las colecciones de fuentes, las cosas aparentemente menos útiles y cotidianas; ni soñando pesadillas podríamos imaginarnos que las cátedras de filología más raras y menos visitadas fueran a quedar vacantes cuando sus sabios catedráticos —algo ausentes e indolentes, pero maravillosamente eruditos, precisos y exigentes— se jubilaran. Aunque hiciéramos exámenes guiados al aula por la metralleta de un policía, aunque se nos pidiera una precisión morbosa en el análisis de una forma rara en árabe, aunque nosotros lleváramos a cabo juicios políticos a profesores incapaces —que se ponían luego convenientemente enfermos por el resto del curso—, aunque nos desanimara nuestra pobreza literaria ante la pulcritud sin piedad de otros profesores y aunque los seminarios libres duraran tantas horas que nos buscara luego la familia por los hospitales o las comisarías; todos estos inconvenientes entremezclados y bien confusos tenían sentido, porque existía un lugar institucional en que ni la dictadura ni la revolución de violencia ciega podían realmente influir. Allí solo se trataba del saber en su infinitamente útil absoluta inutilidad a corto plazo. Si un curso era malo, no asistíamos a ninguna clase pero nos examinábamos escribiendo de lo que realmente sabíamos (y a veces nos suspendían y a veces nos daban una matrícula de honor, sin explicación en ninguno de los dos casos). Si un profesor era bueno, no nos importaba nada pedirle que estableciera un seminario al margen de todo, de nuestras calificaciones y de sus horarios, y nunca nos dijo ninguno que no. Teníamos que absorber, en el caso de los filósofos nacientes, la tradición española rota, además de todas las lenguas posibles y todas las literaturas que contaran con alguna obra que supiéramos de oídas que era relevante. No elegíamos sino que acumulábamos. Entrábamos libremente por todos los rincones de la aún casi maravillosa casa de Filosofía y Letras, pero no solo por ella. Y en todas las bibliotecas pasábamos las horas de clase que nos parecían despreciables. Nadie escatimaba ideas, apuntes, proyectos o estímulos para enrolarse en cualquier disparate. Nadie competía abiertamente con nadie, salvo algún lamentable cobista que iba notando a qué árbol sin fruto arrimarse, por si caían las becas y las ayudantías.

Si nos desalentábamos, leíamos la Misión de la Universidad, de Ortega, esperábamos el permiso gubernamental para que se creara el periódico libre de los herederos espirituales y familiares de Ortega, nos apoyábamos en Unamuno. Ortega había dejado clarísimo de qué se trataba, que no era sino de todo aquello que necesita

el alma para poder seguir alentando vida y esperanza y que en la práctica se nos había negado en la lamentable disciplina de algún mal colegio de segunda enseñanza —entre golpes, amenazas, vejaciones e incultura profesoral—. La universidad no era un instituto técnico ni una escuela de formación profesional; no era tampoco un vivero de políticos clandestinos —aunque la nuestra lo pareciera a diario también—. No era un apéndice de la Iglesia ni del Estado. No atendía a las necesidades de la industria, el comercio o la banca. Parte de eso sería bueno y sano y necesario, pero apenas si rozaba la superficie de la universidad. De lo que en ella se trataba, lo único que en ella podía tener carta de naturaleza, eran las radicales necesidades de la vida humana, tal como, por ejemplo, las describe el comienzo sublime del texto de Simone Weil *Lenracinement*.

¿Qué dignidad puede haber mayor en este mundo que alcanzar el título de doctor en una de estas disciplinas del alma, necesarias como el agua para el caminante extraviado en el desierto, después de haber asimilado todo, todo cuanto sobre un problema inmenso, misterioso, incalculable se hubiera pensado y escrito, en cualquier lengua, en cualquier parte, en cualquier época? Para ello había que peregrinar, como se venía haciendo desde los tiempos de Fichte o Schopenhauer, o quizás desde el Renacimiento. Naturalmente que la estrechez del Madrid franquista era solo el aperitivo del mundo: la teología, la filología, la gran filosofía nos esperaban fuera a quienes nos habíamos ya alejado de los laboratorios o de las pizarras de los matemáticos. Aunque hubiéramos ya removido aquí a cuantas personas de interés conocíamos —los viejos poetas a los que se podía visitar, los cursos extrauniversitarios de los maestros de dos generaciones antes— y cuantos libros había, la sensación universal era que solo nos enteraríamos de algo en París, en Londres, en Múnich. Daba igual cómo pudiéramos llegar hasta allá. Lo seguro era que llegaríamos. Y lo hicimos algunos, menos de los que parecíamos quererlo tanto. Pero una cosa era cierta, incluso si no nos la hubieran exigido en las agencias extranjeras que nos becaban: había que volver a España, había que alzar sobre sus ruinas la verdadera universidad, había que terminar con los rescoldos de la guerra que mantenía a nuestras familias partidas y a nuestros padres desorientados y atemorizados, había que reformar todo el sistema de enseñanza —para que la escuela y el instituto no fueran más la cárcel que habían sido para la gran mayoría de nosotros—. Tendríamos literatura, ciencia, arte, pensamiento nuevos, profundos, decididos, adecuados a la renovación —Dios sabe por qué método, porque no esperábamos nada de la monarquía salida de Franco— de nuestro desdichado país, aún lleno de pobreza, de analfabetismo (afectaba al 10% de mis compañeros en el servicio militar) y de gérmenes de más y más guerras civiles. Había una misión difícil pero grandiosa por realizar y el único método que se nos mostraba era la plenitud de la vida universitaria cosmopolita.

Y ahora me ahorraré ir comparando punto por punto lo soñado, lo experimentado incluso en la juventud, con lo logrado 40 años después. Vayan ustedes, los lectores jóvenes, los que no se representan esta España y esta vida que acabo de evocar, repasando desde el escrito de Ortega, por ejemplo, cada uno de los factores a los que me acabo de referir con la furia del hombre viejo que ha vivido un desastre y que va viéndolo crecer a su alrededor cada vez más rápido e invasivo. Yo no tengo ánimos para desgranar esta caída incomprensible. ¿A qué se debe? Seguramente, en primer lugar, a que el nivel de libertad y de cantidad de metas por delante se ha reducido enormemente, justo cuando ha caído el Telón de Acero, cuando se han calmado las guerras del Extremo Oriente, cuando se ha tomado conciencia de la *Shoá* casi universalmente, cuando se ha despertado el afán ecologista y la guerrilla ya no es la solución para las injusticias americanas o africanas. Es como si no hubiera nada que hacer, y no hacemos, en efecto, casi nada. Pero este casi es el clavo ardiendo, siempre preferible al abismo...

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2005). *Protreptikos. Hinführung zur Philosophie*. Reconstrucción, traducción y comentario de Gerhart Schneeweiss. Dortmund: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marcel, Gabriel (1935). *Être et avoir*. París: Aubier.

APOLOGÍA Y OCASO DE LA FORMACIÓN HUMANISTA EN LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA

Fidel Tubino, Pontificia Universidad Católica del Perú

*Proclamando el valor que deseamos realizar y la identidad
que queremos conquistar o preservar, ganamos la necesaria ilación
para nuestros actos mediatos e inmediatos y así, una vez más, gobernamos
mejor nuestras vidas; hacemos de ellas experiencias sensatas, con sentido*

Salomón Lerner Febres

Revisando en detalle los escritos de Salomón Lerner Febres y conociendo de cerca sus preocupaciones y compromisos esenciales, creo que la reflexión sobre la universidad y su destino es esencial en su pensamiento y en su vida. Y dentro de esta reflexión, explicitar el sentido y la identidad de nuestra universidad ocupa un lugar fundamental. Por eso, he querido empezar este texto¹ con esta cita, porque creo que condensa con claridad y hondura la profunda interrogante que existe hoy en torno al rumbo que le estamos dando a nuestra universidad y «la identidad que queremos conquistar».

Creo que la identidad de una institución se define —al igual que la identidad de las personas— en el terreno de las identificaciones que la animan y los compromisos que asume. Perderlos nos deja a la deriva, sin rumbo, sin sentido. Nos coloca en el riesgo de convertirnos en aquello que no somos ni queremos ser.

Caminar a merced de los valores de moda es una manera de perder el rumbo. Para evitarlo, hay que abrir espacios de reflexión que nos permitan intentar explicitar el sentido de lo que somos y de lo que queremos ser. Esta reflexión, que es responsabilidad y tarea, «nos abre las puertas al pasado, [pues] el lenguaje nos permite también prever y enunciar el futuro, concebir y hacer inteligible una visión, dar forma definida y reconocible a nuestras aspiraciones y, en última instancia, proponer y proponernos una guía para nuestras acciones» (Lerner Febres, 2007b, p. 161).

¹ El presente artículo está basado en una conferencia inaugural de la Facultad de Estudios Generales Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) pronunciada por el autor.

«Saber quiénes somos [nos dice Charles Taylor] es como conocer dónde nos encontramos» (Taylor, 1996, p. 43). Por ello, preguntarnos por nuestra identidad es como intentar averiguar —mediante «un continuo debate esclarecedor» (Cisneros, 2011, p. 66)— nuestra ubicación en medio de la anomia moral en la que nos encontramos, en la que el respeto al otro es más una excepción que una regla. Significa también preguntarnos por lo que significa e implica ser una universidad enraizada en el país y, a partir de allí, abierta selectivamente al mundo.

Entre el año 2006 y el año 2011, las lecciones inaugurales de la Facultad de Estudios Generales Letras de la PUCP se convirtieron en uno de los espacios privilegiados de autorreflexión institucional. Por eso, pensé pertinente releer dichas lecciones y analizarlas con la finalidad de ir desentrañando —a partir del discurso de nuestros colegas y maestros— la manera como concebimos nuestros compromisos y nuestras identificaciones, es decir, nuestra identidad.

1. ¿QUÉ SOMOS?

En el año 2007, Estudios Generales Letras organizó un coloquio titulado La Universidad que Queremos y fue Luis Jaime Cisneros quien lo inauguró, haciéndonos una confesión personal que encierra un deseo compartido. Dijo Luis Jaime, en dicha ocasión, lo siguiente:

Inicio mi reflexión confesando que no quiero una institución en la que el estudio y la investigación no sean posibles, donde la exigencia y el rigor no constituyan armas indispensables para la conquista del conocimiento. Los noventa años vividos representan para la PUCP emblema suficiente e invitación auspiciosa para mostrarnos mejorados, y en triunfo, al llegar al centenario (Cisneros, 2007, p. 14).

Creo que todos compartimos, de una u otra manera, esta convicción: el estudio riguroso y la investigación son el corazón de la vida universitaria. Sin ellos, la universidad dejaría de ser lo que es, a saber: espacio de creación de conocimientos y de debate intelectual. La universidad no se reduce a ser una escuela de capacitación profesional. La universidad educa, es decir, forma ciudadanos y ciudadanas de mente amplia con sentido ético y responsabilidad social. «La conciencia ética y solidaria no debe quedarse en una retórica moralizante que se agota en su propio discurso y que no propone las mediaciones necesarias para hacer consistentes y realizables sus propuestas» (Lerner Febres, 2007b, p. 21). Es, en este sentido, un espacio de formación humanista. En este aspecto ha insistido mucho, y siempre, Salomón Lerner. Por ello, «la universidad no debe limitarse a preparar buenos profesionales», debe, además, proporcionar una formación «integradora, humanista e interdisciplinaria» (Lerner Febres, 2007b, p. 21).

El pluralismo, la tolerancia y la libertad de pensamiento son consustanciales a la universidad porque son consustanciales al diálogo y porque el debate respetuoso de ideas es la esencia de la vida universitaria y del ejercicio civilizado de la autoridad.

En la lección inaugural de la Universidad de 1999 —en la que estuvo presente por última vez, según recuerdo, toda la jerarquía eclesiástica— nuestro entonces rector, y actualmente rector emérito, Salomón Lerner, reafirmó lo que consideramos irrenunciable. Es decir, nuestra diferencia específica, nuestra esencia, lo que nos define como universidad.

Creo [dijo] en una comunidad que entiende que su autonomía es una propiedad intrínseca a su esencia, condición para dar cumplimiento a lo que ella aspira [...] una comunidad que reconoce la fe como impulso a la verdad, una fe que dialoga con la ciencia y la interroga.

Creo en una comunidad en la que estudiantes y profesores se reúnen libremente para ejercer la crítica abierta y fundamentada; pues solo de este modo hombres y mujeres pueden moldearse en su integridad (Lerner Febres, 2007b, p. 75).

Salomón Lerner nos habla de una universidad abierta a la diversidad, en la cual tienen un lugar el diálogo, la fe y las culturas. Una fe que impulsa, no que limita; que anima, no que inhibe. Una fe que es fuente de vida.

El ser católica no tiene, por eso, que restringirle a nuestra universidad autonomía ni voluntad de diálogo. Pues es propio de la universidad formar a las personas en el espacio del debate crítico. Lo católico le suma, no le resta. Le añade una tarea más: dar testimonio vivo y coherente de los valores cristianos hacia dentro y hacia fuera de la universidad, evitando los dobles discursos y vinculándose de manera sustancial y comprometida con el país.

La universidad [nos dice Luis Jaime] implica reflexión, curiosidad profunda y constante en el tiempo. Supone, sobre todo, tolerancia con las ideas ajenas, base imprescindible para que las propias sean recibidas con esperable atención y puedan suscitar el necesario debate. Porque somos una casa en continuo debate esclarecedor. Si no hay tolerancia, no hay investigación ni hay debate, no hay universidad (Cisneros, 2011, p. 66).

La práctica de la tolerancia es un rasgo esencial de la vida universitaria. Pensar en una universidad intolerante es un sinsentido. La tolerancia consiste en no colocar las creencias e ideas propias como condición de la conversación y la convivencia con el otro. Implica, más bien, en primer lugar, incluir al otro como interlocutor válido del debate público y, en segundo lugar, entender el debate como un espacio privilegiado de formación y de aprendizajes compartidos.

Desde sus orígenes la universidad, como su nombre mismo lo indica, se caracterizó por una vocación universal. Esto quiere decir que ninguna idea o creencia puede ser censurada de antemano y que el diálogo razonable es sustancial al deber ser que nos anima. Los sectarismos y fundamentalismos son, por ello, contradictorios con el espíritu que anima la vida universitaria. También quiere decir que es tarea y compromiso de la universidad el ofrecer a los estudiantes una comprensión amplia y no parcializada del mundo. Es en este sentido que Salomón Lerner señalaba, en la lección inaugural de Estudios Generales del año 2006, que la Universidad, fiel a su compromiso de formar personas, asume el reto de proporcionarles a sus estudiantes una formación integral, la cual implica que «la educación de nuestro intelecto, y la posibilidad de hacer contribuciones significativas a la vida práctica de nuestro país, dependen de una mirada integral y ordenada al conjunto del saber, de la curiosidad humana y, también, del establecimiento de un diálogo exigente entre conocimiento y ética» (Lerner Febres, 2011, p. 19).

Esta mirada amplia les permite a los estudiantes familiarizarse, desde el comienzo, con la complejidad de lo real y, al mismo tiempo, adquirir la posibilidad de experimentar luego los límites de su disciplina. Les permite ubicar el horizonte de comprensión de la especialización que eligen y así estar en condiciones de practicar un auténtico diálogo interdisciplinario. No se trata de que los estudiantes adquieran una suma de saberes parciales inconexos, sino de tornarlos capaces de abrirse a otros enfoques disciplinarios para complementar el suyo y acceder de esta manera a una visión más «integral» del mundo. En los Estudios Generales se sientan las bases de esta formación.

La formación integral es la formación humanista. Es el *aggiornamento* de la *paideia* griega; abarca en este sentido tanto la formación del intelecto como la formación de la afectividad, del cuerpo, de la sensibilidad y del sentido ético y ciudadano de la persona. Los Estudios Generales son necesarios, pero no suficientes, para proporcionar una formación humanista. «Las líneas maestras que ha de seguir la tarea del humanista [son]: interdisciplinariedad, espíritu reflexivo y crítico, meditación por la cual se conjuguen en un mismo *élan* el rigor de la ciencia y la profundidad de la filosofía» (Lerner Febres, 2000, p. 50). Por eso, la formación humanista ocupa un lugar medular en la educación superior universitaria. No sustituye la especialización rigurosa, es su fundamento y su complemento necesario.

«[Con] la especialización extrema se corre el riesgo de perder de vista el horizonte ético (del saber) que debe vivificar la actividad del Hombre, puesto que cada disciplina, al encargarse de regiones particulares de la realidad, va creando sus propios problemas y también su propio lenguaje, volviéndose así hermética y axiológicamente neutra» (Lerner Febres, 2011, pp. 24-25). En nuestra Universidad, no queremos

formar especialistas que saben mucho de muy poco y que evidencian una ausencia de criterio para opinar de manera inteligente sobre asuntos políticos, sociales o asuntos que no competen a su exclusiva especialidad.

El destino ético del saber es tan importante como el saber mismo. Por ello, nos esforzamos por ofrecer a nuestros estudiantes una formación ética y ciudadana —tanto curricular como extracurricular— que les permite adquirir actitudes y criterios morales. Con ellos podrán escoger luego el uso que harán de los saberes y habilidades aprendidas y, así, contribuir al desarrollo humano de nuestro país. Nos interesa formar no solo excelentes profesionales e investigadores, sino, además, personas éticas que sean sensibles y reflexivas.

La verdadera «formación» parte de la constatación de que los seres humanos, por ser pluridimensionales, necesitamos ser educados en los diversos aspectos que integran nuestras personalidades para florecer y realizarnos humanamente. Nuestro empeño no está dirigido solo a proporcionar a los estudiantes una educación de calidad en las especialidades que escogen, sino también una formación de excelencia que les permita convertirse en ciudadanas y ciudadanos críticos y responsables.

La convivencia ciudadana es propia de la condición humana. Educar para la ciudadanía es parte esencial de la formación universitaria. Por ello, la universidad fomenta al interior de ella la política estudiantil, pues esta es un espacio privilegiado de formación política, en el buen sentido de la palabra. La política es el arte de deliberar con los otros para generar acciones concertadas. Implica esencialmente aprender a hacer uso público de la razón. Y se aprende a usar públicamente la razón, usándola.

Es parte del *ethos* universitario ser un lugar de encuentro y discusión, de crítica y ejercicio de la autonomía, así como también de compromiso y respeto, de reconocimiento y tolerancia. Y todo ello es fundamental, puesto que la práctica de estas virtudes cívicas es el rasgo esencial que debe ser reproducido en la sociedad toda y, por lo mismo, constituye uno de los aportes principales que la Universidad puede ofrecer a la comunidad (Lerner Febres, 2007a, p. 25).

Colocarse en el lugar del otro es un requisito del diálogo. Implica un esfuerzo emocional animado por la empatía que supone despojarse de los prejuicios y estereotipos que nos separan. El sentimiento de humanidad, por el contrario, es una virtud moral, es la posibilidad de sentir al otro. Es el origen de la solidaridad. No es una disponibilidad natural: se adquiere y forma con el ejemplo. En este sentido —como sostiene Henry Pease—, «la tarea del docente es ante todo moral [porque] [...] la universidad es centro de formación y no solo de información sobre técnicas o autores» (Pease, 1990, p. 10).

2. ¿QUÉ QUEREMOS SER?

¿Queremos seguir avanzando desde el lugar en el que nos encontramos, desde el «valor que deseamos realizar y la identidad que queremos conquistar o preservar»? (Lerner Febres, 2007b, p. 161).

Para responder a esta pregunta, tenemos que ser plenamente conscientes de que la misión de la universidad está hoy en cuestión, pues nos encontramos en un momento crítico de subordinación del *ethos* académico al *ethos* del mercado. «Como resultado de ello, la tarea de las autoridades universitarias consistiría entonces en satisfacer eficientemente la demanda de nuestros “clientes” [...] Los rectores, decanos y jefes de departamento deberían convertirse en auténticos gerentes» (Lerner Febres, 2000, p. 23). Ha surgido, así, lo que Salomón Lerner denomina la «neouniversidad», al interior de la cual, «permanecen no cuestionados los conceptos de mercado, precio, servicio y cliente» (p. 24). En la «neouniversidad», la formación humanista se convierte —en el mejor de los casos— en un adorno.

¿Qué implica, en el plano de los hechos, y no solo de los discursos, el ser fieles a la vocación humanista que anima nuestra identidad desde los orígenes? ¿Y qué involucra —desde nuestra identidad labrada— enraizarnos en el país y abrirnos selectivamente al mundo?

La pregunta por nuestra vocación, es decir, por lo que queremos ser ha estado durante estos años en el centro de muchas discusiones. Más allá de las discrepancias, en lo que todos estamos de acuerdo es en que queremos seguir siendo «universidad». Y, ¿qué es ser universidad?

La universidad es [decía Luis Jaime Cisneros] casa de estudio e investigación [...], estudio significa [...] acogerse a la duda estimulante, debatir con quienes opinan como nosotros y con quienes discrepan [...], estudio significa constancia y energía en el esfuerzo creador (2007, p. 15).

Una universidad que no investiga no es universidad. Investigar, estudiar, implica involucrarse en lo estudiado, reflexionar sobre lo que uno estudia, cuestionar lo aprendido, plantearse la posibilidad de que la realidad no sea tal como la percibimos. Implica abrirse —como decía Bertrand Russell— a la duda liberadora, a aquella que

[...] es capaz de sugerirnos diversas posibilidades que amplían nuestros pensamientos y nos liberan de la tiranía de la costumbre. Y así, al disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre lo que las cosas son, aumenta en alto grado nuestro conocimiento de lo que pueden ser; rechaza el dogmatismo algo arrogante de los que no se han introducido jamás en la región de la duda liberadora y guarda vivaz nuestro sentido de la admiración (1981, p. 132).

La investigación requiere libertad de pensamiento y respeto frente a las ideas que no compartimos. Pues sin libertad y respeto no se puede suscitar el diálogo de ideas que es la esencia de la vida universitaria y el espacio privilegiado de la investigación y el aprendizaje compartido.

3. AUTONOMÍA E IDENTIDAD CATÓLICA

En las reflexiones de Salomón Lerner sobre la catolicidad de la universidad, lo católico nunca ha significado el establecimiento de límites a la búsqueda de la verdad. «Conciliar armónicamente la trascendencia de la fe y la autonomía de la ciencia es, en verdad, un reto grande y decisivo que nos compete muy de cerca a todos nosotros» (2007b, p. 18). La autonomía es irrenunciable, pues, para que la universidad pueda cumplir su misión propia, no puede estar sometida a dictados externos que fiscalizan el ejercicio de la libertad de pensamiento y detienen arbitrariamente la investigación. La ética de la investigación es inseparable de la búsqueda de la verdad.

Entendemos nuestra identidad católica como una posibilidad, no como un límite. En la lección inaugural de Estudios Generales Letras del año 2011, el profesor Henry Pease afirmaba que «en la PUCP respiramos un ambiente de libertad que es esencial para construir universidad y, a la vez, muestra un cristianismo ajeno a la intolerancia y, por eso mismo, capaz de dialogar con todos» (Pease, 2011, p. 132).

El ser católica no significa que seamos una institución que exige a sus miembros la confesión católica, «nuestra universidad no exige a nadie esta confesión y respeta todas las religiones y creencias» (Pease, 2011, p. 130). Nuestra universidad, por ser católica, no renuncia a su vocación de apertura y universalidad. El ser católica no la limita como universidad, le asigna una tarea más. En la denominación «universidad católica», universidad es el sustantivo, es lo sustantivo. El ser católica es un «plus», le añade algo.

¿Qué le añade? Le añade la tarea de promover al interior de ella el diálogo interreligioso y el diálogo entre las culturas. Le añade la exigencia moral de practicar la caridad y la justicia en el día a día de la vida universitaria. El carácter cristiano de una universidad se define por el ejercicio y testimonio de los valores cristianos en la convivencia cotidiana. Con ello me refiero a la praxis de la solidaridad, la caridad, la justicia. La sumisión no es un valor evangélico. El carácter cristiano de una universidad es un asunto moral, antes que legal: «en el mundo de hoy no hay recetas simples», nos dice el padre Jeffrey Klaiber. «No hay ningún factor externo que pueda hacer que una persona o una universidad sea cristiana. O se viven y practican los valores cristianos desde dentro y en la vida diaria o la universidad no es cristiana» (2012, p. 11). La vocación de servicio al país es, por ello, esencial a nuestra identidad.

Por esta razón hemos asumido e institucionalizado la responsabilidad social con nuestro país como un compromiso orgánico y sustancial de la universidad.

El Perú es un país complejo, un país fragmentado que no se resigna a serlo: «Somos un país [nos dice Gustavo Gutiérrez] que busca convertirse en una nación». Un país que aún no se encuentra como proyecto compartido. «Los peruanos somos personas muy distantes y también muy distintas. Los desencuentros históricos jalonan nuestra historia. En el Perú conviven desde hace siglos, sin encontrarse plenamente, pueblos distintos. La idea de algo no terminado, inacabado, proviene precisamente de esa no plenitud. Y aunque esa diversidad es sin duda, potencialmente, una riqueza, es también un gran reto» (Gutiérrez, 2011, p. 45).

La persistencia de las grandes desigualdades y de la rica diversidad cultural que nos constituye como país son dos señales importantes que nos indican la tarea que nos espera como universidad en un país en búsqueda de lo que Basadre denominaba la «promesa de la vida peruana». El Perú es, al mismo tiempo, problema y posibilidad, pues, como decía Gustavo Gutiérrez en la Lección Inaugural de Estudios Generales Letras del año 2007, «[p]ese a todas las promesas incumplidas de la vida nacional, las posibilidades de construir una sociedad justa, humana y libre están en nuestras manos» (2011, p. 45).

Esto quiere decir que nada nos determina a estar como estamos, que podemos hacer de nuestro país un lugar de encuentro. La universidad tiene en esto una gran tarea y una gran responsabilidad. «No basta por eso la calificación profesional; es preciso ponerla al servicio del país y, concretamente, de los más pobres y olvidados. Que la luz no se convierta en oscuridad» (Gutiérrez, 2011, p. 50).

Debemos hacer del conocimiento un instrumento que permita hacer de nuestro país un espacio de convivencia justa y solidaria entre los diferentes. Sin embargo, «la tarea de la universidad corre un riesgo muy grande: todos nosotros participamos de ella de una u otra manera» (Gutiérrez, 2011, p. 50). El riesgo al que se refería Gustavo Gutiérrez es el de ceder a las presiones de la lógica del mercado que tiende a hacer de la universidad una empresa en la que los profesores nos convertimos en proveedores de un servicio y los estudiantes en clientes que hay que satisfacer en sus expectativas y demandas. Este riesgo es más que un riesgo, es una realidad.

Es necesario reconocer [decía Luis Jaime Cisneros] que atravesamos una zona envuelta en tinieblas. Nos amenaza algo que, de no ser evitado y combatido a tiempo, puede quebrar la esencia del quehacer universitario. Me refiero al triunfalismo del perspectivismo mercantil, al bochornoso y triste espectáculo que aparece en los periódicos diariamente, sin muestra alguna de recato o de pudor, donde asistimos, entre sorprendidos y desconcertados, al empeño de muchas instituciones universitarias por ofrecer su tarea como si fuera mercadería (2007, p. 14).

La universidad, sin duda, posee una dimensión empresarial y tiene el deber de ofrecer a sus estudiantes los servicios que requieren para el estudio y la investigación. Pero si nos permitimos dejarnos gobernar por la lógica del *marketing*, dejamos de ser lo que queremos ser. La formación humanista, como fundamento y complemento necesario de la formación profesional, es lo que diferencia a una universidad de un instituto tecnológico. Esto no se reduce a un conjunto de cursos de Humanidades. Tiene que ver con la orientación ética que le otorgamos a los saberes que adquirimos y a las prácticas que desarrollamos dentro y fuera de la universidad. Esta es una tarea que involucra a científicos, intelectuales y artistas.

Nuestros compromisos esenciales nos señalan el rumbo que debemos seguir. Depende de nosotros hacerlo realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Cisneros, Luis Jaime (2007). Conferencia inaugural. En VV.AA., *La Universidad que queremos*. Lima: Estudios Generales Letras de la PUCP.
- Cisneros, Luis Jaime (2011). Lección inaugural 2008. En VV.AA., *Lecciones inaugurales 2006-2011. Estudios Generales Letras*. Lima: Estudios Generales Letras de la PUCP.
- Gutiérrez, Gustavo (2011). Lección inaugural 2007. En VV.AA., *Lecciones inaugurales 2006-2011. Estudios Generales Letras*. Lima: Estudios Generales Letras de la PUCP.
- Klaiber, Jeffrey (2012). *La catolicidad de las universidades católicas*. Lima: PUCP.
- Lerner Febres, Salomón (2000). *Reflexiones en torno a la universidad*. Lima: PUCP.
- Lerner Febres, Salomón (2007a). Aspectos de la Internacionalización de la Universidad Peruana. En VV.AA., *La Universidad que queremos*. Lima: Estudios Generales Letras de la PUCP.
- Lerner Febres, Salomón (2007b). *Universidad, fe y razón*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Lerner Febres, Salomón (2011). Lección inaugural del año 2006. En VV.AA., *Lecciones inaugurales 2006-2011. Estudios Generales Letras*. Lima: Estudios Generales Letras de la PUCP.
- Pease, Henry (1990). *A la comunidad universitaria*. Lima: Comisión Nacional del Plan de Gobierno de Izquierda Unida.
- Pease, Henry (2011). Lección inaugural del año 2011. En VV.AA., *Lecciones inaugurales 2006-2011. Estudios Generales Letras*. Lima: Estudios Generales Letras de la PUCP.
- Russell, Bertrand (1981). *El valor de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo*. Buenos Aires: Paidós.

Le debemos gratitud a Salomón Lerner Febres por su compromiso de toda una vida al servicio de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la que es rector emérito, luego de haber ejercido por diez años el cargo de rector; además de muchos otros puestos directivos; por su dedicación intensa y abnegada a la docencia universitaria; por el valor de su obra filosófica y su contribución a la historia de la filosofía en el Perú; por el ejemplar papel que jugó en la conducción de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y, de modo más general, por su firme compromiso con la causa de los derechos humanos, últimamente presidiendo el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP; por su valiente y decisiva participación ética en los debates públicos nacionales; por su genuino testimonio de fe cristiana y sus aportes a las buenas relaciones entre la Universidad y la Iglesia; por su incansable apoyo a la cultura, en especial al cine y a la música, ejerciendo la presidencia de la Fílmoteca y la Sociedad Filarmónica de Lima; en fin, por su generosa y bondadosa amistad.

Son, pues, muchos y hondos los motivos que nos llevan a expresarle nuestro reconocimiento. De ello dan claro testimonio los trabajos que componen este libro, en los que se pone de manifiesto una gratitud de amplio espectro que abarca casi todos los campos mencionados. Ha sido el propósito unánime de los autores del libro agradecer a Salomón Lerner Febres por ofrecernos la lección y darnos testimonio, con su vida entera, de que *la verdad nos hace libres*.

