

OXÍMORA

Revista
Internacional
de Ética y Política

ISSN 2014-7708

Ene-Jun 2017

10



Justicia e injusticia; teorías y prácticas

Olga Berrios / Lavapiés, Madrid

JUSTICIA E INJUSTICIA CINCO AÑOS DE *OXÍMORA*

Cuando nos preguntamos por la temática que debería abordar este número, con el que alcanzamos cinco años de publicación semestral ininterrumpida, nos pareció adecuado volver a la señal de identidad de la revista, no solo por conmemorar y hacer un reconocimiento al equipo que inició y sostiene esta iniciativa, sino porque ser “un espacio abierto que promueve la reflexión crítica sobre las injusticias y sobre los discursos y las prácticas que las legitiman” sigue siendo un proyecto y un campo abierto para la ética y la política, tanto en el ámbito de la filosofía como para las humanidades y las ciencias sociales en general.

Apuntamos, en nuestra llamada a las colaboraciones, la importancia de la reflexión filosófica, aunque sin dejar de considerar que, como afirmara Amartya Sen¹, las teorías normativas de la justicia suelen centrarse en la búsqueda de principios para una sociedad “perfectamente justa”, y resultan deficientes para solucionar los problemas del mundo –injusto e imperfecto– en que vivimos. En este sentido, nos alegra presentar un número que armoniza, con puntualidad, este propósito. En él, el lector encontrará propuestas para pensar la justicia –y la injusticia– desde Simone Weil y Platón o para combatir el olvido de la injusticia a partir de la obra de Judith Shklar y Aurelio Arteta; encontrará perspectivas clásicas como la Montaigne, Hume y Foucault y valoraciones contemporáneas, sea para criticar la lectura que Chantal Mouffe hace de John Rawls o para presentar la obra de Boaventura de Sousa Santos. El lector encontrará también, consideraciones filosóficas de problemas a los que afecta la justicia, como la violencia infantil esporádica o la desobediencia civil electrónica.

Por primera vez aparece la sección “especial”, formada en esta ocasión por las colaboraciones de cinco profesores relacionados con la revista y/o que forman parte de nuestro Consejo Científico o Editorial. Los cinco han querido darnos la enhorabuena por los primeros diez números publicados con sus elaboraciones en torno a la justicia y la injusticia. Un especial agradecimiento, pues, a Norbert Bilbeny y Antonio Giménez, de la Universidad de Barcelona, a José Barrientos, de la Universidad de Sevilla, a Marco Aparicio Wilhelmi, de la Universidad de Girona, y a Oliver Kozlarek, profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia, México. Sus textos ahondan en el planteamiento del número, resolviendo extraordinariamente la conexión de las ideas con la realidad de la justicia, sobre todo, cuando esta es negada por la corrupción, la exclusión, el autoritarismo, el extremismo político o la falta de comprensión.

No podemos dejar de recordar algunas de las marcas de nacimiento de este proyecto. La idea de *Oxímora* surgió en un seminario organizado por el profesor José Antonio Estévez Araujo en el que estudiantes de distintas promociones del Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política, de la Universidad de Barcelona, elaborábamos trabajos de final de máster y protocolos de investigación para el doctorado. Habíamos coincidido en la clase sobre pensamiento altermundista que José Antonio enseñaba en el máster y nos unían temas e intereses afines, pero también

¹ Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

aquel malestar que precedió al 15M y que en la universidad estaba muy presente a raíz de la implementación –imposición– del llamado proceso Bolonia. Luego de presentados los trabajos, el seminario se siguió reuniendo y ayudándonos con nuestras incipientes investigaciones. En este contexto surgió la primera propuesta de publicación, aunque pensando, entonces, en dar salida a nuestros trabajos de una manera coordinada. Era septiembre de 2010 y la propuesta, como se dice, nunca cuajó, pero se reconvirtió en un proyecto que trascendió la necesidad de publicar nuestras propias cosas, para tomar la forma de una revista electrónica que se pusiera al servicio de los demás, otros como nosotros, y gracias a la que pudiéramos tener un medio coherente, epistemológicamente solidario y que aspirara a la calidad y la internacionalidad sin perder la congruencia. A inicios de 2011 –entonces nos reuníamos en el edificio que okupaba la *Universitat Lliure La Rimaia* en la ronda de Sant Pau– firmamos la primera propuesta a la Universidad de Barcelona: Raúl Cartaya, Javier García Garriga, Eva García Chueca, Silvia Granato, Miguel Mandujano, Giovanni Marazzi, John Fitzgerald Martínez, Jordina Meya, Torben Müller, Julia Nuño de la Rosa y María Luisa Vieta. En distintos puntos del camino se han unido al Comité Editorial Xavi Cava, Alessia Cominato, Jordi Magnet, Marco A. Nuñez y Matías Sampedro. Nos propusimos entonces una agenda y tras muchas deliberaciones definimos las señas de identidad y el perfil de la publicación, así como el nombre, que vino un tiempo después, inspirado en la obra de Paco Fernández Buey:

Oxímoron viene de “oxus” (afilado, agudo, penetrante) y “moros” (tonto, idiota) y es el nombre de una figura literaria consistente en aplicar a una palabra un epíteto que la contradice o parece contradecirla (“luz oscura”, “silencio ensordecedor”, “espontaneidad calculada”, “crecimiento negativo”, etc.). En un mundo posmoderno que ha visto ya cómo todas las grandes palabras del lenguaje político iban siendo deshonradas por la Compañía del Gran Poder (en Occidente y en Oriente, en el Norte y en el Sur) y que ha llegado a identificar “inteligencia” con “espionaje”, oxímoron, como figura literaria, designa ya expresiones sutiles e irónicas que a primera vista pudieran parecer tonterías, pero que no lo son, como no lo fue en otros tiempos el erasmiano elogio de la locura.²

A inicios de 2012, con la invaluable complicidad de José Antonio Estévez Araujo, la universidad puso a nuestra disposición su sistema de publicaciones científicas en acceso abierto. Con la ayuda de la *Unitat de Projectes del Centre de Recursos per a l'Aprenentatge i la Investigació (CRAI)*, *Oxímora* se transformó en realidad.

Cinco años después de nuestra primera llamada a las colaboraciones, hemos conseguido ser persistentes y mantener la ilusión. En nombre del Comité Editorial, vaya un sincero agradecimiento a las distintas coordinaciones del Máster y Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos de la UB y a los departamentos de Filosofía y Filosofía del Derecho; a los profesores e investigadores que nos han respaldado aceptando formar parte del Consejo Científico o Editorial y, sobre todo, a los compañeros y compañeras que han pasado por aquí, aportando su tiempo y compartiendo su creatividad.

Para Paco Fernández Buey, la palabra oxímoron era mucho más que una figura retórica clásica; era lo que el subcomandante Marcos, uno de los portavoces e ideólogos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

² Fernández Buey, F. (2004). *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*. Barcelona: Sine Qua Non. Pp.151-152.

(EZLN) en Chiapas, México, recuperó a mediados de los años 90 como programa de lo que más tarde se llamaría movimiento de movimientos o movimiento antiglobalización. La idea de los zapatistas a través de la figura del oxímoron era una ironía que reflejaba bien la aspiración de volver del revés el discurso de la globalización neoliberal para poner de manifiesto sus contradicciones. En este sentido, “la consigna “mandar obedeciendo” expresaba la intención de desentenderse de la “toma de Palacio”, sabiendo que en el momento presente esta no era posible, y sugería, a la vez, que podía lograrse la hegemonía, en la acepción gramsciana de la palabra, presionando desde abajo y proponiendo una paradoja.”³

Esperamos mantener, desde las páginas de *Oxímora*, la paradoja de pensar y repensar la justicia, así como garantizar un espacio para la reflexión crítica sobre su ausencia y la de los discursos y prácticas que las legitiman.

³ Nuño De la Rosa, J. (2012). “Paco Fernández Buey. Entre la ética, la política y el amor por las palabras”, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 1, p. 2.

LA JUSTICIA Y EL DERECHO A LA VERDAD

Norbert Bilbeny

Catedrático de Ética de la
Universidad de Barcelona
bilbeny@ub.edu

Resumen:

“La verdad es un valor fundamental para la política, pero no suele ser respetado por la política.” En este artículo, el autor establece la relación que existe entre la corrupción y la pérdida de la confianza en la gestión pública, una situación caracterizada, en última instancia, por la injusticia. A fin de recuperarla, vincula el valor político de la verdad con la información y la confidencialidad, para defender que el compromiso con la primera es una tarea fundamental de la acción de la justicia, y estas últimas, factores clave para la regeneración y recuperación de la confianza ciudadana en las sociedades afectadas por la corrupción.

Palabras clave:

Justicia, verdad, confidencialidad, corrupción.

Abstract:

"Truth is a fundamental value for politics, but it is not usually respected by politics." In this article, the author establishes the relationship between corruption and the loss of trust in public management, a situation characterized, ultimately, by injustice. In order to recover it, links the political value of truth with information and confidentiality, to defend that the commitment to the first one is a fundamental task of justice, and the latter, key factors for the regeneration and recovery of citizen trust in societies affected by corruption.

Keywords:

Justice, Truth, Confidentiality, Corruption.

Recibido: 28/03/2017

Aceptado: 28/03/2017

Sólo en España había, a finales de 2016, más de 1.300 responsables públicos acusados por delitos de corrupción. Éste es uno de los males que amenazan a la vida pública de casi todos los países del mundo, sin hacer de los democráticos una excepción. Si añadimos a la corrupción los también elevados índices, en muchos países, de desempleo y la persistente recesión económica, el cuadro ofrecido en conjunto es el de una situación histórica comparable a la de Europa y Norteamérica en los años veinte y treinta del pasado siglo. Una situación caracterizada por múltiples conflictos materiales y morales y, en suma, por la injusticia.

LA VERDAD DE LOS HECHOS

Maquiavelo, describiendo en su *Historia de Florencia*, libro I, el régimen de Cosme de Medici, destaca los *modi privati* que pueden llegar a apoderarse de la vida pública, algo que ya observaba Platón en la democracia ateniense y nosotros podemos hacerlo respecto de la actual. La corrupción, en las esferas de la administración pública y de la política, pero también en áreas como la banca, la industria e incluso el deporte, parece haberse convertido no sólo en sistémica, sino además en endémica.

También, esto último, en España, por el arraigo secular de conductas como el favoritismo, la picaresca, la endogamia, el nepotismo, el trato feudal y el simple obrar chapucero. En cualquier parte, la corrupción es juzgada por sus víctimas –la sociedad en general– como oprobio moral y como causa sobrada para reclamar la pronta acción de la justicia. Pues en los países donde existe la posibilidad de denunciarla y de ser perseguida, la corrupción resulta mucho más lacerante, por impropia de ellos, que en aquellos donde, para su mayor desgracia, tal injusticia permanece impune.

La existencia de la corrupción produce, entre otros efectos sociales, la percepción generalizada de ineficiencia y pérdida de legitimidad de los órganos de servicio, representación y gobierno de los ciudadanos. En una palabra, la percepción de ineptitud de la gestión pública. A esta impresión le sigue, inevitablemente, el sentir general de *pérdida de la confianza* en la política y la administración, lo cual tiene a su vez consecuencias o “impactos” en lo económico (fiscalidad, inversión, emprendimiento, atracción de talento), lo social (indignación popular, crisis de la autoridad, fractura social y territorial) y en el comportamiento participativo de la ciudadanía: desafección política, descrédito institucional, virajes electorales, populismos, cerrazón nacionalista. No se puede decir entonces que una “nueva política”, como se dice hoy, haya venido a sustituir por fortuna a la vieja política, porque la política no existe cuando la mayoría ha dejado de creer en ella y lo que ha venido puede ser otra cosa.

Pocas veces reflexionamos sobre lo importante que es la confianza en la vida política, y especialmente de la confianza de la ciudadanía hacia sus representantes, cargos públicos e instituciones. También al revés: de todos éstos para con la ciudadanía, un vínculo psicológico y moral que ya merece varias páginas del propio Maquiavelo en el primer libro de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Un príncipe, dirá, lo tiene todo ganado si cuenta de antemano con el apoyo subjetivo de sus súbditos. Confiar en ellos es *esperar con seguridad* lo más impor-

tante: su libre obediencia, el mejor resorte existente para el hecho cotidiano, en cualquier Estado, de la obligación política. La confianza, dicho en otros términos, es el sentimiento producido por la seguridad con que se cree en alguien de quien esperamos un bien. Sin ella no hay posibilidad de cooperar o contratar, de tener amigos o vivir en familia, de establecer contratos o de formular promesas. De creer, sin más, que alguien nos está diciendo la verdad.

La “seguridad” a que hacemos mención es el elemento necesario de la confianza, mientras que el referido “sentimiento” es como su elemento adicional. Veámoslo más de cerca. La seguridad con la que creemos en algo o alguien es un *estado mental*, el de la certidumbre, convicción y hasta entusiasmo, a veces, hacia el depositario de nuestra confianza, en quien creemos seguros, porque el riesgo de que nos falle es mínimo o nulo. Es alguien o algo “fiable”; creer en ellos no es ningún mal riesgo. Pero este estado mental, hecho clave en la confianza, está inmediatamente seguido por un *afecto*, asimismo necesario para el hecho de confiar: el afecto de esperar un bien de ese alguien o algo en quien confiamos. A cambio de confiar en alguien esperamos de él un bien, es decir, que haya cumplido con su deber de no faltar a la confianza recibida. La esperanza predomina sobre el temor de no recibir aquel bien y el sentirnos defraudados. En el fondo de ello descubrimos la vulnerabilidad característica de la relación de confianza, como la de cualquier otra relación humana. Así se muestra también en la política, en que, por ejemplo, el temor a lo malo da fuerza y sentido, por contraste, a la esperanza de lo bueno que nos viene por el hecho de confiar.

Llamamos, al final, “confianza” al sentimiento producido por la certidumbre respecto de alguien en quien creemos y por quien nos sentimos esperando un bien. La confianza es un afecto de ánimo y vigor por parte del sujeto fiador, quien confía y actúa como “tomador de riesgo”. Pues en la confianza nunca estamos totalmente seguros del sujeto u objeto en que confiamos, por grande que sea nuestra certidumbre, como es el caso paradigmático de la confianza o “fe” religiosa, y en la política el caso de la confianza en los líderes, en la administración pública o en las instituciones mismas. Por ello el sentimiento de confianza debería ir acompañado de distintos deberes. Importa, en este sentido, asegurarnos de aquel o aquello en lo que estamos dispuestos a confiar; cuidar del depósito que le prestamos –que esté, por ejemplo, de acuerdo con nuestros valores, capacidades y obligaciones–; hacer todo lo posible para que se cumpla lo esperado de quien ha obtenido nuestra confianza; y, no menos importante, no excederse nunca en la certidumbre o convicción a la hora de creer en él, pues no parece posible llegar a estar totalmente seguros de su respuesta.

Pero el reto es ahora, en nuestro contexto político, la *recuperación de la confianza*, mediante la lucha contra la corrupción y la devolución del sentido de eficiencia y legitimidad que debe acompañar al entramado institucional de cualquier régimen democrático. Pero si el mal de la corrupción es hoy por hoy uno de los principales indicativos de la falta de justicia no se puede ignorar que en este mal, y por lo tanto en la injusticia, tienen un papel destacado como causa *la mentira y la ocultación de la verdad*, tanto más graves en sus efectos generales cuanto más se producen en el seno de la vida pública y sus instituciones, como los partidos, los

sindicatos, la administración, el gobierno, la banca nacional o en torno a las magistraturas del Estado. La justicia tiene que ver con la verdad, y en cierto sentido es la victoria de la verdad. “La verdad, y concretamente las virtudes de la verdad, están relacionadas con la confianza”, asevera Bernard Williams en su libro *Verdad y veracidad* (cap. 5). Y cuanto más grande la transparencia en un Estado más grande también su resistencia a la corrupción y por ende a la injusticia.

Maquiavelo dice en *El príncipe*, capítulo XV, que con este libro ha tenido la intención de escribir algo “útil”, y que por lo tanto ha decidido “buscar la verdad efectiva (*verità effettuale*) de las cosas, no la idea imaginaria de ellas”. La justicia precisa también de lo mismo, de la anteposición de los hechos a las opiniones, e igual cabría decir de la política, si admitimos que no debe ser contraria a la justicia. Lo punible, lo lícito y lo ético, que tan a menudo entran en colisión entre sí, concuerdan sin embargo en el primado de los hechos si concuerdan también en la prioridad de la justicia. No hay “verdades” para el derecho, la política y la moral, sino una común necesidad de certidumbre para sostener que un acto es delito, es legítimo o es correcto, respectivamente, sobre la base, también compartida, de la verdad efectiva de los hechos, que deben ser probados mediante testificación y razonamiento. Según la legislación española, el tribunal del jurado tiene que pronunciarse sobre si los hechos alegados por las partes han sido probados, al objeto de determinar la responsabilidad criminal y si el acusado es culpable o no. Todo gravita, pues, en la verdad de los hechos, como en la legislación internacional, en que toda sentencia judicial debe basarse en los antecedentes de hecho y en hechos probados.

Muchas sentencias judiciales presentan, no obstante, defectos de dicha contrastación, del mismo modo que la opinión política prescinde a menudo del reconocimiento de lo sucedido, y que el razonamiento ético desvincula pensamiento y realidad fáctica, o, al contrario, se ampara en la falacia de transformar, sin más, un hecho en una norma, lo que es otro error de juicio frente a tal realidad. Conceptos como la dignidad, la libertad o la responsabilidad, por no decir otra vez la justicia, no pueden dejar de hundir su razón de ser en la misma realidad humana y social para la cual queremos que tales conceptos sean instrumento de servicio, no abstractas e inoperantes verdades de razón. La ética, como la política o la acción de la justicia, se deben ante todo a las verdades de hecho: la de, por ejemplo, si alguien vive o no en la miseria, ha robado o no del erario público o ha cometido plagio. La verdad de los hechos nos salva en ética, política y derecho de navegar sin rumbo hacia lo que sería como el “triángulo de las Bermudas” entre aquellas tres expresiones de la razón práctica. A sus 87 años de edad, el filósofo Bertrand Russell, nada sospechoso de ser un realista ingenuo, expuso en breves palabras su testamento intelectual en una entrevista concedida en 1959 a la BBC:

La cosa intelectual que yo debo decirles es esta: cuando estés estudiando cualquier asunto, o considerando cualquier filosofía, pregúntate sólo cuáles son los hechos y cuál es la verdad que se desprende de ellos. Nunca te dejes desviar ni por lo que deseas creer ni por lo que pienses que tendría efectos sociales beneficiosos si se llegase a creer. Sino que mira sólo, y únicamente, cuáles son los hechos. Esta es la cosa intelectual que debería decirles.

La corrupción sobrevive allí donde los hechos son ignorados o despreciados. Así, la mentira –la deliberada negación de la verdad de los hechos– y la ocultación de la verdad amenazan a la vida pública, que no puede vivir, salvo contradicción, sin la publicidad de los hechos. Contra esta amenaza, que lo es también a la justicia, la razón crítica de la ciudadanía exige, como una primera medida contra la corrupción, *transparencia* en toda acción administrativa y de gobierno.

VERDAD Y VERACIDAD EN LA ESFERA PÚBLICA

La regeneración que se reclama frente a la degeneración de la vida pública prácticamente empieza por esta demanda colectiva de verdad en la política, que implica también a la justicia. ¿Pero qué es la “verdad”? ¿Los hechos objetivos a los que nos referimos y que de modo transparente, para acabar con la corrupción y preservar la integridad en la vida pública, tantos exigimos hoy que lleguen a nuestro conocimiento?

Después de siglos de controversia sobre el concepto de verdad, y en una época, como la actual, en que se ha abandonado tal concepto, la verdad por lo menos de los hechos sigue teniendo una importancia vital. También en política y en los tribunales de justicia. De la respuesta a un “¿Es o no cierto que x...?” pueden depender vidas, libertades y derechos. De modo que la clásica definición de la verdad (*adequatio rei et intellectus*), como la “correspondencia” entre el entendimiento y la realidad, o su “interacción causal”, según Donald Davidson, parece ser el último hueso duro de roer de la filosofía del conocimiento. Algo es verdadero si y solo si se corresponde con un hecho, o si resulta, con Aristóteles, de “decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es” (*Metafísica*, 1011 b 26). Acertada o no esta teoría, su apuesta por poner al descubierto los hechos es irrenunciable en el ámbito de la práctica, desde la ética al derecho, todo un amplio arco de situaciones en que continuamos necesitando saber de modo patente sobre lo sucedido, sus causas y efectos, y sus protagonistas.

En la acción de la justicia y en la vida pública en general necesitamos por mucho tiempo más seguir oponiendo las propiedades de lo verdadero a las particularidades de lo falso: en los enunciados (verdaderos, en lugar de falsos); en los juicios (acertados, y no erróneos); y en relación a las cosas mismas (reales, no aparentes). Pero sobre todo en las creencias y las actitudes, que debieran ser sinceras, en lugar de engañosas. Es falso, por ejemplo, que haya una raza superior; o que la intención del tirano sea servir a sus víctimas. Decimos que es en las creencias y las actitudes donde más interesa a la justicia y a la vida pública salvaguardar los caracteres de lo verdadero de su confusión con los de lo falso, porque la verdad fáctica depende, a diferencia de la verdad lógica, de las condiciones de la *veracidad*, la disposición y el compromiso hacia lo verdadero, mediante las que creemos que algo, en efecto, lo es. Recordemos aquí a Erasmo y su célebre adagio: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Porque para afrontar la verdad de los hechos, o verdad fáctica, esa cláusula esencial para entender el mundo y para entendernos, se requiere adoptar simultáneamente dos modos de conducta personal: estar dispuesto a *ajustarse a la verdad* y comprometerse a *decir la verdad* que, aunque cosas parecidas, no son lo mismo. Lo explicamos.

Ajustarse a la verdad es un modo de *decir*. Es como nos comportamos por ejemplo al “decir según la verdad” o con el simple “decir verdad”. En cambio, *decir la verdad* es un modo de *hacer*. Así parece ser cuando “hacemos en verdad” o “decimos en verdad”. En el primer caso identificamos la verdad como *certeza* o *verosimilitud*, para lo cual la virtud requerida será la de la precisión, y el correspondiente “decir *según* la verdad” vendrá a ser como un arte. En el segundo caso la verdad se identifica como *veracidad*, siendo aquí la virtud exigida la sinceridad, y el característico “decir *en* verdad” consistirá prácticamente en un acto: aquel que empieza por la elección de una causa, la de la verdad.

Por otra parte, el primer modo referido, el de “ajustarse a la verdad”, nos sirve para poder saber si *algo* es o no “verdadero”, por oposición a falso o erróneo. Por ejemplo, al formular un enunciado o al considerar un hecho, donde lo que nos preocupa es que *se contenga verdad*. El segundo modo, el de “decir la verdad”, nos servirá, cosa muy diferente, para poder saber si *alguien* es o no “veraz”, en lugar de engañoso o mentiroso. Por ejemplo, al manifestar una creencia o una actitud, o también al formular un juicio o referir un conocimiento. Expresiones, ambas, en que lo importante es que *se muestre respeto a la verdad*. La veracidad, como refiere Bernard Williams en el citado *Verdad y veracidad* (cap.1), nos sirve además para poner en marcha “un proceso de crítica que debilita la convicción de que haya alguna verdad segura o expresable en su totalidad”. Lo cual es útil especialmente en la política, pero también para la justicia, como llamada al juicio ponderado. Por su parte, Hannah Arendt habló antes de la veracidad como un factor político de primer orden: “Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar; también él se compromete en los asuntos políticos, porque en el caso poco probable de que sobreviva, habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo” (*Entre pasado y futuro*, cap. VII). Obligado es por ello destacar la heroica tarea del periodismo comprometido con la justicia en los países donde es perseguida la libertad de expresión (véase Norbert Bilbeny, *Ética del periodismo*, III, 5).

En suma, parece más bien que la verdad fáctica o de los hechos, aquella que siempre reclamamos en la vida pública, se fundamenta en los dos modos descritos, el de lo “verdadero” y el de lo “veraz”, exigibles al mismo tiempo. Pero si hubiera que establecer alguna relación de precedencia, en la verdad de los hechos lo principal es estar *comprometido* con ella: querer decir en verdad, antes incluso que querer decir “según” la verdad. La actitud hacia la verdad es lo que más importa. Escribe Antonio Machado, en *Juan de Mairena*, que “La verdad es la verdad, la diga Agamenón o su porquero”. No obstante, para ello se necesita que uno y otro decidan decir la verdad. El compromiso con la verdad es lo que más cuenta en relación con ella. Hablamos antes de la “confianza” y de su valor como piedra de toque en el funcionamiento de la vida pública, pero también, por lo que acabamos de decir en torno a la veracidad, hay que referirse a la confianza como un sentimiento necesario para el compromiso con la verdad, algo no menos vital para la vida en común. Pues ante la idea y el empeño de la verdad hay quien confía y quien desconfía.

En política, como en la acción por la justicia, la verdad es la verdad de los hechos y esta verdad no es de un solo filo, ni menos un asunto neutral, aunque ser imparcial sea inherente a la justicia. La verdad, en la acción pública, no es la verdad semántica o lógica, ni la verdad transcendental o moral. Pero combina algo de unas y otras, es decir, de la verdad teórica y de la verdad práctica. En la esfera pública la verdad no es el relato llano de lo evidente, sino este doble compromiso con lo propio de la certidumbre del conocimiento teórico y lo propio de la del conocimiento moral. Así, de un lado es el compromiso con la *certeza* y de otro con la *veracidad*.

En cuanto a lo primero, viene a ser equivalente a ponerse al servicio de la objetividad: decir la verdad de los hechos requiere evitar al máximo la subjetividad y todo amago de prejuicio o voluntaria tergiversación. Que la objetividad no pueda ser a menudo completa es algo que no debe hacer renunciar a ella. Sería renunciar a la verdad misma, pues un interés por la objetividad ya presupone un interés por la verdad. A la postre, ese compromiso por la *certeza* no deja de ser un avance en el conocimiento. Si nos limitamos a escuchar el testimonio de las partes enfrentadas en un conflicto, como entre árabes y judíos en Oriente Medio, y no indagamos más allá, preguntándonos por la historia verídica y por la condición y las demandas presentes de cada parte, no tendremos un conocimiento objetivo de la situación y será más difícil gestionar el conflicto.

Por otro lado, la verdad exige un compromiso práctico con la *veracidad*. ¿De qué sirve, por ejemplo, la gratitud sin un práctico “mostrarse agradecido”? ¿O la justicia, sin la práctica disposición a ser justo? Del mismo modo: ¿de qué sirve la verdad, o el “decir *según la verdad*”, sin un “decir *en verdad*”, o lo que es lo mismo, sin la veracidad por nuestra parte? La veracidad no impide la ignorancia ni el error, pero sí la actitud contraria a la verdad. Es ésta la actitud que se refleja en conductas tales como la falsedad, el silenciamiento, el engaño, el autoengaño, la prevaricación o el falso testimonio. Ya Pascal escribía en sus *Pensamientos*: “La verdad está tan obnubilada en este tiempo, y la mentira está en él tan asentada, que a menos de amar la verdad, ya no es posible conocerla” (Fr. 864).

Hoy lo comprobamos sobre los hechos: cuando se calla la verdad, al final no se sabe ni siquiera donde está la verdad. No osamos buscarla, o lo peor, ya ni la reconocemos, y decimos que lo verdadero “nos parece mentira” (como reza el título de la novela de Daniel Sada, *Porque parece mentira, la verdad nunca se sabe*). Y como con la certeza, según acabamos de referir, el compromiso con la veracidad es también un paso hacia adelante; pero además de hacerlo en conocimiento, lo hacemos en liberación: por “amar la verdad”, según dice Pascal. El respeto a la verdad no se limita por tanto a “decir los hechos”, a su llana narración, sino que se pregunta por su cómo y su porqué, lo cual ya es la posibilidad de abrirse tanto a un encuadre más acertado como a interpretarlos, si cabe, de otro modo que el de su visión inicial. Así, pues, ante el trueque de la información por la desinformación, o de la verdad por la mentira, no haya quizás mejor remedio que mantener en alto el respeto por la verdad. La pseudo-información puede ganar batallas, pero la verdad sale vencedora en la guerra por el reconocimiento de los hechos.

A la demagogia y la autocracia no les interesa la verdad ni creen en ella. En la puerta de entrada de Auschwitz figura en letras forjadas: “El trabajo hace libre”. En ningún campo nazi de concentración o campo estalinista de trabajo se hubiera escrito en el portal: “La verdad hace libre”. La verdad es y sólo puede ser para la dictadura y el populismo una mentira dicha muchas veces. “*La mentira es la verdad*” es el lema del gran Ministerio de la Verdad, el “Miniver”, imaginado por George Orwell en su *1984*, él, luchador antifascista y escritor antiestalinista. Trotski, el decisivo camarada de Lenin, dijo: “La verdad es revolucionaria”. Pero irónicamente este revolucionario fue borrado de la historia por el régimen totalitario y nunca fue verdad que Trotski existiera.

EL DEBER DE DECIR LA VERDAD

Unos pueden desconfiar de la idea de verdad, por ejemplo, por la imprecisión o el error que tantas veces la perjudican o la impiden. Pero esta es, con razón, la desconfianza del escéptico ante las “verdades de razón” o, al contrario, las “verdades de fe”. “Verdad a este lado de los Pirineos, error más allá”, escribió también Pascal. Otros, en cambio, desconfiarán de la idea de verdad lisa y llanamente por el peligro que supone decir la verdad, y especialmente ante las “verdades de hecho”. En el acervo popular consta que decir la verdad hace perder las amistades, a lo que habría que añadir que hace perder el empleo, la buena imagen y, en política, muchos votos.

A todos ellos recuerda Bertolt Brecht, en sus *Cinco dificultades para escribir la verdad*, que ante la verdad se hace necesario ante todo el “coraje” de decirla, lo cual pasa por delante de la “inteligencia” requerida para descubrirla; lo mismo que tener en cuenta “en manos de quién” la verdad será más eficaz es algo que para Brecht –que por aquella época nazi tuvo que publicar de modo clandestino su texto– pasa por delante de la “astucia para propagarla” al resto de individuos.

Por otra parte, están quienes sí tienen confianza en la idea de verdad. Por cierto, en inglés la palabra “*truth*” significa, además de verdad, “confianza”, y confiabilidad es “*truthworthiness*”. Se confía, en todo caso, en la idea de verdad, por oposición en primer lugar a la falsedad, pero también porque no podemos representarnos la verdad (*aletheia*) sino como lo opuesto a la falsedad (*pseudós*), y porque en la vida tenemos necesidad de certidumbre frente a la incertidumbre. Luego confiar en la idea de verdad viene a ser como una forma de actuar, o por lo menos de creer. La verdad es lo que encontramos en aquel enunciado, conocimiento o creencia al que damos un valor especial y una significación o relieve personal.

La verdad es un valor esencial para la política, pero no suele ser respetado por la política. Es tradicional y arraigada la institución del secreto de Estado, los *arcani imperii* de los antiguos, y la costumbre misma del secretismo, todo ello en compacto círculo vicioso con la inefable “razón de Estado”, el último resto de autocracia en la democracia. El sigilo y la simulación –el “Arte de mentir”, y podríamos acudir también al ensayo de Schopenhauer con este título– son tenidos además como rasgos de la política exterior y de los buenos oficios diplomáticos. El político debe decir la verdad, apunta Maquiavelo en *El príncipe*; pero como los hombres son malos y también le engañan a él, puede, para su interés, y como una señal de

prudencia, faltar a las promesas y engañar: *essere gran simulatore e dissimulatore*, las mismas palabras con las que Salustio describió a Catilina, y, además, por ser como es la naturaleza humana, el príncipe *troverrà sempre chi si lascerà ingannare* (cap. XVIII).

La pregunta radical es entonces si la mentira y la ocultación son “inherentes” a la política. Realistas y pesimistas dicen que sí. De hecho, siempre se atrapa a políticos y cargos públicos mintiendo. Saben, no obstante, disimular su impostura, pero al final ésta no pasa por desapercibida y mentir les cobra factura. El político no sólo no debe mentir, sino que ha de decir la verdad. No ocultar. Es por una cuestión ante todo de principio: en democracia, y por ética, mentir está mal. Pero también por las consecuencias que se siguen de mentir: se pierde la credibilidad, y por lo tanto la confianza en el cargo público que oculta la verdad. No le volveremos a creer cuando afirme o niegue algo en adelante. Aunque conserve el poder, no tendrá autoridad. Recuérdese que el presidente norteamericano Richard Nixon tuvo que dimitir en 1974 por haber mentido, al igual que Bill Clinton lo hubiera hecho en 1998 si no le hubiera salvado *in extremis* el Senado (1999). Y mentir está mal por una razón añadida de tipo más personal: mentir siempre es una muestra de debilidad, la de quien no tiene la integridad personal –ni la capacidad, se añadiría– para mostrarse tal cual hace o siquiera para explicar y excusar ese comportamiento que, en su debilidad, le resulta más fácil ocultar. Quién miente es porque tiene un gran enemigo: él mismo.

En los países con rodaje democrático y de tradición protestante el hecho de mentir o el de ocultar es motivo de censura moral y particularmente una causa de dimisión si lo ha cometido un cargo público. En otros se soporta la corrupción y hasta se vota a los corruptos, gobernando partidos corruptos. Pero no se soporta a los embusteros. La corrupción hace cómplices y beneficiarios a unos, y ciudadanos indignados al resto. Pero la mentira nos haría a todos idiotas; súbditos, definitivamente. Parece como si los embusteros se rieran en la cara del ciudadano y esa burla es algo que irrita más que la estafa. En estos contextos es corriente decir que la mentira es inherente a la política. Pero hay que contraponer a ello que lo empíricamente apropiado es decir que la mentira es frecuente o poco infrecuente; no se puede decir, ni se debiera decir, en congruencia con lo esperado de la política, que la mentira es algo connatural a ella. La democracia, al menos, depende de la verdad y de mostrar una actitud veraz.

Y si la piedra de toque del régimen democrático es la independencia e imparcialidad del poder judicial, la justicia depende aún más de la verdad. En política parece razonable objetar el dicho *Fiat iustitia et pereat mundus*, pero en derecho no debiera serlo objetar el de *Fiat veritas et pereat mundus*, pues el falso testimonio y el encubrimiento impiden de raíz la acción de la justicia. Hannah Arendt comenta en este sentido la “naturaleza antipolítica” de la verdad (en el mencionado *Entre pasado y futuro*, cap. VII). La víctima desea ante todo que se sepa que lo es, se conozca lo que ha sucedido y se diga quién es el victimario. La justicia es o debe ser consoladora, lo que empieza por ser, y a veces se tiene suficiente con ello, un *acto de comunicación* en el que triunfe la verdad –“que se sepa todo”– sobre la ocultación, que es lo peor –que se oculte todo– que puede acompañar a la impunidad

para hacerla aún más lacerante. La víctima no espera tanto la descarga punitiva sobre el criminal como la descarga pública de información veraz, ya no más incierta, en torno al crimen de aquél (véase nuestro libro N. Bilbeny, *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*, IX, 3).

Recordemos el caso de la acusación internacional contra el dictador chileno Pinochet por sus crímenes. No valieron las verdades oportunas ni la ocultación de datos a cargo de sus defensores. No resistieron mucho tiempo. El lema de los familiares de desaparecidos durante su mandato, a partir de 1973, fue “Justicia y verdad”, y ésta salió vencedora. Como va siendo así, desde 1977, en la lucha de las Madres de la Plaza de Mayo, en Buenos Aires, y del premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel, por recuperar, bajo la consigna “Memoria, Verdad y Justicia”, las víctimas del dictador argentino Videla. La verdad de los hechos suele acabar saliendo a la superficie. En vano resulta hipotecar el nombre de una persona, un colectivo o un país por algo que no tardará mucho tiempo en salir a la luz. Nos viene por ello a la memoria la obra de Leon Tolstoi *La muerte de Ivan Illich*, en que el personaje es un aparente triunfador que oculta sin embargo a un cadáver viviente. Pues lo mismo hace el personaje de la vida pública que miente u oculta la verdad. Puede que sea un manager activo y poderoso, pero es, para la verdad, otro muerto viviente, y un intruso que profana el templo del interés público.

En, y para la democracia, se requieren al menos cuatro virtudes o cualidades personales para enfrentarse con la verdad y proclamarla: el propósito de buscarla, el talento para narrarla, el valor de publicarla y la justicia de ponerla al servicio del interés público y no de un interés particular. En la autocracia, en cambio, como en la guerra, la primera víctima es la verdad. El déspota, el golpista, temen la verdad. Parece que en el mundo actual, el del orden global capitalista y el desorden local populista (hablar al pueblo sin escuchar el pueblo), la desinformación va a la zaga de la información, y que la difusión organizada de datos falsos posee tantos medios como la entrega de datos ciertos. Ambas cosas van a cargo de profesionales del sabotaje informático o de aburridos usuarios con ganas de divertirse. Pero sobre todo las protagonizan los propios estados y sus agencias de información y contra-información, ocupadas en objetivos tales como el seguimiento de ciudadanos, la propaganda y el espionaje, con fines desde comerciales hasta militares, pasando por los electorales, en una difusa pero real atmósfera de ciber-Guerra Fría.

En la punta de este iceberg se encuentra por ejemplo la campaña por la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea o el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos, gracias también a la alternante construcción y destrucción de información con las armas de la tercera y cuarta revolución industrial: la informática y la robótica. Así, la certeza y la falsedad, la verdad y la mentira, vuelven a ser asunto de interés general tras décadas de postmodernidad relativista y el actual enmarañamiento digital. Si bien lo que parece ganar en esta liza, aupada sobre los nuevos medios, es la llamada “post-verdad”, o mejor llamarla “post-mentira” –pues es secuela de la mentira, no de la verdad–, aunando desinformación y emotividad, todo sea para obtener el voto o el consumo de la gente.

En la democracia cuenta la verdad, porque la democracia es un régimen de opinión inseparable de los hechos. No se puede opinar sobre lo que no se sabe si es

cierto o no. La verdad, en política, son los hechos, y qué otra cosa podría ser sino los hechos. Pues no hay “verdades políticas”. ¿Es o no verdad que Alemania invadió Polonia, no al revés, o que los aliados, con sus bombardeos, masacraron Dresden, no los propios alemanes? ¿Es o no verdad que fue Stalin quien ordenó matar a Trotsky, no la CIA? Lo demás es opinión, y las opiniones son libres. Pero en política las opiniones no pueden estar separadas de los hechos. No basta con fabricar un “relato”, fijar bien un “marco” o acertar en el esperado “impacto” del discurso político, como en tiempos de “post-verdad”, en que se transforman los hechos en emociones. Lo más desafortunado para una democracia, al menos, es cuando se produce aquella especie de “conjunción astral” en que unos mienten, o bien ocultan, y que el resto, a causa de esta falta de información veraz, opinen sin fundamento o no osen opinar, sino que callen lo que piensan. Este es el peligro de desconocer la verdad: no poder o no atreverse a opinar. La ciudadanía tiene derecho a la verdad, a conocer los hechos, porque sin ello no hay opinión que valga, ni hay voto.

Un representante o un servidor público sólo deben callar por un justificado interés público, por ejemplo, cuando la seguridad o las vidas de su país o de terceros están en juego –póngase que por una amenaza terrorista–, y aun así siempre que la “materia reservada” o “clasificada” sea posible de ser conocida por otros representantes de la ciudadanía, o, después, por la totalidad de ella. No como hizo el departamento de defensa de los Estados Unidos bajo la presidencia de Lyndon B. Johnson, tratando de blindar absurdamente lo que sucedió en Vietnam entre 1945 y 1967, finalmente filtrado por un funcionario de forma clandestina a la prensa como “Papeles del Pentágono” (*The New York Times*, inicialmente en 1971).

Un político, una política, tienen que ser, ante estas situaciones, amos de sus silencios, y no sólo de sus palabras. Y si no sabe callar, convendríamos que este individuo no es bueno para lo que se le ha encomendado y debería dejar el cargo. Lo mismo que si no quiere, o no sabe decir la verdad.

EL DERECHO A LA CONFIDENCIALIDAD

La excepción a decir la verdad en la esfera pública debe ser, ya se dijo antes, por una causa justificada, ajustándose al ordenamiento legal y, precisamente en un régimen democrático, siendo además susceptible de ser controlada por el poder parlamentario y ser en el futuro públicamente accesible.

La cuestión que se plantea entonces es la del manejo de la información confidencial, especialmente cuando involucra la vida, dignidad y derechos de personas individuales. El principio democrático de transparencia de la gestión pública exige que toda información derivada de ésta pueda ser de dominio público y que la excepción a la norma que lo protege esté también regulada por una norma, la de los supuestos y límites de la información confidencial.

En lo que resta de nuestra exposición vamos a tratar, pues, del derecho a la verdad, como derecho a la información, y seguidamente del derecho a la confidencialidad, es decir, a la información o verdad bajo reserva y con carácter secreto. De entrada, es obvio que entre ambos derechos existe la tensión propia producida

entre dos reclamos antagónicos. Pues en un extremo situamos el derecho a saber (*right to know*) y la disposición a revelar (*reveal*) a quien quiere saber –en política es la rendición de cuentas o *accountability*–, y en el otro extremo el derecho a no divulgar (*right to protect*) y la disposición a ocultar (*conceal*), incluso frente a quien quiere saber, declarando el *top secret* o la “información clasificada” al respecto. Por lo pronto esta es una tensión entre la cultura política de la democracia y la de la autocracia, o en otros términos entre el ideal de transparencia y el interés por la opacidad.

El *derecho a la información*, por una parte, remite al principio ético-político de publicidad, cuya idea básica es la exposición pública de los hechos y de los datos de la política y de la esfera pública en general, incluida la administración de la justicia. Esta idea de “luz pública” es consustancial a la cultura política democrática. En la autocracia, en cambio, lo público se hace privado (privacidad del poder) y los asuntos privados se ventilan como públicos (obscenidad del poder). En principio, en la política y vida pública democráticas no cabe la información confidencial, a diferencia de lo que sí puede mantenerse en áreas profesionales determinadas como la medicina, el sacerdocio, el periodismo y el propio derecho, o en relaciones sociales tales como la comunicación personal, las relaciones laborales o el secreto industrial.

En todos estos y otros campos hay alguien –pacientes, usuarios, clientes, consumidores, empleados– que suministra una información y solicita o da por supuesto que será secreta. Pero en la política eso es excepcional. Lo vemos claro a propósito, por ejemplo, de la acción policial, los servicios de inteligencia y el ejército, ante determinadas situaciones; pero no tan claro en la legislación, el gobierno y la judicatura. En política, lo normal y esperado es el derecho a saber (de las “cosas de la plaza”, según Maquiavelo), y lo excepcional es el derecho a proteger ciertos datos, el secreto administrativo o de Estado (sobre las “cosas de palacio”, según el mismo). Lo primero no lo hemos de justificar; esto último, sí. En democracia, pues, no hay que especificar a qué clase de información se tiene derecho. Lo que hay que precisar son las excepciones de este derecho.

Al mismo tiempo, el derecho a la información se acompaña, como casi todo derecho, de un deber: el *deber* de informar, dando publicidad a los hechos y los datos de la política y de la vida pública. Ambos, el derecho y el deber de informar, son considerados de interés público. Ahora bien, el deber de informar es un deber prioritario y preferente (un deber *prima facie*), pero no es un deber absoluto: no estamos incondicionalmente obligados a él. La razón es porque también, a veces, está justificado el secreto, incluso en una democracia. Hablamos, entonces, del *derecho a la confidencialidad*.

Se trata éste de un derecho que remite al principio ético-político de privacidad, cuya idea es la no accesibilidad ni la divulgación de ciertos hechos y datos, tanto concernientes a la sociedad como a los individuos. Lo cual no debería de extrañar, porque, en primer lugar, lo privado está a veces justificado en la esfera pública. Y porque si todo fuese público en ella desaparecería lo privado, del mismo modo que si todo fuese privado no tendría sentido hablar de lo público. En cualquier caso, el derecho a la confidencialidad estaría justificado al menos por las tres siguientes razones. 1) Tal derecho es un medio para proteger a la persona, tanto en su auto-

nomía e intimidad, como en su voluntad de que se la deje actuar por ella misma. Para uno y otro aspecto recordemos el artículo 12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, así como el 18.1 de la Constitución Española, por el cual “se garantiza el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar, y a la propia imagen”. La confidencialidad se usa, pues, como una versión del derecho al trato con dignidad, para condenar actos como la difamación, las represalias o las vejaciones.

2) El derecho a la confidencialidad es también un medio para proteger las relaciones de confianza entre las personas o entre éstas y las instituciones de interés público, para evitar, por ejemplo, abusos y fraudes, conflictos y rupturas entre familiares o socios, o la paralización de servicios y actividades vitales para la sociedad. En este caso, lo que está en juego es el derecho a mantener las relaciones de convivencia y de utilidad social, como bienes en sí mismas. Y 3) el derecho a la confidencialidad es asimismo un medio para proteger la seguridad del Estado, como una materia principal de interés público o interés nacional, al objeto de evitar, entre muy variadas situaciones, daños a personas, ataques extranjeros, atentados terroristas o la proliferación de graves delitos. Por todas estas razones, al menos, el derecho al secreto puede ser en determinados casos, siempre justificables, tan de interés público como el mencionado derecho a la información. Esta es esencial, pero la confidencialidad puede serlo también. Por eso los límites a la información deben ser jurisdiccionales, tener un reconocimiento legal, darse como prerrogativa gubernamental, parlamentaria o judicial, y ser un asunto dirimible, en último término, por los tribunales de justicia.

Pero, al mismo tiempo, el derecho a la confidencialidad se acompaña del *deber* de confidencialidad: el deber de guardar secreto. En otras palabras: el deber de abstenerse, bajo promesa, y como deber profesional, de divulgar datos o hechos privados que afecten a personas o instituciones, públicas o privadas, por considerarse ello una protección de interés público. Con el deber de confidencialidad nos obligamos ante tres clases de sujetos: las personas individuales, con el deber de respeto a su autonomía e individualidad; las relaciones interpersonales, y entre instituciones y personas, con la obligación de respetar los lazos de confianza existentes o necesarios de darse; y la colectividad, con el deber de respetar la seguridad del Estado como respeto al interés público.

Por tal “seguridad” no nos referimos, por tanto, a la del Estado en su mera existencia e integridad, ni a ninguna indeterminada “razón de Estado”. En una democracia los hechos tienen todo el valor testifical que hemos de concederles, pero no un valor normativo por sí mismos. Aunque cuenten los hechos, la norma ha de prevalecer sobre ellos, a diferencia de la autocracia, que es su apéndice. La confidencialidad sólo puede ser puesta a favor de la seguridad del Estado cuando de ello dependa la seguridad de la vida y los derechos de los ciudadanos. La justificación radica, así, en el interés público de la medida.

¿Por qué, en suma, una comunidad política y la justicia en ella deben apoyar el derecho y el deber de la confidencialidad de ciertos hechos y datos? Ya hemos esbozado una respuesta aportando nuestras razones: hemos apelado a la dignidad, a la confianza y al interés colectivo. Pero como forma de completarlas acudamos a

otros argumentos de la filosofía social y política al respecto, con sus varias posibilidades de justificación del secreto. En este sentido, nos hallamos en condiciones de decir que la confidencialidad debida se apoya al menos en dos grupos de razones. Hablamos en primer lugar de las razones consecuencialistas, esgrimidas por ejemplo por el pragmatismo y el utilitarismo: divulgar o no la información dependerá de si los beneficios de una u otra opción superan a sus desventajas. Se apela así al *harm principle*: no puede ser bueno un acto que cause más daño que satisfacción.

Por otra parte, pueden ser aducidas las razones deontológicas o morales, porque se apele a cierta idea del deber o del bien mismo, o ambas cosas. No podría ser bueno un acto que se opusiera a la norma moral, por ejemplo, que ignorase el valor de la privacidad, de la integridad personal, o del bien común. En este último sentido, el de los argumentos deontológicos, no el de los consecuencialistas, el derecho o el deber de guardar un secreto podría incluir principios tales como cumplir las promesas o actuar con sabia prudencia, también de orden moral. En su obra *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation* (cap. II), la filósofa Sissela Bok propone cuatro premisas para mantener la confidencialidad: hacerlo desde nuestra autonomía; por respeto a alguna tradición o convención; por tener que cumplir la promesa de silencio; o por salvar el principio de confianza.

Ahora bien, del mismo modo que el deber de hacer público no es absoluto, lo mismo hay que decir, con más razón aun, del deber de guardar el secreto. De modo que este deber, el de confidencialidad, es un deber tan sólo *prima facie*, o válido sólo de entrada, pues se trata, como ya se ha dicho, de asegurar con él el *derecho* a la confidencialidad, claramente de interés público. No es por lo tanto un deber que indique obligación incondicional, pues tampoco faltarán razonables excepciones a un deber de guardar el secreto. En democracia no hay nada "absoluto"; hay que evitar en ella el abuso de la publicidad, pero también el de la confidencialidad.

Ésta ya es de por sí relativa, sobre todo en los ámbitos profesionales. Puesto que, de un lado, no se puede garantizar materialmente la confidencialidad, por ejemplo, de datos laborales, médicos o periodísticos, y nos daremos por satisfechos si por lo menos se ha hecho un uso reservado de ellos. Y, de otro lado, habrá ocasiones en que por un interés superior tengan que ser puestos al descubierto los datos ocultos hasta entonces. Algo similar sucede con el *top secret* político: ni material ni moralmente puede quedar blindado.

EL DERECHO A LEVANTAR LA CONFIDENCIALIDAD

Existen por lo tanto unos límites de la confidencialidad, al igual que los hay respecto de la publicidad. La confidencialidad, el secreto, están limitados cuando afecta, al menos, a la dignidad personal, se vulneran las relaciones de confianza o peligran el interés público. Cuando estos valores son puestos en riesgo, y sólo entonces, podremos esgrimir el *derecho a levantar la confidencialidad* de la información y asistirnos del derecho a la revelación (*disclosure*) de hechos y datos, un gesto más firme y explícito que el de la simple "exposición" de información. De lo que se trata es que el hecho de proteger el secreto no sea peor que el de desvelarlo.

Por lo cual, ante el derecho a revelar, debieran existir ciertas garantías como existen también para mantener la confidencialidad. Pensamos básicamente en las provenientes de la ley y su aplicación por el gobierno y los tribunales de justicia. Especialmente en una democracia son estos los mecanismos que disponen y deben asegurar el levantamiento de la confidencialidad y que la información deje de guardarse en secreto. Sin embargo, y bajo el principio ético de dar publicidad a lo público, a veces estaría justificado romper la confidencialidad, aun yendo en contra de lo dispuesto por tales mecanismos, cuando el daño del secreto es grande y probable para el interés de la mayoría y se han agotado todos los canales legales que creemos que deberían haberlo evitado. El deber de callar ha de tener un límite, el que fija una responsabilidad comprobadamente mayor que la que impuso dicho deber.

Un Estado democrático tendría que ser el primero interesado en sacar a la luz sus propios abusos en relación con el derecho y el deber de mantener ciertos hechos y datos en secreto. Cuando no lo hace, por ejemplo para ocultar sus episodios de fraude político, guerra sucia, crímenes o corrupción, se comporta como otro cualquier Estado autocrático, y la historia lo enterrará en las mismas fosas del olvido que él mismo cavó para sus víctimas.

En conclusión, la información y la transparencia, con sus respectivos derechos y deberes, son factores clave para la regeneración y recuperación de la confianza ciudadana en aquellas sociedades e instituciones afectadas por la corrupción y el apoyo de ésta en la ocultación y la mentira. El compromiso con la verdad es, pues, una tarea clave de la acción de la justicia en estas sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas-Dolz, F.: *Retórica y democracia* (València: Alfons el Magnànim, 2012).
- Arendt, H.: *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona: Península, 1996).
- *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós, 1997).
- Bilbeny, N.: *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia* (Madrid: Tecnos, 2015).
- *Ética del periodismo* (Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 2012).
- Bok, S.: *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation* (Nueva York: Vintage, 1989).
- *Lying. Moral Choice in Public and Private Life* (Nueva York: Vintage, 1999).
- Brecht, B.: *Las cinco dificultades para decir la verdad*, en *Mientras tanto*, nº 77, 2000.
- Catalán, M.: *Ética de la verdad y de la mentira* (Madrid: Verbum, 2015).
- Machado, A.: *Juan de Mairena*, en *Prosas completas* (Madrid: Espasa Calpe, 1989).
- Maquiavelo, N.: *Il Principe* (Milán: Feltrinelli, 2011).

Sterba, J.P.: *Justice for Here and Now* (Londres: Cambridge U.P., 1998).

Williams, B.: *Verdad y veracidad* (Barcelona: Tusquets, 2006).

LA GUERRA CULTURAL EN CONTRA DE LA NORMALIZACIÓN DE LA EXTREMA DERECHA Y LA TEORÍA CRÍTICA

Oliver Kozlarek

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
okozlarek@yahoo.com

Resumen:

Los temas que definían las agendas de investigación de la primera generación de teóricos críticos que trataron de entender las amenazas de la extrema derecha han sido desplazadas. A partir de esta proposición, el autor afirma que es posible que las expresiones actuales de la Teoría crítica ya no posean las herramientas necesarias para referirse a algunas de las amenazas que representan el fortalecimiento de las derechas en las sociedades actuales; más todavía, que es posible que el silencio sobre estos fenómenos por parte de la Teoría crítica haya ayudado a que nos encontremos en una situación en la cual la presencia de posiciones de la extrema derecha se normaliza cada vez más. ¿Puede la Teoría crítica, todavía, proporcionar un arsenal a la actual guerra cultural?

Palabras clave:

Teoría crítica, Extrema derecha, Normalización de la extrema derecha, Guerra cultural.

Abstract:

The issues that defined the research agendas of the first generation of critical theorists who tried to understand the threats of the extreme right have been displaced. From this proposition, the author affirms that it is possible that the current expressions of Critical Theory have no longer the necessary tools to refer to some of the threats that represent the strengthening of rights in the present societies; moreover, that it is possible that the silence on these phenomena by the Critical Theory has helped to find ourselves in a situation in which the presence of positions of the extreme right is normalized more and more. Can Critical Theory still provide an arsenal to the current cultural war?

Keywords:

Critical Theory, Extreme Right, Normalization of the Extreme Right, Cultural War.

Recibido: 30/03/2017

Aceptado: 30/03/2017

Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias.

Adorno (2004: 107)

Puede ser que, ante el fortalecimiento de posiciones de la derecha, el pensamiento de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm y otros integrantes de lo que se llama la “primera generación de la Escuela de Frankfurt” sea hoy día más actual que hace unos 40 o 50 años. Cuando Jürgen Habermas desde los años 1960 asumió la tarea de “actualizar” el legado de estos pensadores y ajustarlo a condiciones políticas y sociales que se representaron cada vez más evidentemente en un modelo que apostaba a la redistribución y la posibilidad de alcanzar niveles muy altos de justicia social y bienestar para muchos, la amenaza del extremismo político parecía cada vez más remota. Había y hay discusiones sobre los avances políticos, si la Alemania Occidental después de 1945 realmente procuraba convertirse en una sociedad nueva, comprometida con los valores de la libertad, la democracia, etc., o si los años 1950 representaban más bien un tiempo de restauración (Albrecht 1999, et al.).

Con Habermas, la Teoría crítica empezaba a mostrar grados de confianza cada vez más elevados respecto al modelo político, social y económico de la Alemania Occidental y sociedades parecidas. De esta manera cambió sobre todo la “actitud” de la crítica. Como bien se sabe, Habermas se distanció de la “crítica radical” –que él todavía encontraba en Adorno– y se empezó a dedicar de manera cada vez más decidida a definir las bases normativas de las sociedades de la “modernidad tardía” que todavía se sentían comprometidas, de alguna u otra manera, con la Ilustración (*Aufklärung*).

No quiero discutir aquí si estas transformaciones hayan sido pertinentes o no, pero creo que no cabe la más mínima duda de que temas que definían las agendas de investigación de la primera generación de teóricos críticos que trataron de entender las amenazas de la extrema derecha empezaron a ser desplazadas por otros temas. Dicho de otra manera, es posible que las expresiones actuales de la Teoría crítica ya no posean las herramientas necesarias para referirse a algunas de las amenazas que representan el fortalecimiento de las derechas en las sociedades actuales. Es más, es posible que el silencio sobre estos fenómenos por parte de la Teoría crítica haya ayudado a que nos encontremos hoy día en una situación en la cual la presencia de posiciones de la extrema derecha se normaliza cada vez más.

En una primera parte de este artículo trataré de explicar lo que entiendo por “normalización de posiciones de la extrema derecha”. En las secciones 2 y 3 explicaré por qué pienso que no podemos limitar los problemas actuales a problemas que pudieran resolverse solamente con un entendimiento político o económico. Apo-

yándome en algunas discusiones actuales trataré de definir estos problemas más bien como problemas culturales y en la última sección preguntaré si la Teoría crítica puede proporcionar todavía un arsenal importante en la actual guerra cultural.

LA NORMALIZACIÓN DE LA EXTREMA DERECHA

Uno de los peligros más acuciantes en las sociedades actuales es la reestructuración de la extrema derecha, tanto en Europa como en EE.UU. Aparte de una rearticulación de estrategias y contenidos de grupos y movimientos ya existentes, se puede observar el surgimiento de grupos nuevos (véase: Fielitz/Laloire 2017).

Pero en este artículo no solamente interesan las movidas en el interior del campo de la extrema derecha, sino antes que nada un hecho aún más preocupante, a saber: el hecho de que la distancia entre las posiciones de la extrema derecha, por una parte, y, por otra, una derecha política “oficial” –que ha podido apoderarse de las instituciones políticas ya en muchos países– se reduce cada vez más. Es posible que el así llamado “fenómeno Trump” represente en este sentido solamente uno de los ejemplos más visibles.

Me parece que cualquiera que fuera la estrategia para lidiar con este tema no debería cometer el error de identificarlo como un problema singular que solamente se explique a través de la personalidad excéntrica y supuestamente no convencional del nuevo presidente estadounidense. Parto, entonces, aquí de las siguientes tesis: 1. que el así llamado el “fenómeno Trump” en EE.UU. así como el éxito de otros actores políticos de la derecha en muchos países europeos está relacionado con la existencia de una amplia y bien establecida red de grupos y organizaciones de los grupos de la *extrema* derecha. 2. Que las bases de una “cultura de la derecha” se arraigan, en última instancia, en la *extrema* derecha y que los discursos de la derecha “oficial” y de los partidos conservadores se nutren cada vez más de ideas que provienen de esta cultura.

Cuando aquí hablo de la “extrema” derecha me refiero a grupos y organizaciones que se basan en una ideología reaccionaria, antidemocrática y que no rechazan la posibilidad de hacer uso de la violencia en contra de individuos o grupos de personas que ellos identifican como sus “enemigos”. Cabe insistir con toda claridad en los siguientes puntos:

1. Estos grupos y organizaciones no son marginales. Ellos cuentan –no en última instancia gracias a las nuevas posibilidades de comunicación electrónica– con redes de comunicación bien establecidos y con plataformas de representaciones claramente identificables (véase: Fielitz/Laloire 2017: 16).

2. Estos grupos y organizaciones no son ideológicamente aislados. Al contrario: como ya hemos visto, una de las tesis centrales de este trabajo es precisamente que estos grupos encuentran resonancia en amplios sectores de muchas sociedades actuales, pero también en las estructuras políticas establecidas; por ejemplo, en los partidos de la derecha populista e incluso en partidos conservadores de algunos países.

3. Finalmente: a pesar de las tendencias de normalización de las ideologías y prácticas de los grupos de la extrema derecha, ellos constituyen una amenaza de primer orden a la seguridad de muchas sociedades y no solamente en un sentido ideológico. Es un hecho –minimizado una y otra vez en los discursos públicos–, que el *terrorismo* de la derecha representa en muchos países una amenaza más seria que el terrorismo por parte de grupos de la izquierda e incluso del fundamentalismo islámico. Esto es así, por ejemplo, en EE.UU. Ya a principios de 2016 la revista norteamericana *Newsweek* publicó un artículo revelador: desde el 11 de septiembre de 2001 hasta esta fecha “de acuerdo a *New America* –un *think tank* de Washington– islamistas ejecutaron nueve ataques, matando a 45 personas mientras extremistas de la derecha atacaron 18 veces, dejando 48 personas sin vida”¹ (Eichenwald 2016).

El hecho que la nueva administración en EE.UU. no advierte sobre este tipo de situaciones revela una suerte de *complicidad* no solamente con la extrema derecha sino incluso con el terrorismo de la derecha. Esto no significa necesariamente que los actores políticos oficiales estuvieran militando en grupos de la extrema derecha, pero sí que comparten las mismas ideas.²

Estas tendencias no son exclusivas de EE.UU. Un grupo de investigadores alemanes concluyeron sus estudios de la siguiente manera: “un discurso xenofóbico especialmente en contra de migrantes y refugiados se ha expandido [...] desdibujando las líneas divisorias entre la agitación de la extrema derecha y la política del *mainstream*. De la misma manera, actores de la extrema derecha se han hecho cada vez más influyentes en diferentes niveles” (véase: Fielitz/Laloire 2017: 13).

Parece que la demagogia en contra de los migrantes y refugiados representa una especie de tópico transversal que une a un frente de derecha muy amplio; desde los grupos de la extrema derecha hasta diversos partidos conservadores. Pero el surgimiento de nuevos grupos y organizaciones, así como la reorientación y el replanteamiento de sus estrategias y de sus agendas, han conducido a un grado muy alto de sofisticación y flexibilidad temática que define sus discursos. Esto ha producido la existencia de discursos muy complejos que lejos de repetir una y otra vez los mismos estereotipos muestran la capacidad de conectar con los problemas, las inquietudes y sobre todo de los *miedos* de estratos cada vez más amplios de las sociedades actuales. “Lejos de concentrarse en el tema de la migración, la atracción multifocal para los votantes es cultivada y mantenida flexible para permitir entrar en o apropiarse de otros discursos del *mainstream*”. (*Ibid.* 16).

¹ Cabe mencionar que estos datos son de antes del 16 de julio de 2016, es decir: del ataque a un centro nocturno en Orlanda que mató a 49 personas. Sin embargo, aquí no se trata de contar víctimas. Creo que los datos no dejan ninguna duda de que el terrorismo de la derecha en efecto representa un problema muy serio del cual el nuevo presidente de EE.UU. no habla.

² La evidencia se encuentra muy claramente del lado de los grupos de la extrema derecha: el Ku Klux Klan apoyó explícitamente la candidatura a la presidencia de Donald Trump no dejando ninguna duda sobre su simpatía con el programa del actual presidente de EE.UU. (The Washington Post, 2 de nov. 2016).

Pero a pesar de la complejidad creciente de los discursos de la derecha, estos se articulan casi siempre alrededor de algunos ejes temáticos centrales. Estos ejes se mantienen más o menos estables. De hecho, han sido relativamente poco modificados a través de las décadas; por ello, puede decirse que estudios clásicos como los realizados por los miembros de la así llamada “Escuela de Frankfurt” en los años 1930 y 1940 parecen ser todavía muy actuales. Ya Theodor W. Adorno encontraba uno de los elementos esenciales de las bases estructurales de las argumentaciones de la derecha en lo que él llamó el “complejo de usurpación”, es decir: el supuesto de que las sociedades se encuentran amenazadas por grupos de personas que vienen de fuera y cuya agenda socava e incluso se opone a los intereses “auténticos” de estas sociedades. Claro está que en los años 1930 y 1940 han sido sobre todo los judíos a los que se les había impuesto el estigma de representar a “agentes externos” con la misión de destruir a las sociedades. Pero el antisemitismo es solamente una de las formas de concreción del “complejo de la usurpación”.

Hoy día los grupos sobre los que se descargan las acusaciones de ser “agentes externos” pueden ser otros, pero las estructuras argumentativas que se basan en el “complejo de usurpación” quedan intactas: miembros de ciertas comunidades religiosas –predominantemente del islam–, refugiados, o miembros de ciertas etnias, clases o razas. Un ejemplo que no solamente muestra la creatividad de los que producen estos discursos, sino también lo eficiente que pueden ser, es la campaña de desacreditar al expresidente de EE.UU., Barack Obama, al cuestionar su nacionalidad estadounidense³ (Abromeit 2016: 10). Cabe recordar que este argumento no solamente ha sido promovido en la más reciente campaña electoral por parte del candidato del partido de los Republicanos, sino también por el así llamado *Tea-Party*. Lo que este hecho reciente manifiesta de manera escalofriante es cómo a través de los ejes discursivos transversales de la derecha partidos conservadores y grupos de la extrema derecha están perfectamente sintonizados.

El éxito que este tipo de discursos tiene actualmente no se explica si no se trata de entender su arraigo cultural. Son precisamente los diversos grupos de la extrema derecha los que mantuvieron esta cultura con vida a través de las décadas. Pero, revisando la historia de los EE.UU., no es difícil confirmar la existencia de una “élite de poder” (Wright Mills 1953) imperialista y bélica que procuraba a través de los diferentes gobiernos consolidar sus privilegios. Más recientemente escribió David Harvey: “En los EE.UU. un grupo afluente de individuos y líderes corporativos quienes estaban visceralmente en contra de cualquier forma de intervención estatal y de regulaciones e incluso en contra del internacionalismo procuraron una oposición organizada en contra de lo que ellos vieron como un *consensus* emergente a favor de una economía mixta” (Harvey 2005: 22). Pero ¿cómo se puede explicar que las ideas de la derecha encuentren en la actualidad tanto apoyo?

Claro está que esta pregunta no se puede contestar sin tomar en cuenta las políticas neoliberales que se impusieron desde los años 1980 y que lograron su propósito, a saber: fortalecer los privilegios de las élites a costa de la vasta mayoría de la población humana (Abromeit 2016; Harvey 2005). A partir de 1989 el neoliberalismo alcanza

³ Me refiero aquí al así llamado *birther-movement*.

casi todos los rincones del mundo y sus consecuencias se hicieron notar ya en los años 1990.

Después de más de 25 años el espíritu de la resistencia está roto. Mas no hay que olvidar la resistencia organizada y política de los primeros años. En 1995, por ejemplo, los sindicatos franceses se movilizaron en contra de los estragos sociales y laborales del neoliberalismo. En este año el sociólogo francés Pierre Bourdieu se expresó con toda claridad sobre lo que motivaba esta movilización laboral: “Estoy aquí para expresar nuestro apoyo a todos los que luchan, desde hace tres semanas, contra la destrucción de una civilización asociada a la existencia del servicio público, la civilización de igualdad republicana de los derechos, derecho de la educación, la salud, la cultura, la investigación, el arte y, por encima de todo, el trabajo” (Bourdieu 1999: 38).

Es interesante que el canon de tópicos que Bourdieu menciona puede encontrarse también en la agenda de los populistas de la derecha. No obstante, en 1995 Bourdieu justamente advertía en contra del populismo y su convicción de que “[es posible] rechazar el tecnocratismo autoritario sin caer en un populismo, al que los movimientos sociales del pasado han rendido pleitesía con excesiva frecuencia, y que favorece, una vez más, a los tecnócratas” (Ibid. 42).

Hoy parece que el populismo es muy fuerte. Y posiblemente entendemos mejor lo que Bourdieu tenía en mente cuando hablaba de una amenaza de la “destrucción de una civilización”. Esta amenaza se viste hoy de políticos mezquinos y autoritarios que se burlan no sólo de los valores de la democracia, sino que están también dispuestos a renunciar al último resto del liberalismo que el neoliberalismo mantenía. Dicho de otra manera: presenciamos una radicalización de la derecha que no solamente pretende cuestionar a muchos de los logros de una civilización humanista y cosmopolita que encuentra representaciones en casi todo el mundo, sino que está dispuesta a destrozarse a esta civilización apostando ahora al poder de las instituciones políticas y no en última instancia militares.

Algunos hablan ya de “contrarrevolución” (véase Berman 2017), aunque también es posible pensar que el capitalismo está entrando (o más bien: ya entró) en una nueva fase de crisis en la cual se empieza a regresar –al igual que en los años 1930– a una ideología de cerrazón nacionalista y a políticas autoritarias dispuestas a defender una vez más de manera incondicional los privilegios de las élites.

También podemos decir que el mito del neoliberalismo que predicaba que la vida social debería funcionar sin el Estado ha llegado ahora a su fin. Pero el Estado que ofrecen los movimientos y los partidos del populismo de la derecha es un Estado cruel, racista, elitista que rompe las bases populares que lo ayudaron a llegar al poder. Se trata, a final de cuentas, de un producto del odio, odio a una cultura que los populismos de la derecha fomentan en sintonía con los movimientos y los grupos de la extrema derecha.

Una pregunta importante sería: ¿de qué manera puede detenerse esta tendencia que hoy se está expandiendo cada vez más visiblemente? Una respuesta puede ser: a través de la resistencia política. Sin embargo, es posible que esta respuesta quede corta.

DESDE LA POLÍTICA A LA CULTURA

Mientras las derechas se instalan en las estructuras institucionales de las sociedades actuales, las corrientes liberales, incluso las conservadoras entre ellas, están perdiendo la lucha por los electorados en muchos países. El hecho de que todavía antes de las últimas elecciones por la presidencia estadounidense muchos pensaron como imposible que el candidato con el discurso más mezquino pudiera ganar, remite a una serie de temas que habrá que discutir con mucho detenimiento. Aquí me interesa sobre todo la pregunta sobre si pudieran existir soluciones políticas a las amenazas de las derechas.

Ahora bien, mi tesis aquí es que las soluciones políticas ya no son posibles. En 2005 Chantal Mouffe advirtió con toda claridad: “Ciertamente, estos partidos [del populismo de la extrema derecha] ya existieron por algún tiempo, pero han sido considerados como marginales. Y su presencia fuerte en países como Austria ha sido explicado a través de idiosincrasias nacionales específicas. Así fue posible descartarlos como fantasmas del pasado que pronto iban a ser quitados por los avances de los procesos de la ‘modernización’” (Mouffe 2005: 50). De esta manera, puede decirse que el “fantasma” del populismo de derecha no ha sido tomado en serio porque la confianza en los logros de la democracia liberal era casi inamovible.

De acuerdo con Mouffe, los movimientos y los partidos del nuevo populismo de la derecha deben su éxito en parte a esta falacia no solamente de los actores políticos liberales, sino también de los teóricos. En resumen, puede decirse que las ideas y las prácticas liberales habían perdido su dimensión verdaderamente política. Al colocar en el centro de su interés la idea del “mercado libre” y de los “derechos humanos” el liberalismo se olvida de un aspecto esencial para cualquier orden político democrático, a saber: la soberanía popular. “Lo que ha sido notable es que la referencia a la soberanía popular –aquello que constituye la columna vertebral del ideal democrático– ha sido casi borrada completamente de la definición actual del ideal de la democracia liberal. La soberanía popular es ahora vista como una idea obsoleta, muchas veces percibida como un obstáculo para implementar los derechos humanos” (Ibid. 52).

Esto significa que la concepción de la democracia –tanto en la teoría como en la práctica– queda políticamente incompleta. Es más, según Mouffe, lo que realmente se elimina de la comprensión de la democracia liberal que se estableció en las últimas décadas es una dimensión claramente política, ya que sin la idea de la soberanía popular que se debe construir no en última instancia también de manera simbólica (Ibid. 53), la democracia liberal se convierte en un orden legalmente administrado que remueve cada vez más las posibilidades de sentir algún vínculo con las prácticas y decisiones políticas reales.

De esta manera se explica un fenómeno que está preocupando a los discursos públicos y teóricos desde los años 1990, a saber: el hecho de que amplios sectores de la sociedad se sienten cada vez más excluidos de la toma de decisiones políticas. Y esta sensación de exclusión política la resienten más los estratos populares de la ciudadanía.

Cabe mencionar algo más en este contexto: es posible que la clase media no sienta la misma “alienación” y que de tal manera se abra una brecha cada vez más pronunciada entre las clases populares, por una parte, y las clases medias, por la otra: “Si añadimos a esto el hecho de que bajo la bandera de la ‘modernización’ los partidos social-demócratas se han identificado en la mayoría de los países más o menos exclusivamente con las clases medias y que han dejado de representar los intereses de los sectores populares –cuyos demandas han sido considerados como ‘arcaicas’ o ‘retrógradas’– no nos debe sorprender que existe una alienación creciente de un mayor número de grupos que se sienten excluidos de su ejercicio eficiente de ciudadanía por las élites ‘ilustradas’” (Ibid. 55).

Esto sería ciertamente una manera de explicar por qué el nuevo populismo de la derecha se nutre sobre todo de los sectores populares de las respectivas sociedades. Pero, como dejaron ver, por ejemplo, las últimas elecciones presidenciales en EE.UU., los estratos populares no solamente se sienten menos representados por el sistema político en las democracias liberales, ellos sienten también que la clase media, las “élites ilustradas”, realmente representan a sus enemigos.

Esta convicción se nutre de lo siguiente: la “clase media ilustrada” en verdad se siente moralmente superior y se instala en una lógica de política-social cada vez más indiferente hacia los sectores populares de la sociedad que encuentran ahora más resonancia en los partidos políticos conservadores y populistas.

Creo que Mouffe tiene razón cuando insiste en que de esta manera se construyen “fronteras” entre “enemigos”, pero no posiciones de adversarios que se encuentran en un espacio público político compartido. De esta manera, Mouffe localiza el verdadero peligro no tanto en la existencia de posiciones de la extrema derecha o del populismo de la derecha, sino en la incapacidad de lidiar *políticamente* con este tipo de fenómenos. La moralización cancela cualquier posibilidad política de encontrar un acercamiento que se tiene que basar en la comprensión mutua de ambas posiciones: “[...] hay una diferencia importante entre moralidad y moralismo que se limita a denunciar el mal en otros. Sin embargo, hoy los demócratas buenos son tan confiados en que ellos tienen la verdad y que su misión consiste en imponerse a otros que renuncian a involucrarse en debates con aquellos que no están de acuerdo. Sin lugar a dudas, es más fácil presentarlos como enemigos morales que deben ser destruidos y erradicados que enfrentarse a ellos como adversarios en un terreno político” (Mouffe 2005: 59).

Podemos decir que el problema ya no lo podemos ubicar en el terreno de lo político, sino en el de lo cultural. Sin embargo, puede ser que los motivos que explican el auge actual del populismo de la derecha, así como los grupos de la extrema derecha, también sean culturales. Es más, es posible que estemos viviendo en un tiempo en el cual se está desatando una verdadera “guerra cultural”.

GUERRAS CULTURALES

El sociólogo alemán Andreas Reckwitz parte de la presuposición de que para entender las sociedades modernas actuales (*spätmoderne Gesellschaften*) hace falta comprender que éstas se caracterizan de manera significativa por dos dinámicas opuestas:

procesos de apertura y de cerrazón que además coexisten. De acuerdo con Reckwitz puede decirse que estos procesos se reflejan sobre todo en el orden cultural y que han establecido en este orden “formas de vida” en conflicto. De un lado, se encuentran formas de vida que representan un alto grado de “apertura cultural” que coincide con y se expresa a través de “una pluralización de estilos de vida relacionada con una apertura y pluralización de normas sexuales, patrones de consumo e identidades individuales” (Reckwitz 2016: 1). Reckwitz constata que estas formaciones culturales se encuentran sobre todo del lado de una “clase media global” que se ubica predominantemente en las “metrópolis globales”.

Del otro lado, se encuentra una tendencia de cerrazón cultural y formas de vida que se caracterizan por una suerte de “moralización rígida” y la construcción de “comunidades de identidades particulares”. Es interesante que Reckwitz encuentra ejemplos de estas tendencias tanto en movimientos neo-nacionalistas como en algunas formas del fundamentalismo religioso.

Ahora bien, Reckwitz no solamente piensa que los fenómenos que corresponden a alguna de las dos opciones manifiestan claramente rasgos culturales, sino que los actores sociales que pertenecen a ellas entienden sus acciones motivadas culturalmente. Es más: “no son culturas las que se enfrentan, sino –de manera aún más elemental– dos formatos contrarios a través de los cuales se organiza la esfera cultural” (Ibid. 2). Reckwitz concluye: “En la modernidad tardía se da una culturalización de lo social [...]” (Ibid.). ¿Cómo podemos entender esta “culturalización de lo social”?

Reckwitz explica la terminología de la “culturalización” contrastándola con “racionalización”. Es importante en este contexto recordar que “racionalización” representa una de las presuposiciones básicas de la comprensión de la sociedad moderna. “La sociedad moderna [...] puede ser entendida principalmente como un proceso profundo y expansivo de la racionalización formal [...]” (Ibid.). Si bien esto no ha cambiado, Reckwitz considera que en la fase actual de la modernidad –aproximadamente desde los años 1980– se hacen visibles “regímenes de la culturalización” relativamente novedosos. Esto significa sobre todo que surgen movilizaciones sociales que producen “valoraciones” fuertes en y a través de la cultura (Ibid. 4-5). Es justamente en este sentido que Reckwitz distingue las dos tendencias ya mencionadas. Según él existen básicamente dos regímenes de culturalización: uno lo llama “hipercultura” y el otro “esencialismo cultural”. Mientras la primera forma de culturalización manifiesta un alto grado de “apertura”, la segunda se caracteriza, justamente, por el contrario, a saber: una marcada disposición de cerrazón.

Con la primera categoría Reckwitz se refiere básicamente a una tendencia que otros autores también han observado y a la que nos podemos referir como una suerte de “estetización de estilos de vida” (véase Honneth 1995). A través de la estetización de principalmente todo –“de las relaciones personales, de la comida, del morar, del viajar y del cuerpo” (Ibid. 5)– se impone una connotación cultural de todo. Reckwitz explica: “Cultura es aquí en cierto sentido hipercultura en la cual potencialmente todo se puede convertir en algo culturalmente valioso de manera altamente variable” (Ibid.). Decisivo desde una perspectiva social es en este contexto que las diferentes culturas entran en una suerte de competencia en y a través de la cual se definen los “valores” de las respectivas culturas. Sin embargo, las culturas mismas no representan

un fin en sí mismas. Es decir: no son constelaciones simbólicas que solamente procuran reproducirse a sí mismas, conservando su *identidad*. Reckwitz –quien también ha escrito sobre el tema de los sujetos en las sociedades actuales– subraya que la función de las culturas radica precisamente en la de hacer a los individuos ofertas para construir sus “culturas subjetivas”. En este sentido se explica un rasgo importante: las culturas que definen esta forma de culturalización se caracterizan por un alto grado de diversidad, pero también de hibridación.

La ya mencionada característica de la “apertura” está directamente relacionada con el valor positivo que se asigna a la diversidad e hibridez de las culturas. En este contexto, Reckwitz menciona otra palabra que, según él, pertenece a las *Leitsemantiken* (semánticas guías): el cosmopolitismo. Dicho de otra manera: las culturas que sirven para la construcción de las “subjetividades individuales” y que pueden ser asignadas con un valor positivo pueden, principalmente, ser de cualquier proveniencia “regional, nacional [o] continental ” (Ibid. 6).

La culturalización que Reckwitz identifica con la categoría de la hipercultura está relacionada con la globalización. No obstante, queda claro que Reckwitz no entiende ésta solamente en un sentido meramente económico. Si bien la expansión de los mercados es una condición importante para este tipo de procesos creo que Reckwitz tiene razón al enfatizar que la globalización no es exclusivamente económica, sino que se ha formado un mundo cada vez más integrado también a nivel de las respectivas “formas simbólicas”. Es posible que un mercado global haya creado un mundo de consumo que es uno de los promotores más importantes de la “hipercultura”. Pero también hay que ver que mucho antes de la hipertrofia de los mercados de consumo con sus emblemas como *MTV*, *Starbucks*, etc., existían tendencias de “globalización” como bien lo entendía ya Alejandro von Humboldt (Ette 2002; Kozlarek 2014).

Reckwitz parece reconocer que la formación de las “hipercultura” es, en efecto, mucho más antigua que los fenómenos consumistas más recientes. Así reconoce, por ejemplo, que las primeras reacciones se manifiestan en el siglo XIX “sobre todo en los movimientos nacionalistas” (Reckwitz 2016: 7). Sin embargo, de acuerdo con Reckwitz no solamente se trata de ver los orígenes comunes de esta cultura “reaccionaria”, sino también y sobre todo aquello a lo cual ésta reacciona. Es decir, los grupos y movimientos que pertenecen a este segundo “régimen de culturalización” que Reckwitz llama “esencialismo cultural” (*Kulturessenzialismus*) reaccionan concretamente en contra de “mundos de la vida ‘encontrados’ en la modernidad” con una “nueva valoración dirigida, una revaloración” (Ibid.). A pesar de las diversas formas concretas con las que los respectivos grupos “re-encantan” sus formas de vida Reckwitz identifica tres rasgos generales: 1. Todos los grupos y movimientos que pertenecen a este grupo se identifican ante todo mediante el establecimiento de una distinción insuperable respecto a “los otros”. Para Reckwitz esto es un rasgo que caracteriza tanto al populismo de la derecha como al fundamentalismo islámico (Ibid. 8). 2. El punto de referencia de la comprensión de la cultura en cuestión no es el sujeto, sino el colectivo, la “comunidad”. 3. Finalmente, Reckwitz enfatiza la tendencia de rechazar la necesidad de buscar siempre lo nuevo y, en cambio, de regresar a los valores antiguos y “tradicionales”.

Ahora bien, queda claro que las dos tendencias que Reckwitz discute en su trabajo corresponden a los dos grupos que también le interesan a Mouffe. Pero mientras Mouffe reclama la carencia de posibilidades políticas para superar la brecha entre los dos grupos, Reckwitz identifica de los dos lados mecanismos de construcciones culturales e identitarios no solamente en tensión sino claramente opuestos. Más aún, no se trata solamente de grupos que han adoptado diferentes *contenidos* culturales y simbólicos, sino ellos representan *formas* de culturalización que son claramente diferentes. Estas diferencias se traducen justamente en maneras diferentes de lidiar con el respectivo otro: del lado de la “hipercultura” la otra cultura representa, principalmente, algo que se puede integrar sin problemas en la concepción multicultural, pluralista y cosmopolita, mientras desde la perspectiva del “esencialismo cultural” lo otro aparece más bien como “enemigo absoluto” (Ibid. 9). Reckwitz piensa aquí sobre todo en las posibles relaciones con el fundamentalismo islámico. En efecto, a una perspectiva multicultural o cosmopolita puede asignarse una suerte de relativismo cultural a partir del cual las diferencias culturales se entiendan desde la perspectiva de una diferencia indiferente.⁴

La situación cambia significativamente cuando una cultura entiende a la otra como representación de un “régimen de culturación” radicalmente diferente que amenaza a su propia comprensión de la cultura. Reckwitz piensa aquí en la posibilidad de una “guerra cultural”. “Cuando la hipercultura de las identidades reconoce un esencialismo cultural cambia a un modo de lucha entre la sociedad abierta y sus enemigos” (Ibid. 10-11). En esta categoría entraría la relación que describe Mouffe. Reckwitz lo dice de la siguiente manera: “Es justamente esta comprensión la que describe actualmente la apreciación de grandes partes de la esfera pública liberal (de izquierda) en Europa y en los EE.UU. de movimientos identitarios diversos, del fundamentalismo de religiones, sobre todo el islamismo, también del nacionalismo o del populismo de la derecha” (Ibid. 11).

Mientras Mouffe sospecha que el error radica en una especie de “moralización” de los conflictos entre los “buenos demócratas”, por un lado, y los populistas de la derecha, por el otro, Reckwitz piensa que el conflicto es más bien uno entre dos “régimenes de culturalización” y sus respectivas prácticas de “valorización”. Donde Mouffe observa un distanciamiento cada vez más marcado de soluciones políticas, para Reckwitz las dinámicas de “valorización” y “culturalización” no solamente socavan “procesos formales de racionalización”, sino también sobrecargan la dimensión afectiva. Donde los dos autores posiblemente estarían de acuerdo es en que no se puede esperar ninguna solución política de estos conflictos, ya que su naturaleza se encuentra más bien en el terreno de la cultura.

Si entendemos el concepto de la “moralización” de Mouffe en el sentido de “valorización” de Reckwitz podemos decir que efectivamente presenciamos una suerte de “guerra cultural”. Esta “guerra cultural” es diferente al “choque de las civilizaciones”, proclamado por Samuel Huntington. En realidad, no se trata de las secuelas actuales de una confrontación ancestral entre Occidente y Oriente, sino de las consecuencias de conflictos no resueltos mucho más recientes y agudizados por

⁴ Véase: Jürgen Straub 1999.

un sistema económico que conduce cada vez a más personas a la desesperación. Sería, entonces, importante agregar datos económicos y sociales a los temas culturales para entender plenamente el fortalecimiento de las derechas en la actualidad.

CULTURA Y ECONOMÍA

De hecho, en la literatura se distinguen dos estrategias argumentativas para explicar el éxito de las derechas en la actualidad. Solamente una de ellas enfatiza aspectos culturales. La otra regresa de manera decidida a explicaciones económicas: “la perspectiva de la desigualdad económica enfatiza las consecuencias que tienen los cambios profundos relacionados con las transformaciones laborales de la fuerza laboral y de la sociedad en las economías post-industriales” (Inglehart/Norris 2016: 2).

Existe ya mucha investigación sobre los desarrollos de las últimas décadas y la situación actual, a través de la cual se trata de fortalecer o rescatar una perspectiva económica-política.⁵ La mayoría de estos trabajos coinciden en el hecho de que bajo los imperativos de políticas neoliberales empeoraron no solamente las condiciones laborales en muchos países, sino que se redujo también drásticamente el bienestar de sus poblaciones. Inglehart y Norris citan, por ejemplo, a la tesis de Thomas Piketty de acuerdo con la cual el ingreso real en muchos países occidentales desarrollados se estancó a pesar de un crecimiento económico significativo (Inglehart/Norris 2016: 10).

Un tema muy sensible en muchos países occidentales es el desempleo o la amenaza de perder el trabajo. A pesar de que este tema tiene mucho que ver con cambios importantes en la legislación laboral y el debilitamiento de los sindicatos, la propaganda política de los movimientos populistas de la derecha capitaliza sobre todo al hecho de que muchas empresas trasladan los procesos productivos a países en los cuales la mano de obra sigue siendo más baja, así como a la existencia de trabajadores extranjeros en sus países (Inglehart/Norris 2016: 11).

Todos los efectos económicos-sociales sobre la mayor parte de las poblaciones en las sociedades actuales no son consecuencias no deseadas –“daños colaterales”– de decisiones económicas políticas tomadas. Al contrario, es importante entender que se trata de resultados de un rediseño de las políticas a favor de fortalecer claramente los privilegios de las élites económicas. Esta ha sido claramente el objetivo de las estrategias neoliberales. Así concluye David Harvey su revisión del tema: “la evidencia sugiere fuertemente que el giro neoliberal está, en cierto sentido y en cierto grado, asociado con la restauración o reconstrucción del poder de la élite económica” (Harvey 2005: 19).

Pero hay otra conclusión importante a la que llegó Harvey. Parece existir un grado bastante alto de flexibilidad en los discursos que justifican las decisiones políticas a las que aquí me refiero: “La evidencia también sugiere que, si los principios neoliberales chocan con las necesidades de restaurar o sostener el poder de la élite, entonces los principios son abandonados o distorsionados a tal grado que quedan

⁵ Véase, por ejemplo: Wolfgang Streeck 2015.

irreconocibles" (20). Dicho de otra manera: el poder de las élites no está definitivamente casado con el *neoliberalismo*.

En su "breve" historia del neoliberalismo Harvey nos recuerda que el neoliberalismo se justificaba en algún momento en ideas como "libertad" y "democracia", apoyándose en teorías económicas neoclásicas e incluso en las ideas políticas de un filósofo como Karl Popper (véase Harvey 2005). Pero, en tiempos en los cuales el capitalismo encuentra más dificultades de justificación, el liberalismo parece ser el elemento más fácil de desechar.

Ahora bien, podemos echar mano nuevamente de la primera "Escuela de Frankfurt". En su afán por entender el fascismo de su tiempo, Max Horkheimer, por ejemplo, veía muy claramente que la promesa del liberalismo había servido en diferentes momentos históricos del capitalismo como un recurso de promesa desechado una y otra vez (Horkheimer 1980 [1939]: 117-137). De tal manera que él pensaba que una de las características de la historia moderna es su alta capacidad de engaño. Mientras la fase liberal del capitalismo fomentaba la creencia en la posibilidad de un desenlace humano del proceso civilizatorio, el fascismo representa la culminación de la fase "postliberal" y muestra el rostro verdadero del capitalismo, acabando no solamente con la *idea* de la libertad de las prácticas económicas y del mercado, sino también con las posibilidades prácticas de una vida económica autónoma. El fascismo regresa de manera decidida a una lógica de dominación que se anunciaba ya en momentos anteriores de la modernidad –y, según Horkheimer, filosóficamente de manera más clara en las ideas de Maquiavelo– y de acuerdo con la cual se debe restablecer la autoridad impecable del Estado. Este proyecto no puede tolerar siquiera la *idea* de la libertad ni siquiera *económica* porque esta idea estaría contradiciendo el poder total del Estado. Pero es justamente la destrucción de esta parte del imaginario del capitalismo liberal la que explica también el aumento del antisemitismo. Cabe recordar que los judíos eran para muchos el símbolo de la autonomía de la actividad económica. Las campañas violentas en contra de los judíos no solamente expresan, entonces, la voluntad inquebrantable del Estado totalitario, sino también sirven a un objetivo "simbólico": subrayan la ruptura clara y radical con el liberalismo.

Parece como si el capitalismo estuviera operando con una falsa proposición: navegando bajo las banderas de la libertad conduce una y otra vez a aguas turbulentas en las que las víctimas ruegan por reestablecer un nuevo autoritarismo. Es posible que vivamos actualmente un episodio muy parecido al cual los integrantes de la "Escuela de Frankfurt" trataban de entender. Hay señales por doquier de que entramos a una nueva fase "postliberal" del capitalismo.

Inglehart y Norris también piensan que la comprensión del fortalecimiento actual de la derecha no solamente se explica a partir de explicaciones económicas. Ellos reconocen asimismo que deben ser tomadas en cuenta explicaciones desde la perspectiva económica, por lo que ellos apoyan "la perspectiva de las reacciones culturales" (*cultural backlash perspective*). De acuerdo con estos dos autores también podemos observar en las tendencias derechistas actuales una reacción en contra de los cambios culturales que se empiezan a consolidar en los países occidentales desde los años 1960 y se oponen a un abanico muy amplio de "valores post-materialistas" que se contraponen a los "valores tradicionales". Ellos mencionan los siguientes ejemplos:

“el incremento de tolerancia entre grupos de personas jóvenes y de aquellos educados a nivel de *College* que viven en las sociedades occidentales, la expresión de formas diversas de sexualidad, derechos *LGBT*, matrimonios del mismo sexo, unidades familiares variadas e identidades de género más fluidas; valores, hábitos y normas éticas más seculares; apertura hacia migrantes, refugiados y extranjeros así como la diversidad multicultural de estilos de vida, comida y viajes. Apoyo cosmopolita a cooperación internacional, asistencia humanitaria y agencias multilaterales como las Naciones Unidas y la UE” (Inglehart/Norris 2016: 13).

La división cultural a la que Inglehart y Norris aluden en su texto no es ancestral. Es decir, no hay grupos u organizaciones que guarden y cultiven los valores tradicionales que ya existían antes de lo que representan ahora los nuevos valores. Dicho de otra manera: no se trata de una tribu atemporal que sobrevivió, por alguna razón, los diferentes momentos de “modernización” y que lograba cultivar “su” cultura en un sentido más o menos puro. Se trata, más bien, de *reacciones* a los cambios culturales recientes que se orientan más bien a visiones de un pasado supuestamente mejor que se activan a partir de las condiciones económicas cada vez más difíciles de aguantar.⁶

También desde la perspectiva de Inglehart y Norris queda claro que el aspecto cultural no se debe ignorar o subestimar. La normalización de posiciones de la extrema derecha observada actualmente en muchas partes del mundo no es una reacción “natural” a ciertas condiciones económicas. Se trata también de la actualización y renovación exitosas de archivos culturales. Pero parece que la cultura abierta, cosmopolita y humanista se encuentra en estos momentos en la defensa. Parece que muchas personas se sienten más atraídos por los diversos populismos y fundamentalismos que por una cultura de tolerancia y reconocimiento. Ha sido bajo condiciones parecidas que la Teoría crítica surgió. En lo que sigue quisiera preguntar si la Teoría crítica todavía puede proporcionarnos motivación para la lucha cultural en esta nueva “era de la oscuridad” que se está anunciando por todas partes.

LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN EN LA GUERRA CULTURAL Y SU ACTUALIDAD

En su famoso libro *Dialéctica de Ilustración* (1944) Max Horkheimer y Theodor W. Adorno presentan desde el exilio en California una crítica de la cultura occidental que pretende explicar por qué la civilización desemboca en los campos de la muerte de Auschwitz. Como es bien sabido, los dos filósofos sospechan que la clave del problema radica en el aumento de un conocimiento de control que no solamente promueve una manipulación cada vez más sofisticada de la naturaleza externa sino también de la naturaleza interna, así como de los demás seres humanos. La revisión del proceso civilizatorio que presentan Horkheimer y Adorno en los años 1940 se orientaba en algunas de las expresiones más importantes de la cultura occidental –la Odisea, Kant, el Marqués de Sade, Nietzsche, pasando por un análisis de la así

⁶ El famoso lema de la campaña de Donald Trump “Make America great again” expresa esta alusión casi mítica a un pasado supuestamente mejor. La pregunta debe ser: ¿para quién era “América” grande? Posiblemente no para los afroamericanos o los representantes de otras “minorías”.

llamada “industria cultural” y la del antisemitismo– y se condensa en la pregunta: “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie?” (Horkheimer/Adorno 1997: 16).

Ahora bien, la “dialéctica” la encuentran los dos autores inscritos profundamente en el tejido de la cultura occidental desde la Antigüedad hasta sus expresiones más recientes a través de la así llamada “industria cultural”. No obstante, en contra de lo que muchos de los comentaristas de este libro piensan, en él sus autores no desdoblaron solamente una filosofía de la historia “negativa”, una crónica de la decadencia de una civilización atrapada por sus ambiciones que se descargan de manera violenta en contra de ella misma. Horkheimer y Adorno nunca dejaron de creer en las posibilidades de emancipación y de la autonomía. La dialéctica para ellos no es un simple juego de lógica, sino una lucha entre dos fuerzas que conviven en el mismo lugar.

Pero hay algo más: Horkheimer y Adorno no solamente observaron de manera desinteresada un mundo del cual ellos se desprendían en su función de “científicos”. Ellos tomaron decididamente posición en esta lucha de fuerzas. La “negatividad” en la cual reparan justificadamente muchos comentaristas no se queda en una suerte de estoicismo ante un mundo cada vez más inhóspito, sino invita una y otra vez a intervenir (*eingreifen*), es decir: a participar activamente en la lucha cultural.

Dicho de otra manera, y regresando a ideas que arriba ya hemos visto, Horkheimer y Adorno participan en la guerra cultural que hoy día parece agudizarse nuevamente, muy parecido a lo que en los años 1930 y 1940 se veía. “Dialéctica de la Ilustración” y, en un sentido más amplio: la Teoría crítica, son en este sentido nombres para posiciones claramente definidas en esta guerra cultural que se arraigan, en última instancia, en los valores de la Ilustración.

En los años 1960 la “Escuela de Frankfurt” ha inspirado a una nueva generación. ¿Es posible rescatar este potencial una vez más? ¿Sería posible que en ella encuentre su voz nuevamente una cultura que lucha en definitiva a favor de la dignidad humana? Creo que esto es posible. Pero creo también que los esfuerzos de regresar a los valores de la Ilustración a través de la Teoría crítica deben ser mucho más incluyentes, esto es: menos elitistas. Una Teoría crítica que logre transmitir sus pretensiones y objetivos sin recaer en la moralización arrogante que ha observado Mouffe puede convertirse una vez más en una orientación cultural importante más allá de los estrechos confines de la torre de marfil.

BIBLIOGRAFÍA

- ABROMEIT, John (2016), *Critical Theory and the Persistence of Right-Wing Populism*, en: *Logos a Journal Modern Society & Culture*, <http://logosjournal.com/2016/abromeit/>, (consultado: 20-01-2017).
- ADORNO, Theodor W. (2004), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal.

- ALBRECHT, Clemens, et al. (1999), *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- BERMAN, Paul (2017), "Counterrevolution", en: *Tablet-Magazine*, <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/226761/the-counterrevolution>, (consultado: 17-03-2017).
- BOURDIEU, Pierre (1999), "Contra la destrucción de una civilización", en: Pierre Bourdieu (1999), *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Anagrama, 38-42.
- DERBER, Charles /Yale R. Magrass (2016), *Bully Nation. How the American Establishment Creates a Bullying Society*, Lawrence: University Press of Kansas.
- EICHENWALD, Kurt (2016), "Right-Wing Extremists Are a Bigger Threat to America Than ISIS", en: *Newsweek*, <http://www.newsweek.com/2016/02/12/right-wing-extremists-militants-bigger-threat-america-isis-jihadists-422743.html>, (consultado: 20-02-2017).
- ETTE, Ottmar (2002), *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- FIELITZ, Maik / Laura Lotte Laloire (eds.) (2017), *Trouble on the Far Right Contemporary Right-Wing Strategies and Practices in Europe*, Bielefeld: Transcript.
- FRANK, Thomas (2004), *What's the Matter with Kansas. How Conservatives Won the Heart of America*, New York: Owl-Books.
- GOLDBERG, Michelle (2013), "A Generation of Intellectuals Shaped by 2008 Crash Rescues Marx From History's Dustbin", en: *Tablet-Magazine*, <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/226761/the-counterrevolution> (consultado: 16-03-2017).
- HARVEY, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford/New York: Oxford-University-Press.
- HONNETH, Axel (1995), "Ästhetisierung der Lebenswelt", en: Axel Honneth (1995), *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdisgnose*, Frankfurt/M.: Fischer, 29-38.
- HORKHEIMER, Max (1980 [1939]), "Die Juden und Europa", en: *Zeitschrift für Sozialforschung/Studies in Philosophy and Social Science*, año 8 1939-1940, München: DTV, pp. 115-137.
- HORKHEIMER, Max /Theodor W. Adorno (1997), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.
- INGLEHART, Ronald F. /Pippa Norris (2016), "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash", *Faculty Research Working Paper Series*, Harvard Kennedy School, <https://research.hks.harvard.edu/publications/workingpapers/Index.aspx>, (consultado: 20-01-2017).

- KOZLAREK, Oliver (2014), *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México, D.F.: Siglo XXI.
- MOUFFE, Chantal (2005), "The 'End of Politics' and the Challenge of Right-wing Populism", en: Francisco Panizza (ed.) (2005), *Populism in the Mirror of Democracy*, London: Verso, 50-71.
- RECKWITZ, Andreas (2016), "Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus", en: *Soziopolis*, <http://www.sozio.polis.de/beobachten/kultur/artikel/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus/1/13>, (consultado: 26-10-2016).
- STRAUB, Jürgen (1999), *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften*, Göttingen: Wallstein Verlag. Toulmin.
- STREECK, Wolfgang (2015), *Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, London/New York: Verso.
- The Washington Post*, https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2016/11/01/the-kkks-official-newspaper-has-endorsed-donald-trump-for-president/?utm_term=.ad50a0c3d42e
- WRIGHT MILLS, Charles (2000 [1956]), *The Power Elite*, New York: Oxford University Press.

EL MIEDO COMO FACTOR DE LEGITIMACIÓN DEL DESGOBIERNO NEOLIBERAL*

Antonio Giménez Merino

Universitat de Barcelona
antoniogimenez@ub.edu

Resumen:

La desigualdad que define nuestro tiempo obliga a reconsiderar la cuestión de qué tipo de legitimidad es la que permite sostener un mundo tan injusto y cómo es posible que éste no alumbre una respuesta organizada a la insatisfacción. Aquí se plantea que dicha legitimidad está conformada por una acumulación de elementos, entre los que destaca la política del miedo. El resultado es una imposición generalizada de las políticas neoliberales orientadas hacia un mismo fin, como estamos viendo en el caso de los países europeos azotados por la deuda en paralelo al más reciente caso de Brasil, ejemplo de lo que algunos ya denominan «golpes de estado blandos».

Palabras Clave:

Legitimidad, desigualdad, crisis de la democracia, crisis de los derechos humanos, austericidio.

Abstract:

The inequality defining our times compels to reconsider the question of what kind of legitimacy makes possible to sustain such an unfair world and why this is not enough to give rise to an organized response to dissatisfaction. Here we contend that such legitimacy is made up by an accumulation of elements, prominent among which are the politics of fear. The result is a widespread imposition of neo-liberal policies oriented towards the same goal. We can see this in the case of European countries hit by the debt as well as in the more recent case of Brazil, an example of what someone has already called «soft coups».

Keywords:

Legitimacy, inequality, crisis of democracy, crisis of human rights, austericide.

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación DER 2014-53891-P: “La legitimidad de la gobernanza en tiempos de crisis: análisis del funcionamiento del Método Abierto de Coordinación (MAC) en España, Portugal e Italia de 2010 a 2015”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. El IP es José Antonio Estévez Araujo.

Recibido: 19/04/2017

Aceptado: 19/04/2017

La historia pertenece a los vencedores; la política, a los vencidos.

El sueño, casi realizado, de la historia es la despolitización

Mario Tronti, *La política contra la historia*, 2016

INTRODUCCIÓN

En las cuatro últimas décadas de desgobierno neoliberal, el hilo que en el imaginario colectivo mantuvo unido el orden político a la democracia y los derechos humanos (o si se prefiere, la creencia en un progreso que iba alumbrando generaciones de derechos) ha experimentado una descomposición acelerada. Especialmente los tres últimos lustros, marcados, de un lado, por la inestabilidad política derivada de las guerras en Oriente (Irak, Afganistán, Siria) y África (Libia, Somalia, Yemen) y de las legislaciones restrictivas de las libertades justificadas en el terrorismo internacional, y de otro lado por la imposición desde organismos como el FMI y la UE de políticas de austeridad de corte neoliberal a los países estrangulados por la deuda pública a raíz de la gestión de la crisis económica del 2008, con la consiguiente dilapidación de sus mecanismos de redistribución social aún en pie y la puesta en marcha de normas criminalizadoras de la pobreza y de la protesta alzada contra estas reformas.

La firme voluntad política de consolidar estos procesos impide reconducirlos a una situación de “normalidad” democrático-constitucional y a un orden público internacional, por lo que no parece plausible caracterizarlos teóricamente dentro de un contexto clásico de excepcionalidad (Giménez, 2015). El presente reviste algunos rasgos clásicos de los periodos de concentración del poder en el vértice del sistema, como la definición de un enemigo interno y externo del mismo con el que se justifican medidas excepcionales de restablecimiento del orden público, o como la necesidad de llevar a cabo una acción de gobierno «eficaz» —libre de ataduras parlamentarias— para contener los efectos de una crisis política, económica y social de carácter sistémico. Pero esta crisis no ha alumbrado políticas ni instrumentos regulatorios nuevos, distintamente a otras grandes crisis del pasado, lo cual denota justamente el carácter consolidado de la situación actual. Se percibe, en ella, un reforzamiento de los mecanismos que mantienen a los estados sujetos a la autoridad de los mercados, como el mecanismo europeo de control presupuestario que desde 2012 establece para los países de la eurozona un límite del 3% del PIB para el déficit y otro del 60% del PIB para la deuda acumulable.

Sobre este telón de fondo, se podría considerar plausible la hipótesis de que la democracia y los derechos humanos, al lado de su vertiente emancipatoria, han

jugado un papel histórico fundamental para la recomposición del orden socioeconómico en periodos de crisis del capitalismo –en particular en los procesos constituyentes de la segunda posguerra mundial–. Pero que éste, una vez se han dado las condiciones para imponer aplastantemente su voluntad sobre la voluntad de las poblaciones, ha prescindido sustancialmente de esas instituciones como principal sistema legitimatorio (o lo que es lo mismo: que el carácter ideológico, falsamente representativo de la realidad, de esas grandes instituciones mentales se pone hoy más de manifiesto que nunca, con el consiguiente efecto de desafección popular de la política). El recurso a los sistemas procedimentales democráticos sigue siendo esencial para legitimar y aplicar internamente las decisiones de la gobernanza hegemónica, pero es preciso abrir una reflexión en torno a qué otros elementos logran legitimar un orden político tan alejado de la voluntad de las personas, si no directamente *posdemocrático*, como el actual.

La hipótesis que se plantea aquí es que dicho orden se sustenta moralmente –o dicho de forma más precisa, consigue una frágil aceptabilidad– sobre una suma de legitimidades, la principal de las cuales es la producción intencionada de un miedo que podríamos calificar de *sistémico*, en la medida que cohesiona el resto de elementos.

LA LEGITIMACIÓN DEL ORDEN POLÍTICO-SOCIAL ACTUAL

Si por legitimar un determinado orden político-social entendemos la operación de hacerlo aceptable moralmente para una mayoría de personas, y no meramente el medio a través del cual se obtiene la aceptación (Capella, 2007: 82), es indudable que el reconocimiento de derechos universales y el establecimiento de reglas democráticas para llegar a acuerdos que reflejen una voluntad unitaria han constituido sistemas simbólicos eficaces de obtención de consenso, y por ello dos grandes instituciones imaginarias de la sociedad moderna en el sentido que dio a este concepto Castoriadis (1998: 157-180 y 218-238). En el plano de su desarrollo efectivo, sin embargo, la fragilidad de ambas instituciones ha ido haciéndose manifiesta con la profundización de los procesos de mundialización desigual de la economía.

Por lo que hace a los derechos humanos, tal y como éstos se han venido configurado históricamente (es decir, dentro de un proceso que incluso en los años de mayor prosperidad se ha fundamentado en la violencia y en la desigualdad, como muestra Fontana en *El siglo de la revolución*), su realizabilidad se traduce siempre en una inversión económica, en un coste (Capella, 2013: 47). Por tanto, su consistencia material ha venido determinada –además de por la voluntad política de satisfacerla– por el crecimiento material continuado dentro de sociedades orientadas hacia sistemas de acumulación privada.

En el periodo anterior al neoliberalismo, el trabajo otorgaba a la mayoría de personas del mundo desarrollado una base para hacer efectivos el resto de derechos reconocidos (desde los atinentes al desarrollo de la personalidad hasta los que tienen que ver con las prestaciones derivadas de la continuidad en el empleo). Pero la normatividad desmaterializadora de las conquistas sociales asociadas al empleo

decidida por la «contrarrevolución» o restauración política neoliberal desplegada en el último cuarto del s. XX (Fontana, 2017: 417-485; Capella, 2007: 158-162) ha degradado el trabajo y puesto las bases de un aumento continuo de la desigualdad. La disminución de la remuneración en relación a la productividad, el arrinconamiento del poder negociador de los sindicatos y la competencia por un bien cada vez más escaso como es el trabajo han situado al trabajador en un estado general de indefensión y miedo, como ilustra muy bien el hecho de que para muchos un trabajo a tiempo completo no sea ya suficiente para abastecer sus necesidades mínimas.

Tras la recesión de 2008, la tímida recuperación del PIB y del sistema bancario privado no han significado una mejora general de las cifras de paro –como ponen de manifiesto las estimaciones cuantitativas y sobre todo cualitativas de la OIT (OIT, 2016)– y sí, en cambio, que el empleo creado lo sea en condiciones aún más precarias. Justamente la intensificación de la degradación de las condiciones de trabajo desde la crisis (con la desaparición de la remuneración fija, la generalización del empleo informal, los contratos a corto plazo o de pocas horas, los horarios irregulares, la emergencia de «contratistas independientes», el trabajo impagado, etc.) hace que carezca de sentido la centralidad que ha cobrado la retórica de la creación de empleo a efectos legitimatorios de las políticas «anti-crisis».

Este factor se suma a otros procesos de vaciamiento de los derechos humanos, como la explosión del riesgo derivado de la aplicación intensiva de las tecnologías de la tercera revolución industrial en las industrias bio-alimentaria, robótica y de las telecomunicaciones; el carácter exponencial del proceso de destrucción de las bases ecológicas de la vida en nuestro planeta y la evidencia de que no existen soluciones para revertir significativamente las consecuencias del mismo; o el adelgazamiento de derechos de libertad y de seguridad que ha supuesto el despliegue universal de medidas antiterroristas, las cuales han llegado al punto de la desnacionalización de ciudadanos del propio país en caso de condenas por terrorismo (Estévez, 2014). Como señalara Ferrajoli (1999: 37), la carencia del status de ciudadanía –reflejada aterradoramente en la situación actual de los 65,3 millones de desplazados en el mundo (ACNUR, 2016)– significa la imposibilidad práctica de ejercer cualquier derecho, al no estar amparado por Estado alguno.

Esas personas desplazadas nos obligan a fijar la atención en las regiones más pobres del planeta, en el despojo del que están siendo objeto, que constituye una nueva forma de colonialismo a veces más intensiva que la del pasado. África lo ejemplifica muy bien, con la extracción intensiva de sus riquezas minerales por empresas extranjeras y la compra a gran escala de tierras de cultivo y del agua necesaria para cultivarlas por fondos de inversión y grandes empresas agroindustriales (Fontana, 2017: 626). Fenómenos que están dejando detrás suyo un enorme rastro de miseria y problemas medioambientales, además de la expulsión de los campesinos de sus tierras.

El resultado de estos procesos es –como ha señalado Sassen (2014)– un conjunto de *expulsiones* que no son cuantificadas dentro de los estándares de los estados pero que forman parte consustancial de nuestra realidad: partes de la biosfera destruidas, población desclasada por la crisis, gente desplazada de sus regiones, personas

arrojadas a la periferia de las ciudades o a las cárceles, desempleados de larga duración, etc.

Por lo que respecta a la democracia, en cuanto marco fundamental para llegar a acuerdos legítimos dio pie a una lucha por la conquista de derechos *desde dentro* del orden político constituido (materializados sobre todo en el corto periodo que va de la industrialización masiva de los años cincuenta al inicio de la crisis del estado asistencialista en los setenta) y no dejó la puerta cerrada a una democratización ulterior a través de movilizaciones *desde fuera* de dicho orden. Sin embargo, los estados han reaccionado siempre a los periodos de turbulencias sociales interpretadas como una amenaza excesiva a la existencia del capital, como se vio en el periodo de restauración política que siguió a los movimientos estudiantiles de 1968 y a los obreros de 1969 en Europa, con el intervencionismo político-militar estadounidense en varios países europeos y en América central y del sur en los años setenta y ochenta, o con la resistencia de los imperios a la emancipación de la población de sus colonias. Y también, en el periodo que ha seguido a la depresión del 2008, con la oleada de legislaciones que tratan de prevenir y castigar las protestas sociales dotando a las policías de amplios medios de control y represión.

La policarización a la que asistimos se produce en el contexto de imposición de unas medidas de austeridad que, como señala nuevamente Fontana, «contienen elementos de cambio permanente en las reglas del juego social, destinados a persistir: reforma laboral, limitación del derecho de huelga, ataques a los sindicatos, privatización progresiva de la sanidad pública, desguace de la educación pública...» (Fontana, 2013: 69). Aspectos que hablan por sí solos de la fragilidad actual de la democracia, instrumentalizada como mecanismo para aprobar recortes generalizados de derechos a excepción de los relativos a la propiedad y la acumulación.

La corta duración del periodo de mayor ensanchamiento de los derechos humanos y la democratización política, así como las zonas de penumbra señaladas, abonan la percepción de que, en términos históricos, el estado-providencia sólo significó un paréntesis dentro del dominio generalizado del capital –o, como diría Saskia Sassen, dentro de la lógica de la expulsión económica, social y ecológica–. Un paréntesis inclusivo que fue además geográficamente parcial, pues sólo se dio con cierta consistencia en los países con un fuerte movimiento obrero organizado, y que estuvo determinado por el miedo a que se extendiera por occidente la tentación revolucionaria despertada por la revolución de octubre: detrás del reconocimiento del poder negociador de las organizaciones obreras y de la positivación de los derechos sociales se perseguía fundamentalmente –como la evolución posterior, una vez desaparecida la amenaza, ha puesto de manifiesto– neutralizar aquel peligro (Fontana, 2011: 16 y ss.).

En resumen, los dos mecanismos principales de obtención de consenso en las sociedades modernas adolecen de una fragilidad substancial. Los derechos humanos han ido condicionados al crecimiento material continuado, que por su lado ideológico encuentra su idea-fuerza en el «progreso» –ya difícil de mantener en una época de estancamiento y desmaterialización de los derechos sociales–. Y la democracia siempre ha estado condicionada a la gobernabilidad, como expresara tan bien el

histórico Informe a la Comisión Trilateral de 1975 que declaró la guerra al estado social (Crozier, Hungtinton, Watanuki, 1975).

En este contexto, la generalización de la corrupción a pequeña y gran escala emerge como un factor importante de deslegitimación de los sistemas democráticos. Se trata de un fenómeno ya presente en la fase de crecimiento keynesiana, pero que ha devenido macroscópico en la fase siguiente de expansión de los mercados mundiales con base en el crédito (Lorente y Capella: 2009) y de *privatización* del estado (traspaso al mercado de la propiedad de las empresas rentables y de la gestión de los servicios públicos) y del derecho (desregulación de los mercados financieros y productivos).

No es ocioso recordar que, sin menoscabo de la irresponsabilidad en que incurre el funcionario corrupto, en la corrupción interviene además un agente de naturaleza privada, lo que en buena lógica debiera apuntar a un descrédito no sólo del estado sino también del mercado. Sin embargo, por lo que hace a éste, la elusión de obligaciones fiscales a nivel micro se ha convertido en moneda común en nuestros días, por lo que no debe sorprender la resignación, o incluso comprensión, con que es percibida por muchos la actuación a nivel macro. Y por lo que hace a la corrupción política, la tímida reacción del electorado a la cascada de casos de corrupción hechos públicos da que pensar que el fenómeno ha sido interiorizado socialmente como un mal necesario, tal como trata de expandir el propio poder.

En estas circunstancias, hay quien mira hacia la gobernanza como un sistema potencialmente capaz de dar una alternativa a la democracia, por su flexibilidad y adaptabilidad al mundo globalizado. Sin embargo, su aspiración manifiesta a consolidar la participación de facto de los agentes privados con capacidad determinante de las políticas públicas (empresas multinacionales de los sectores económicos estratégicos, mercados financieros, reguladores de la economía mundial penetrados por estos poderes, agencias privadas que tienen delegado el poder de calificar el riesgo de no devolución de la deuda pública) dificulta hasta ahora su aceptabilidad por las poblaciones. La democracia parece haberse convertido de este modo en el dispositivo formal que permite ejecutar, revistiéndolas de legitimidad, las decisiones tomadas en el seno de los poderes supranacionales envueltos en el juego de la gobernanza neoliberal.

En suma, el sistema legitimatorio del orden político-social actual se sostiene sobre un conjunto de elementos: los derechos humanos, el progreso basado en el crecimiento, la democracia procedimental, la gobernabilidad eficaz y la gobernanza neoliberal. Una suma confusa de factores heterogéneos que no esconden la fragilidad de este sistema. De ahí su necesidad de acudir a un ulterior elemento amalgamador: la continua propalación del miedo.

¿UNA ÚNICA SALIDA? LA PRODUCCIÓN Y LA REPRODUCCIÓN DEL MIEDO

El papel del miedo en la tradición de la excepcionalidad política

«El mayor golpe que nos da el Estado es lo que yo llamaría el efecto del “es así”, del “es de este modo”. Es peor que si dijera: “Esto no puede ser de otra manera”. Con este “es de este modo” no se puede decir nada más [...]. Es hacer que los agentes sociales

admitan, incluso sin saberlo [...], miles de cosas, hacer que acepten sin condiciones miles de presupuestos más radicales que todos los contratos, que todas las convenciones, que todas las adhesiones» (Bourdieu, 2014: 165).

Pierre Bourdieu dejó explicado magistralmente que, en tanto que campo burocrático concentrador de recursos simbólicos, el Estado es una fuente importantísima de producción de las categorías de pensamiento que modulan nuestra percepción de la realidad. Sólo desde esta perspectiva antiformalista es posible comprender el alcance que ha tenido el miedo institucionalmente producido como factor legitimador del orden socio-político en el capitalismo. Éste, como cuenta Agamben, nunca ha dudado en acudir al grito militar de hallarnos «ante un único camino», del «es así», para justificar la restricción de la frágil estructura de derechos y garantías conquistadas a lo largo del periodo moderno (Agamben, 2004: 11 y ss.). Y en tiempos de estancamiento como el actual, el miedo propalado desde el poder a que perdamos lo poco que queda del bienestar públicamente garantizado puede explicar «el enigma aparente de que los votantes den apoyo a políticos conservadores que defienden unos programas contrarios a los intereses de la mayoría» (Fontana, 2013: 17). Que sea un enigma lo prueba el hecho de que menos un 1% de los más ricos posee tanto como el 99% restante, que la parte correspondiente al 10% superior es del 89% (Credit Suisse, 2016: 11) y que 62 individuos tengan la misma riqueza que 3.600 millones de personas (la mitad más pobre de la humanidad), habiéndola incrementado los primeros un 45% en los últimos 5 años y habiéndola disminuido los segundos un 38% (Oxfam, 2016: 2 y 5). Se diría, con Mario Tronti, que “Los sistemas políticos democráticos son hoy la tribuna de la libre aprobación de una servidumbre voluntaria” (Tronti, 2016: 408).

La idea del enemigo interno y externo ha sido invocada una y otra vez como cemento de la cohesión interna. De Hobbes a Huntington, de Luis Bonaparte a Trump, el movimiento obrero organizado, el comunismo internacional, la población de las colonias, o la emergencia de nuevas potencias comerciales como la China contemporánea han sido señalados como amenazas a la estabilidad de los países occidentales. Real o ficticia, esta amenaza se ha utilizado para justificar un gasto bélico siempre creciente y en condiciones estratégicas cambiantes, como vemos actualmente con la movilización de tropas estadounidenses hacia áreas próximas a China, o con la multiplicación de las fuerzas especiales del United States Special Operations Command que actúan, con amplia autonomía, en operaciones militares que no exigen ya una declaración formal de guerra, y que por tanto eluden el trámite de autorización parlamentaria (Fontana, 2013: 125 y 129).

Análogamente, la amenaza para la estabilidad que han representado las sucesivas crisis del capitalismo, como la de entreguerras o la actual, ha sido objeto de utilización política para justificar la concentración de poder al margen de control democrático y el consiguiente estrangulamiento del garantismo jurídico. No sorprende, entonces, el lugar privilegiado que siempre ha ocupado en la teoría política Carl Schmitt y su idea de centralidad de la «situación de excepción» como génesis de la normalidad, teorizada en su obra de 1922 *Teología política*.

El miedo al comunismo

A lo largo del s. XX, la *amenaza comunista* fue el principal elemento vertebrador del miedo. El triunfo en Rusia de la revolución bolchevique y su vocación internacionalista suscitaron miedo –y reacción– ante una eventual extensión de las ideas socialistas en el interior de los países desarrollados. Un miedo que ha sido utilizado intensivamente para asegurar la adhesión de los países alineados en la OTAN en torno a EE.UU. y sobre todo para combatir (en los terrenos político, cultural y militar) la difusión de todas las ideas que pudieran suponer un freno a la lógica de la ganancia y la acumulación privadas. Este factor explica, al lado de las luchas sociales, las amplias concesiones que en forma de derechos sociales se dieron a los trabajadores durante los treinta años posteriores a la II Guerra Mundial. Y también que, desde mediados de los años setenta y sobre todo a partir de la década siguiente, el nuevo orden corporativo transnacional no haya cejado un instante –ya sin la «amenaza» obrerista– en su labor demoledora de las instituciones de la clase trabajadora y de sus derechos, ampliada a la propiedad de los bienes comunes de los campesinos. Esto muestra que la amenaza comunista fue, sobre todo, un factor instrumental dentro de las políticas del miedo.

Miedo estructural

La tradición del paradigma securitario alimentado a través del miedo a un enemigo artificialmente creado por el estado llega hasta nuestros días con un nuevo rostro, estrechamente vinculado a la administración del desgobierno neoliberal. Las guerras desatadas en oriente por la pretensión inicial estadounidense de controlar los últimos grandes yacimientos de hidrocarburos (el llamado «corredor energético» de oriente medio), por una parte, la estabilización de la desigualdad radical entre regiones centrales, periféricas y semiperiféricas de la economía globalizada, y entre los propios habitantes de las regiones centrales, por otra parte, la emergencia de potencias amenazadoras del actual orden global como la China o Rusia, en tercer lugar, y el ciclo de protestas frente a la desigualdad, por último, han conformado nuevos enemigos internos y externos con los que justificar soluciones antidemocráticas garantizadoras del statu quo.

Hoy, el enemigo del programa neoliberal tiene dos caras: por arriba, la de las potencias comerciales que desafían dicho statu quo y, por abajo, el de la pobreza. Hay que contener a una miríada creciente de pobres, fuera y dentro de los países centrales, a una ciudadanía que se alza contra esta desigualdad, a los desplazados de las regiones periféricas o golpeadas por la guerra y el radicalismo. De modo que la *seguridad* parece depender de la adhesión sin fisuras a la «salida única» que representa por un lado la escalada militarista y por otro el austericidio económico impuesto como receta a la crisis.

Es probable, sin embargo, que esta calle de dirección única obedezca no sólo a su instrumentalidad en términos de generación de atemoramiento entre la población, sino a que el sistema político esté acercándose a una implosión por erosión interna y a que carezca de alternativas para evitarla. Como ha señalado Fontana a propósito del llamado «populismo» (Fontana, 2017: 618-621), puede que las razones de los votantes de la salida de Inglaterra de la UE o de los votantes de Trump tengan que ver

no tanto con el miedo a la inmigración (capitalizada, de entrada, por los movimientos de derechas) como por el que causa la perspectiva de la precariedad y la indefensión ante el hecho cada vez más evidente de que la gestión política está directa e indirectamente en manos de las élites económicas. El éxito de los movimientos de derechas en países como Francia, Dinamarca, Suecia y Finlandia también es visto desde el mismo ángulo por Perry Anderson (2017: 18), quien interpreta que detrás de ello hay sobre todo un claro miedo a la pérdida de sus sistemas asistencialistas. Lo cual abre una esperanza en torno a la posibilidad de reconducir todo este descontento en formas de democracia más participativas e inclusivas, aunque no sea así de momento.

Las primeras medidas adoptadas por el gobierno Trump en EE.UU. dan a entender que el crecimiento estadounidense se hará mediante más desregulación de los mercados financieros y, en consecuencia, a base de crear y exportar más deuda, lo que crearía las condiciones para un nuevo *crash*. Y en lo que respecta al sector productivo, la globalización ha entrado en fase de estancamiento, con destrucción de las industrias tradicionales, saturación de los mercados de consumo, y sin que hayan explotado nuevos mercados atractivos a la inversión durante la fase de crisis posterior al 2008 (Lorente, 2017).

La irracionalidad de esta situación, su ingobernabilidad a través de los mecanismos de obtención de consenso que se han descrito al principio, es lo que ha convertido la política del miedo en el principal recurso simbólico del poder (Revelli, 2008: 53-54). Y por ahora eficazmente. Como ha señalado el propio P. Anderson en referencia al miedo que representa la salida del euro incluso entre aquellos que ya saben hasta qué punto es el responsable de sus males, «El miedo le gana a la cólera. De ahí que los electores griegos aceptaran la capitulación de Syriza frente a Bruselas, el retroceso de Podemos en España y las tergiversaciones del Parti de Gauche en Francia. La lógica es la misma en todas partes: este sistema es dañino, pero, al enfrentarnos a él, nos exponemos a represalias» (Anderson, 2017: 19).

Es así como las «reformas estructurales» que van sucediéndose desde la depresión de 2008 están implantando una «política del terror» (Tiburi, 2017). De reforma en reforma (una palabra-fuerza que dejó hace tiempo de significar una mejora), las personas nos quedamos aguardando a la siguiente mala noticia (eludiendo las grandes preguntas, torciendo la mirada) y quedamos de este modo a merced del enemigo. Se trata de un mecanismo psicológico de defensa, pero también un resultado intencionadamente perpetrado por la política de *la única salida*.

Aquí emerge una ulterior complicación, que podríamos conectar con la creciente dificultad para dotarnos de una narrativa coherente debido a la constante aceleración del tiempo en una era digital y del espectáculo manipuladora de la razón y de las emociones (Cunqueiro, 2016: 12-13 y 59). Las desgracias humanitarias se suceden una tras otra en las pantallas de televisores y ordenadores sin que seamos capaces de relacionarlas con otros fenómenos políticos que están detrás de muchas de ellas (como las consecuencias de las políticas desreguladoras sobre el medio ambiente, o por qué las catástrofes naturales asolan sobre todo a países empobrecidos, por ejemplificar). La política se ha adaptado a este ritmo vertiginoso de acontecimientos (en lo que ha venido a llamarse «tecnopolítica»), al punto que el debate sobre ideas

y programas es ya inexistente. En el tiempo acelerado en el que estamos inmersos, quien vence es el miedo.

GOLPES DE ESTADO BLANDOS

«Si la finalidad de los golpes es torcer la voluntad de un pueblo, suprimir derechos y libertades, recibir órdenes del exterior y asumir los postulados de organismos internacionales, bancos, troikas, transnacionales y del complejo industrial-militar, sin rechistar, el golpe constitucional triunfa sin disparar un solo tiro» (Roitman Rosenmann, 2017: 3). Así definía Marcos Roitman los «golpes de estado blandos» en un artículo reciente en *Le monde diplomatique*. Estrategias de desestabilización política por medios jurídicos (juicios políticos con la ayuda de jueces afines a la oposición, procedimientos constitucionales extraordinarios como el impeachment) y extrajurídicos (el azote de los medios de comunicación en manos de la oposición, que someten a juicios paralelos la acción gubernamental) con objeto de derrocar gobiernos disfuncionales a la agenda neoliberal sin necesidad de recurrir a la violencia.

Se ha dicho que el caso europeo es singular, en tanto el riesgo de quiebra de los estados fuertemente endeudados ha sido esgrimido desde las instituciones europeas –mediante el Mecanismo Europeo de Estabilización– para imponer reformas constitucionales que incorporasen el «presupuesto equilibrado» (idea ya presente en el Acta Única Europea de 1986, en el Tratado de Maastrich de 1992 y en el de Lisboa de 2007, pero impuesta por métodos coactivos después de la crisis de 2008 a países como Grecia, Portugal, Irlanda, España e Italia, a través del Tratado de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza en la Unión Económica y Monetaria de 2012 conocido como «Pacto Fiscal Europeo»). Sin embargo, el reciente caso brasileño pone de manifiesto que esta ofensiva tiene un carácter más global.

El caso de Brasil

Durante la administración Obama, EE.UU. no dejó de presionar a –en intervenir en– los países de América Latina que dieron un giro a la izquierda. Empezando por Honduras, donde el gobierno de Zelaya fue derribado en 2009 por un golpe militar apoyado desde la secretaría de estado estadounidense, y pasando por la caída de Lugo en Paraguay en 2013, la derrota de Kirschner en Argentina en 2015, y por el referéndum boliviano convocado por Evo Morales en 2016 para un cuarto mandato presidencial (Fontana, 2017: 572-574; Roitman Rosenmann, 2017: 3). Brasil ha sido el último de los países americanos desposeído de un gobierno que practicó una cierta política redistributiva en favor de las clases populares.

Este país ha sido presa de la «guerra financiera global». Lo explica Michel Choussudovsky (director del *Centre for Research on Globalization* de Montreal) en el artículo «Wall Street Behind Brazil Coup d'Etat. The Impeachment of Dilma Rousseff» (Choussudovsky, 2016), donde cuenta el papel clave de Wall Street y la Reserva Federal estadounidense, a través de Henrique de Campos Meirelles (primero al frente del Banco Central de Brasil y ahora desde el ministerio de finanzas), en el golpe de estado institucional contra el gobierno Rousseff. En opinión de Choussudovsky, el plan para el Brasil consistiría en dolarizar todas las operaciones internas con deuda,

análogamente a lo sucedido en la Argentina de Medem (Choussudovsky, 2017). Para entender el alcance de esto hay pensar en el efecto que sobre el pago de la deuda ha tenido la pérdida de valor de las monedas de los países emergentes como Brasil (“así, por ejemplo, para devolver cada millón de dólares bastaban 2,36 millones de reales brasileños; ahora [Brasil] debe pagar 3,20 millones de reales, más de un tercio más” –Lorente, 2017–).

El gobierno de Michel Temer –el vicepresidente conservador del último gobierno del PT que, tras romper la coalición de gobierno sin dimitir de su cargo, impulsó el impeachment contra la presidenta legítima Rousseff– se ha apresurado a acometer la constitucionalización de la congelación del gasto público en salud y educación durante los próximos 20 años (la Enmienda Constitucional conocida como PEC 55), a lanzar la propuesta de reforma del sistema de pensiones, al que los medios conservadores responsabilizan de la insostenibilidad del presupuesto público, y a sancionar la ley de terciarización completa del trabajo. Lo cual se junta a la criminalización de la protesta ya introducida con la aprobación la ley antiterrorista PL 2016/15, limitadora de las libertades de reunión y asociación y de la libertad de expresión.

Igual que en Europa, en Brasil se ha utilizado a fondo la estrategia del miedo a la quiebra del estado por la insostenibilidad de la deuda pública. Cuando el desequilibrio de las cuentas públicas proviene, en el caso de Europa, de la decisión política de recapitalizar los bancos privados en quiebra en 2008 y, en el caso brasileño, por los intereses leoninos que Brasil paga a los prestamistas internacionales por su deuda: 150 billones de euros en 2015, garantizados mediante activos del estado (ANFIP-DIEESE, 2017: 20); 1,2 trillones entre 1998 a 2015 (Kliass, 2016: 4). En el caso brasileño, cuando se produjo el impeachment de Rousseff la deuda pública llegaba al 70,1% del PIB –lejos del 229,2 % japonés, del 132,7% italiano, del 101% estadounidense, o el 90,7% de la zona euro–, pero el tipo de interés era del 14,25%, lo que significó que Brasil pagara a la aristocracia financiera, en los 13 años que corrieron del 2002 al 2005, el 10,11% del PIB, más del doble de todo el aumento del gasto social (4,7%) del periodo (Martins, 2016). El problema, como vemos, no era la deuda, sino los intereses de la misma y la distinta presión que los mercados financieros ejercen sobre cada estado para satisfacerlos.

La preocupación actual del gobierno brasileño, como sucede en Europa, es abaratar las pensiones (es decir, crear las condiciones para forzar a la población trabajadora a contratar planes privados), con el argumento de su insostenibilidad en consideración de los cálculos sobre la evolución demográfica de la población. Otro instrumento artificial, político, de generación de miedo que no considera aspectos como los empleos que dejarán vacantes los futuros pensionistas, el ejército de cuidadores que precisarán y el mercado de trabajo que esto abre, la opción de sostener las pensiones con el conjunto de rentas del país y no necesariamente con los salarios, o la posibilidad de recuperar el valor de las cotizaciones mediante el aumento de los salarios o una mayor carga empresarial por empleado.

CONCLUSIONES

La evidencia del carácter político que reviste la gigantesca desigualdad en el reparto mundial de la riqueza explica la vindicación de democracia política, de participación general en la toma de decisiones. Sin embargo, el mismo dato de la desigualdad señala que, sin estar aseguradas unas condiciones materiales mínimas de sustento para la población, su capacidad de intervención política, el ejercicio de la capacidad crítica desprovisto de miedo, se ven seriamente disminuidas. Este factor explica el avance de las políticas de suspensión indeterminada de derechos y garantías constitucionales a la que asistimos, sin que sea suficiente para detenerlas el descrédito que supone su carácter antipopular. El sistema político ha hecho suyo el argumento de la orientación de las políticas hacia la creación de empleo (barato y precario), la atracción de inversiones internacionales, la contención de la inflación, o a la generación de «confianza» en la economía nacional, cumpliendo estrictamente con las condiciones de ajuste impuestas por los mercados financieros. Las cifras sobre la desigualdad aportadas por organismos independientes muestran, en cambio, que el efecto es el contrario y que la desigualdad crece.

Lo acontecido en Brasil en el último año, o lo sucedido antes en los países europeos sacudidos por la crisis de la deuda, son signos de la consolidación de un orden político suicidamente regido por las necesidades cortoplacistas del poder financiero y empresarial: la priorización del pago de intereses de la deuda pública se compensa bien con el adelgazamiento de los servicios e inversiones públicos, bien con su expropiación (señaladamente en el caso de las pensiones); la reducción de los salarios juega a favor del aumento de los márgenes de beneficio de las empresas sin obligación recíproca alguna (lo que en el caso de Brasil, con una inflación acumulada del 81% en el último decenio, condena a la depauperación a masas de familias trabajadoras). Todo lo cual supone una contención de la demanda agregada y de la recaudación por impuestos directos e indirectos, así como la generación de endeudamiento nuevo, en un círculo vicioso suicida sustentado por el miedo permanente a la recesión. Por caminos diversos (en Europa, mediante la socialización de la deuda privada, en EE.UU. mediante la emisión de deuda pública para contener la detracción de la economía, en Brasil a través de intereses leoninos sobre la deuda pública) se han puesto las condiciones para que los estados sean rehenes de los mercados financieros.

Es este contexto se hace preciso, cuanto menos, mostrar que existen formas de hacer el ajuste minimizadoras de los impactos más antisociales de la crisis (Recio, 2016), que los bienes sociales no son antieconómicos y, conectado con ambos aspectos, que la mejora de los salarios y de la estabilidad en el empleo no sólo no hace menos competitiva a una economía sino que crea las condiciones de su sostenibilidad por su impacto sobre el consumo y las cotizaciones. Se hace preciso, en suma, abrir puertas en la calle de sentido único.

La ciencia social tiene el deber de resistir a la desesperación y a la paralización que está produciendo la política del miedo, para lo cual dispone de un rico patrimonio heredado de luchas, organización y experiencias del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN (2004). Estado de excepción. Homo Sacer II,1. Valencia: Pre-Textos.
- ANDERSON, Perry (2012). El nuevo viejo mundo. Barcelona: Akal.
- ANDERSON, Perry (2017). «Agitación antisistema en Europa y en Estados Unidos». *Le monde diplomatique*, 257 (marzo), pp. 1 y 18-19.
- ANFIP — Associação Nacional dos Auditores-Fiscais da Receita Federal do Brasil / DIEESE — Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (2017). Previdência: reformar para excluir? Contribuição técnica ao debate sobre a reforma da previdência social brasileira. Brasília.
- BOURDIEU, Pierre (2014). Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992). Barcelona: Anagrama.
- CAPELLA, Juan-Ramón (2007). Entrada en la barbarie. Trotta: Madrid.
- CAPELLA, Juan Ramón (2013). «Derechos, deberes: la cuestión del método de análisis», en Estévez, J. A., *El libro de los deberes*. Madrid: Trotta, pp. 39-57.
- CASTORIADIS, Cornelius (1998). El ascenso de la insignificancia. Valencia: Cátedra.
- CHOUSSUDOVSKY, Michel (2016). "Wall Street Behind Brazil Coup d'Etat. The Impeachment of Dilma Rousseff". *Global Research*, en <<http://www.globalresearch.ca/wall-street-behind-brazil-coup-d-etat/5526715>> (01/09/2016).
- CHOUSSUDOVSKY, Michel (2017). "Neoliberalism and the New World Order. IMF-World Bank Reforms, The Role of Wall Street". Entrevista de Bonnie Faulkner. *Global Research*, en <<http://www.globalresearch.ca/neoliberalism-and-the-new-world-order-imf-world-bank-reforms/5572157>> (08/02/2017).
- CUNQUEIRO, Luciano (2016). *Contra el tiempo*. Barcelona: Anagrama.
- CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE (2015). *Global wealth report 2016*. En <<http://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/index.cfm?fileid=A-D6F2B43-B17B-345E-E20A1A254A3E24A5>>.
- CROZIER, M.J., HUNGTINTON, S.P. y WATANUKI, J. (1975), *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Comisión*. New York University Press.
- ESTÉVEZ (2014, marzo). "Desnacionalizar para exterminar". *mientrastanto.e*, 126, en <<http://mientrastanto.org/boletin-126/notas/desnacionalizar-para-exterminar>>.
- FONTANA, Josep (2011). *Por el bien del imperio*. Barcelona: Pasado y Presente.
- (2013). *El futuro es un país extraño. Una reflexión sobre la crisis social del siglo XX*. Barcelona: Pasado y Presente.
- (2017). *El siglo de la revolución. Una historia del mundo desde 1914*. Barcelona: Crítica.

- GIMÉNEZ, A. (2015). «De la excepcionalidad persistente a la normalización de la plutocracia», en ESTÉVEZ, J.A. y MESSINA, Giovanni (coord.). *La democracia en la bancarrota*. Madrid: Trotta, pp. 27-39.
- (2016). “La aporía de los derechos fundamentales sin soberanía. Los casos de Brasil y España y el problema de la jurisdicción”. *Revista EMERJ*, 19(76), pp.17-29. En <http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista76/revista76_17.pdf>.
- KLIASS, Paulo (2016, 1º de noviembre). “Os juros, a dívida e o caos”. *Carta Maior*, en <<http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Economia/Os-juros-a-divida-e-o-caos/7/37122>>.
- LORENTE, M-A. y CAPELLA, J-R. (2009). *El crack del año ocho. La crisis. El futuro*. Madrid: Trotta.
- LORENTE, Miguel Ángel (2017, marzo). “La desregulación financiera de Trump y las guerras de la globalización”. *mientrastanto.e*, 155, en <<http://mientrastanto.org/boletin-155/ensayo/la-desregulacion-financiera-de-trump-y-las-guerras-de-la-globalizacion>>.
- MARTINS, Antonio (2016, octubre 10). «Convite à desconstrução da PEC-241». *Outras Palavras*, en <<http://outraspalavras.net/blog/2016/10/10/con-vite-desconstrucao-da-pec-241/>>.
- OIT (2016). *World employment social outlook. Trends 2016*, en <http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_443480.pdf>.
- OXFAM (2016). *Una economía al servicio del 1%*, en <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-es_0.pdf>.
- RECIO ANDREU, Albert (2016, noviembre). «Cinco mil quinientos millones». *mientrastanto.e*, 151, en <<http://mientrastanto.org/boletin-151/notas/cinco-mil-quinientos-millones>>.
- REVELLI, Marco (2008). *La política perdida*. Madrid: Trotta.
- ROITMAN ROSENMAN, Marcos (2017, marzo). “Reinterpretando los golpes de estado”. *Le monde diplomatique*, 257.
- SASSEN, Saskia (2014). *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TIBURI, Marcia (2017). “A política do terror”. *Caros amigos*, en <<http://www.carosamigos.com.br/index.php/grandes-entrevistas/9614-marcia-tiburi-a-politica-do-terror>>.
- TRONTI, Mario (2016). *La política contra la historia*. Madrid: Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador–Traficantes de sueños.

JUSTICIA EXPERIENCIAL

LA EXPERIENCIALIDAD EN EL DISCURSO SOBRE LA JUSTICIA COMO MEDIO PARA AUMENTAR SU IMPACTO INDIVIDUAL, INSTITUCIONAL Y SOCIAL*

Prof. Dr. José Barrientos Rastrojo

Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
barrientos@us.es

Resumen:

La aplicación de la justicia desde el ámbito de la filosofía ha consistido en la creación de discursos de indudable valor argumental y sutil fundamentación conceptual, que han clarificado y denunciado situaciones que, previamente, no era posible ver por la ciudadanía. Sin embargo, esos discursos no siempre han permeado la sociedad. Este artículo parte de la hipótesis de que la improductividad inherente en estos casos se debe a que se ha olvidado el uso del discurso experiencial y de la palabra dicente. Así, se estudiarán las condiciones formales necesarias para que el discurso de la justicia aumente su impacto en la sociedad mediante una aproximación experiencial.

Palabras clave:

Experiencia, justicia, experiencialidad, argumento, lógica.

Abstract:

The application of justice from the field of philosophy has consisted in the creation of discourses of undoubted argumentative value and subtle conceptual foundation, which have clarified and denounced situations that previously could not be seen by the citizens. However, these discourses have not always permeated society. This article is based on the hypothesis that the inherent unproductiveness in these cases is due to the neglect of the use of experiential discourse and of the significant word. Thus, we will study the formal conditions necessary for the discourse of justice to increase its impact on society through an experiential approach.

* Este trabajo se ha realizado en el seno del proyecto de investigación "Ciencia, Tecnología y Sociedad: Problemas políticos y éticos de la computación en nube como nuevo paradigma socioético" (Referencia: FFI2013-46908-R), dirigido por el profesor Javier Bustamante. Asimismo, se ha finalizado durante la estancia de investigación iniciada por el autor el 17 de abril de 2017 en la Universidade de São Paulo con la Profesora Marta Amoroso y financiada por la Fundación Carolina.

Keywords:

Experience, Justice, Experienciality, Argument, Logics.

Recibido: 02/05/2017

Aceptado: 02/05/2017

INTRODUCCIÓN: UNA DEBILIDAD EN LOS DISCURSOS SOBRE LA JUSTICIA.

La discusión sobre los tipos de justicia nos conduciría a un apasionante debate sobre los sus diferentes sistemas y sobre sus conflictos históricos y conceptuales. Nos obligaría a reflexionar desde consideraciones iusnaturalistas trascendentales, como las de estoicos como Cicerón, a otras fundadas en la virtud racional y argumentativa, lo cual sucede, por ejemplo, en un utilitarismo preferencial como el de Peter Singer. Además, resulta interesante detenerse en las concreciones materiales partiendo desde las clásicas justicias distributivas y conmutativas aristotélicas y llegando a cuestiones actuales, como el modo en que la justicia influye en los derechos del no nacido o cómo ha de configurarse en el contexto de una hiperhistoria fundada en una sociedad de la información (Floridi, 2014). Por último, la casuística, cuya evaluación dependería de los sistemas filosóficos a los que aludíamos inicialmente, también ha variado a lo largo de los siglos, siendo muy diferente, por ejemplo, plantearse las consecuencias de una guerra justa para Séneca, el Aquinate y para una sociedad líquida (Bauman, 1999), para una telépolis (Echeverría, 1994, 1998) o la electrópolis (Reid, 1991).

Todos los vibrantes alegatos que apoyan la justicia acostumbran, con frecuencia, enfrentarse al problema de su implementación. A pesar del celo teórico de muchos autores, sus vidas no siempre son reflejo de sus ideas. La distinción entre ambos universos se traslada a la de lector: ¿caso las prédicas sobre la justicia no acaban provocando modificaciones en quien las mira con ojos críticos? ¿Cómo aumentar su impacto en la persona? ¿Cómo conseguir que el especialista en justicia se convierta en alguien justo o cómo asegurarnos que no haya una fisura entre su pensar, decir, su volición, afección y, en suma, su ser?

Si se consiguiera tal sintonía, el discurso sobre la justicia abandonaría su condición de realidad abstracta para alcanzar efectos en la realidad o, al menos, mejoraría la profundidad de la huella de quienes se exponen a él.

Nuestro texto realizará una propuesta hermenéutica que explique esta escisión en este ámbito y propondrá a la experiencia y sus adláteres (evidencia, anagogía) como recursos ontológicos que cierran la herida abierta.

HERMENÉUTICA DE UNA ESCISIÓN: DEL DECIR AL HACER JUSTICIA.

¿Defendiendo un imposible?

La escisión entre el contenido del discurso y la propia existencia no sólo atañe al tema de la justicia sino que constituye uno de los clásicos en el área general de la

filosofía moral e incluso de la filosofía contemporánea. No es complicado pensar en especialistas y académicos dedicados a la ética cuyas vidas no sólo no reflejan el contenido de las máximas que predicán sino que, bajo un manto de cinismo provocativo, las asumen como ideales inalcanzables. La situación, es análoga al de hermeneutas cuyas capacidades de diálogo y comprensión están mermadas, fenomenólogos incapaces de salir de sus esquemas ideológicos predefinidos en lugar de lanzarse a las cosas mismas o a alcanzar un punto cero en la comprensión de lo que se presenta, especialistas en sociología del conocimiento que se atrincheran en una verdad individual que consideran como original y propia frente a la muchedumbre y que rehúsan buscar una construcción compartida (y populista) del conocimiento, especialistas en Nietzsche que han convertido su existencia en un tramado apolíneo pragmático perfectamente orquestado y que se aterran a una huida artístico-báquica o marxistas que lanzan panegíricos contra el capital mientras, en la intimidad, se niegan a reducir sus sueldos por el bien de la mayoría o aceptan negocios lesivos para el proletariado sobre la base de que teoría y vida pertenecen a universos antagónicos.

Estos ejemplos y defensas se han repetido a lo largo de la historia. Pablo de Tarso se dolía del cisma entre su saber y su querer en la *Carta a los Romanos*. Su problema no se cernía sobre el conocimiento de la ley de Cristo, a la que, inicialmente, se opuso, pero que acabó defendiendo como base de su propia vida. Su contrariedad residía en su cumplimiento: “No hago el bien que quiero sino el mal que no quiero, eso hago” (Rm, 7, 19), aseveraba.

Irvin Yalom escribió una novela, *Quando Nietzsche chorou*, que retrata esta situación de inconmensurabilidad. Los dos protagonistas, Breuer, el maestro de Freud, y Nietzsche, plantean la posibilidad de pasarse consulta mutuamente. Mientras Breuer utilizará una metodología propia de la ciencia, el filósofo del martillo se convierte en la narración en una suerte de orientador filosófico que busca ayudar a su consultante mediante técnicas como el *amor fatti* y el diálogo deconstructivo. Uno de los diálogos pone de manifiesto una de las críticas recurrentes a la filosofía: Breuer quiere superar uno de sus miedos con un texto filosófico, pero ante la incapacidad del texto filosófico se queja dolido delante del filósofo:

He aquí una verdad con una racionalidad suprema e irrefutable. Sin embargo, cuando estoy verdaderamente asustado, ella no funciona, nunca calma mis temores. Ése es el fallo de la filosofía. Enseñar filosofía y aplicarla en la vida real son empresas bastante diferentes (Yalom, 2007: 220).

Breuer constata la potencia argumentativa del clásico juicio de Epicuro en *La carta a Meneceo*: no hay que temer a la muerte porque, cuando ella está presente, quien la padece ya no se encuentra y, cuando ese que la va a sufrir todavía anda por este mundo, ella no está. Sin embargo, la lógica no es suficiente para calmar los temores, no posee una potencia significativa para provoca una aquiescencia de la emoción suficiente a la constatación lógica. La posición de Breuer es similar a la de Pablo de Tarso, pudiendo admitir “conozco y asiento delante de la teoría, pero mi vida emocional recorre senderos ajenos a ella”.

Estos ejemplos dibujan la redundante imagen del filósofo como alguien hospedado en su mundo hiper-ouránico y con escasa incidencia en la vida auténtica, como sucedía con el Sócrates de *Las nubes* de Aristófanes (2007), que mirando el cielo cae en un agujero, el filósofo del cuadro de Rembrandt con título homónimo, con ese personaje oscuro que sólo es accesible después de recorrer unas escaleras oscuras y que sólo se acompaña de quien le cubre necesidades físicas (enciende la chimenea) pero que permanece alejada de sus consideraciones o *El pensador* de Rodin, que, en su mirada de insondable, pierde el contacto con la realidad y, por ende, sus dictados sólo tendrían eficacia en él mismo y en quien haya recorrido un viaje tan profundo como él. En esta última frase, donde se alza, ahora, el problema, se empezará a dibujar, más adelante, la solución.

Estas explicaciones no pretenden ingenuamente reprobar al especialista que no alcanza los elevados estándares de su teoría: ¿acaso la vida no goza de una condición paradójica esencial? Sin embargo, quedan perplejas ante quienes defienden un discurso de carácter eminente práctico (la justicia) y no siempre buscan un camino para concretarlo en la particularidad del día a día¹.

El primer paso para avanzar en la solución posee un carácter hermenéutico: comprender las bases de esta debilidad del discurso. Más tarde, se avanzará a una vía pragmática: proponer vías para incentivar la performatividad (experiencial) del discurso filosófico y, específicamente, del vinculado con la justicia.

Del subjetivismo absolutista de la creación al subjetivo genitivo humilde y descentrado.

“Quien posee el ordo amoris de un hombre, posee el hombre” (Scheler, 1996: 27), señalaba Max Scheler. El ordo amoris se constituye como entidad previa y fundamentadora de la racionalidad de la persona. La razón quedaba bosquejada como una, inerme, esgrimidora de justificaciones hipotecadas al ordo amoris. “En cada caso de ese atraer y repeler se oculta ya el ordo amoris del hombre y su especial relieve” (Scheler, 1996: 29) y nunca la cartesiana potencia argumental de *El discurso del método*. Siguiendo el espíritu pascaliano, Scheler añade:

El corazón tiene sus razones, “las suyas”, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber y tiene razones, es decir, evidencias objetivas sobre hechos para las cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos (Scheler, 1996: 55).

Este texto es coherente con el *Geistige* de Ast, que daría lugar a la posición hermenéutica de Schleiermacher. Para éste, comprender al otro tampoco depende de un cuidado desvelamiento de sus razones claras y distintas sino que requiere un

¹ Afortunadamente, esta realidad no incumbe a todos los especialistas de la ética. Reseñable es el compromiso de los miembros de Academics Against Poverty iniciado por el profesor de la Universidad de Yale, Thomas Pogge. También, la coherencia entre el discurso de defensa animal y de crítica al despilfarro del Primer Mundo del profesor Peter Singer, de la Universidad de Princeton, que es vegetariano y dona un 25% de su salario a ayudar a los países subdesarrollados.

proceso que integra una visión más holística que integra más instancias que las argumentales. “La tarea hermenéutica consiste en reproducir todo el curso interno de la actividad compositiva del escritor”, apunta Scheleiermacher. Ítem más: se trata de que “que el intérprete se sumerja lo más posible en la entera constitución del escritor” (Schleiermacher, 1996: 67). Las dos capacidades necesarias para hacerlo posible son la intelección racional y la *subtilitas intelligendi*. La primera apelaría a una comprensión intelectual del contenido. La segunda exige una agudeza de carácter artístico semejante a la delicadeza de gusto humeano (Hume, 1998 53-58) que permite horadar la comprensión material de la semántica del discurso para instalar al sujeto en las verdades previas a las que dieron lugar. Así, comprender para Schleiermacher es un acto que demanda el desarrollo de la comprensión de las razones y el avance en capacidades intuitivas para ver detrás de éstas.

La apelación a este otro acceso a la comprensión tiene vinculaciones con el arte. De hecho, su contexto y ejemplos pertenecen al área de la estética, tal como el posterior desarrollo ha evidenciado. No hace falta más que avanzar en la historia y acudir al concepto de “expresión” de Dilthey, cuya tesis doctoral dedicó a Scheleiermacher, para evidenciar que se mantiene la impronta artística como medio de comprensión de los subterráneos de textos y personas. Gadamer subraya cómo Dilthey, antes que Scheler, se había apercebido a esa visión prerracional:

Dilthey destaca, y sin duda con razón, que antes de toda objetivación científica lo que se forma es una concepción natural de la vida sobre sí misma. Ésta se objetiviza en la sabiduría de refranes y leyendas, pero sobre todo en las grandes obras del arte, en las que «algo espiritual se desprende de su creador». Por eso, el arte es un órgano especial de la comprensión [expresión] de la vida, porque en sus «confines entre el saber y la acción» la vida se abre con una profundidad que no es asequible ni a la observación, ni a la meditación, ni a la teoría (Gadamer, 2001: 297).

Esta visión previa determinaría los juicios de valor incluidos, nota basal de este trabajo, los relativos a la justicia. Comprender la teoría de la justicia de un autor requiere no sólo acceder a su contenido argumental sino al espíritu, al *Geist*, entrñado que ha funcionado como detonante. Como veremos más adelante, esa comprensión implica una suerte de participación (lo cual será un mecanismo para cerrar la herida abierta más arriba).

El previo prerracional sobre el que se erige el sistema conceptual ha de entenderse desde una atalaya estética. Ahora bien, ésta no es de índole cosmética sino ontológica. Gadamer ha denunciado con acierto cómo la estética en ocasiones se ha entendido como un adorno sobre el que se alza la auténtica realidad, cuando su consideración debería ser ontológica, es decir, en ella se despliega la auténtica realidad. Siguiendo la definición de su maestro, “la obra de arte es la puesta por obra de la verdad” (Heidegger, 2001). Esta orientación ontológica afirma el arte como una verdad sustancial sobre la que no sólo se construye el ser humano y sus juicios sino toda la realidad. Concuera con esta visión la afirmación de Hernández Pacheco: “las rosas son en verdad lo que los poetas han hecho de ellas” (1995: 94). Así, el poeta no *construye* la rosa sino que quien gracias a su sutileza y agudeza o

finura es capaz de descubrir su esencia propia (no la que vicariamente se le impone).

La importancia de este argumento es básico en el tema que nos concita: si generamos un discurso de la justicia que, en lugar de *exponer* contenidos *construidos*, nos *instale* en ella y que le dé prioridad a la justicia misma sobre el propio sujeto (que desaparece o, al menos, aparece depotenciado), se evitarán las divergencias entre el pensamiento, la volición y la decisión. Este marco evitará un sujeto que se cree con un poder omnímodo sobre su contenido y que lo defiende como creación propia; por el contrario, el individuo propio de una visión que privilegie el contenido se identifica con uno que se siente poseído por la justicia, uno que, humildemente, se siente en camino hacia ella y que, por ende, está dispuesto a la escucha de otras visiones que lo ayuden en su peregrinación. Raimon Panikkar (2001) ha acuñado el término “genitivo subjetivo” para conceptualizar este emplazamiento: no es el sujeto el que actúa sino que es una entidad transcendental (en nuestro caso, la justicia) la que funciona en la persona y gracias a la cual el individuo adquiere su entidad. Si en el ejemplo místico el creyente no es nadie salvo cuando es *en, de, por y para* Dios, en la justicia, lo importante es que el sujeto adquiere su rostro en el momento en que recorre su camino hacia ella.

Dentro de este paisaje, Heidegger se queja de aquellos casos en que la realidad no se manifiesta por sí misma, sino que aparece como entidad deudora de una visión pragmática que le roba su esencia. Si nos detenemos en la esencia atribuida a unas botas de una campesina, la visión más común las identifica con un útil para una función específica y pierde su ser (se convierte en basura o algo inservible y desechable) en el momento en que no cumple su función:

Las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja en el campo y sólo en ese momento son precisamente lo que son. Lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente (Heidegger, 2001: 23).

Frente a esta perspectiva se encuentra la del artista, que rescata su ser. Van Gogh, para pintar *Par de botas*, no impone un sentido sino que se vacía para que sus manos les sirvan como micrófono, Van Gogh es instrumento en manos de las botas, se convierte en bota y, en tanto en cuanto habla está inspirado por ellas. Son, pues, las botas las que hablan por medio de Van Gogh, que queda en segundo plano. Se podría afirmar que Van Gogh no es el artífice sino que *Par de botas* es un autorretrato. La propuesta de estas líneas consiste en animar a que el especialista en justicia adquiera sus olvidadas dimensiones artísticas, permitiendo su disolución.

El filósofo japonés Nishida también es vocero de estas circunvoluciones partiendo de tradiciones diferentes: la budista y la de la escuela de Kyoto japonesa. Resumimos las ideas que concitan con lo anterior brevemente;

- (1) *Indagación sobre el bien* destaca que “experimentar significa conocer hechos tales como éstos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones” (Nishida, 1995: 41).

- (2) En el *junsui keiken*, en la experiencia pura, “no hay todavía ninguna oposición de sujeto y objeto, ni separación de conocimiento, sentimiento y volición” (Nishida, 1995: 90).
- (3) Se da preeminencia a la experiencia trascendental que al sujeto, puesto que “No hay experiencia porque exista un individuo sino que existe un individuo porque hay experiencia” (Nishida, 1995: 59).

Nishida concuerda con los teóricos que asumen la construcción del sujeto sobre la base de la experiencia de la vida. La profundidad de un sujeto y la capacidad para dibujar en su rostro rasgos idiosincráticos, distinguibles del resto, depende de las propias experiencias de la vida, de los modos de enfrentar cada dificultad, de la valentía para enfrentarse a la propia debilidad y a los monstruos interiores. Spranger (1949), Julián Marías, Aranguren (1966), Gadamer (1966) recalcan que sin estas experiencias vitales el sujeto quedaría como una entidad sin forma, o, más probablemente, como un remedo usufructuario de las imposiciones e intereses del poder vigente. Si no se viven las propias experiencias, la persona se convierte en una parodia de aquello que las grandes corporaciones acaben vendiéndole.

Comprendiendo la ineficacia del discurso ante la obcecación creencial.

El *ordo amoris* scheleriano se instalaría en la vertebración creencial orteguiana. De acuerdo con la clásica dicotomía del filósofo madrileño, hay que distinguir dos entidades que deciden nuestras acciones: las ideas y las creencias. Una idea es un contenido mental que se acepta como válido hasta que un argumento con más fuerza se presenta. Sin embargo, las creencias desafían esa mudanza tan lábil. Un creyente no se desinstala de su posición con una mera discusión racional, por el contrario se incentivará su posición.

La razón de esta disparidad de cursos de acción ante una y otra es simple para Ortega: “las ideas se tienen, en las creencias se está” (Ortega y Gasset, 1994: 383). Visto con detenimiento es esquema de la afirmación responde a lo visto anteriormente. Las ideas son creadas por nosotros y somos sus dueños y señores, mientras que las creencias corresponde al marco del genitivo subjetivo: nosotros les pertenecemos, ejerciendo, pues, potestad sobre nosotros. Esto se funda en que “las creencias constituyen el continente de nuestra vida [...] vivimos de ellas” (Ortega y Gasset, 1994: 384). La consecuencia es doble:

- (1) Se defiende porque, con su caída, nos desplomaríamos al unísono. Acostumbramos a identificar el personaje que construyen con nuestro auténtico yo, siendo engorroso establecer la diferenciación salvo en los casos de crisis.
- (2) Al ser nuestro contenedor, conforman el marco desde el que vemos la realidad, por lo que contenedores antitéticos generarían comprensiones incompatibles con la propia existencia, es decir, ni siquiera permiten entender al otro. En este sentido, sería muy complicado que un niño de cuatro años accediera a la comprensión del virtuoso del violín relativo al carácter sublime del *Ave María* de Schubert. Justificar la magnitud de la obra de Schubert con razones (ideas), no serviría para mover un ápice la posición del niño.

El ejemplo del niño contribuye a la comprensión de la debilidad del discurso de la justicia cuando pretende cambiar al sujeto instalado en contenedores creenciales antagónicos a aquellos de los que parte el discurso de la justicia. Como las disertaciones se articulan sobre “ideas-ocurrencias”, pero las posiciones acostumbran a asentarse en creencias, la tarea acostumbra a ser tan estéril (inicialmente²) como intentar reparar una miopía aplicando colirio a los ojos.

Nuestra hipótesis se basa en que la mayor parte de los discursos sobre la justicia se fundan en ideas con excelente tramados conceptuales y argumentales, pero ¿acaso no se está predicando en el desierto? Cuando se proyecta un discurso favorable sobre los aliados, no se enseña nada nuevo o a lo sumo se profundiza en lo aceptado; cuando se proyecta sobre los adversarios, sólo cabe la incompreensión y ahondar en la rivalidad. Este escenario explica los cortijos grupales de diversa índole.

Aplicando la teoría orteguiana a la scheleriana, el *ordo amoris* creencial determina el juicio antes de que se haya leído el contenido. El fundamento del problema es doble:

- (1) Ontológico: el sujeto se convierte en el contenedor creencial que determina todas sus dimensiones.
- (2) Epistémico: para que se opere una auténtica comprensión en estas latitudes es precisa una metamorfosis de la persona, un cambio de su contenedor creencial. Así, la epistemología se infiere de la ontología. Así, el dictador que se cree justo (i) no comprende la crítica del demócrata y (ii) ni, a la inversa, que el demócrata no se haga cargo de que la única verdad es la que pertenece a sus dictados absolutistas.

Este marco explica las disfunciones anteriores que separaban el pensamiento, la volición y la emoción. Por una parte, Breuer podía comprender cognitivamente, el tramado lógico de la frase de la *Carta a Meneceo* que debería vacunarlos de su miedo a fallecer (“cuando existimos nosotros, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, nosotros no existimos” (Epicuro 2001: 88)); sin embargo, las dimensiones ontológicas de la razón son mucho más: instalarse en el contenedor de las escuelas morales helénicas que configuran un tipo de ser o tramado creencial específicos. Análogo es el caso de Pablo de Tarso cuando se queja de hacer aquello que *sabe* no es correcto.

En síntesis, un trabajo para impulsar la justicia no debe partir exclusivamente de un trabajo con ideas sino de la reactivación de resortes para trocar las creencias del injusto. Estos se pueden encontrar en diversos emplazamientos. Uno se infiere de la resolución del dilema planteado arriba: ¿cómo es posible que el niño de cuatro años con manifiesta indiferencia por la música clásica o un joven con patente hostilidad se convierta en un amante del *Ave María* de Schubert? Una formación teórica sobre sus orígenes, su carácter diferencial sobre otras obras clásicas, los matices de cada una de las frases musicales (es decir, por el aprendizaje de ideas) contribuye. Sin

² Como se indicará más adelante, el problema no es el uso de las palabras sino centrar los argumentos y el pensamiento crítico-conceptual.

embargo, no son razones (ideas) suficientes, puesto que muchos estudiantes de música no acaban amando esta obra sino desarrollando una aversión más incisiva. Otros estudiantes y, aun quienes no hayan logrado un nivel profundo de conocimiento teórico respecto a la obra, quedan conmovidos por la delicadeza del sonido de los violines en el momento más elevados. ¿Cuándo se desarrolló ese amor? Tal vez, fue la banda sonora de la relación con su actual pareja, la primera que aprendió a interpretar con cariño en su violín o, simplemente, golpeó en su alma con la fuerza de un huracán que abrió la *evidencia* de una emoción que se repetirá cada vez que la escuche. Esa *experiencia* cambia los continentes, transforma la indiferencia o la animadversión por Schubert en un amor inexpugnable por esta pieza. Experiencia, evidencia³ y revelación son pues determinantes en la tarea que aquí nos concita.

HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA DE UNA RESPUESTA: LA JUSTICIA EXPERIENCIAL

El medio material: la evidencia y la revelación.

María Zambrano se sitúa en una crítica vitalista al intelectualismo vitalista para materializar un alegato que explica cómo las ideas se han desvinculado de la vida, discurso que nos recuerda la debilidad del discurso ante la vida:

Las ideas han dejado de ser para la vida, y la vida, por el contrario, ha llegado a ser para las ideas. Pero en este mismo instante las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras, poros por donde la inmensa realidad penetra en la soledad del hombre para poblarla y alimentarla, y se convierten en una pálida imagen de sí misma, en una mistificación de las ideas verdaderas, y así el extremo intelectualismo viene a hacer traición a la verdadera inteligencia en el instante mismo en que se vuelven de espaldas a la realidad (Zambrano, 1989:75).

La filósofa malagueña no asevera una rivalidad entre la vida y las ideas, sino entre la primera y un uso o determinación específica de las segundas, aquellas donde se desdibuja (se hace pálida) su propia entraña con su carácter transformativo, las ideas con peso ontológico expresada por palabras dicentes, como veremos más adelante.

Continuando con la experiencia, Zubiri añade que su saber se adquiere “en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas” (Zubiri, 1940: 189). Aranguren enfatiza este punto: “La experiencia de la vida es, pues, el saber adquirido, viviendo [...]. No es el saber estudiado y aprendido, ni tampoco el ideado o construido. No es un saber intelectual, sino vital. Y, por otra parte, es saber personal, no tradicional, heredado o sapiencial” (Aranguren, 1966: 36).

³ El *insight* psicoanalítico, la iluminación mística, la revelación estética son hermanos de la evidencia. No nos detendremos en este punto, aunque estamos finalizando un libro sobre la experiencia que explicarán estas vinculaciones.

El resultado de la experiencia no es la *conclusión* lógica sino la evidencia. La evidencia es consecuencia y medio: (1) erige una nueva visión, como su nombre hace intuir y (2) es órgano receptor por el que se observa la realidad, una nueva al cambiar la atalaya. Así, es tanto contenedor renovado como razón para alcanzar una nueva creencia. El niño no sólo posee una nueva interpretación del *Ave María* sino que esta es posible porque la torre desde la que otea, o contenedor creencia, ha mudado.

Por ello, el hecho de que el contenido intelectual de la evidencia “suele ser pobre, terriblemente pobre” (Zambrano, 1995: 69) no es importante, puesto que lo que se busca no es aumentar los contenidos sino el lugar de enfrentarse a ellos, es decir, su potencia para instaurar un mundo nuevo para el contemplador.

La crisis quiebra las creencias previas, demostrando su ineptitud para afrontar las nuevas circunstancias. La ausencia de fundamentos hace que “ninguna vida, mientras pasa, alcanza quietud y sosiego por mucho que lo anhele” (Zambrano, 2004b: 100). El individuo se siente “llevado y traído” (Zambrano, 2004b: 101) porque no dispone de asideros existenciales sobre los que construirse. El nuevo suelo no puede ser ideacional: recordémoslo, sólo sobre las creencias se vive.

La instauración de la nueva vida corre de la mano de las evidencias: sólo ellas generan certidumbre. “La verdad de la evidencia se impone y al imponerse produce seguridad, certidumbre. Es a la vez firme y transparente” (Zambrano 1995: 67).

Zambrano realiza una fenomenología de la evidencia-revelación que merece la pena rescatar para abundar en su potencia existencial:

Llega la revelación en la luz o es luz ella misma. Una luz que rasga: tinieblas, mutismo penetrando hasta lo que aparecía impenetrable: el corazón. Toda revelación por menuda que sea rasga el corazón de arriba abajo. Y lo quema cuando el amor predomina y no deja ver. Y entonces por ver arde, sin que esa luz de su propia llama le sirva para alcanzar a ver lo que pide (Zambrano 2004a: 105)

La formalidad: la experiencia.

La evidencia es el fruto de la experiencia. Por tanto, tendremos que detenernos en este concepto. De acuerdo con Ortega y Gasset, la raíz de experiencia, “per”, procede del verbo griego “peira”, que significa ensayo o prueba. Este origen cuadra con la designación zubiriana de la experiencia como “probación física de la realidad” (Zubiri 1984: 95) o con la nishidiana que conecta la experiencia con la inmersión en la auténtica realidad más allá de la superficial falsedad.

Asimismo, “per” se conecta con la idea de viaje. Experiencia corresponde con el sustantivo alemán “Erfahren”, siendo “fahren” el verbo para viajar. Por ello, no es descabellada la siguiente interpretación de Ortega:

Per se trata originariamente de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa (Ortega y Gasset 1994: 176).

Ese viaje no se vertebra sobre un desplazamiento físico del sujeto sino sobre la consecuencia existencial del padecimiento del viaje. Así, se podría distinguir al turista del peregrino, del héroe clásico o de los jóvenes que realizaban viajes de iniciación en los pueblos antiguos. El viaje no reporta al turista *experiencias* sino panorámicas sin incidencia en su ser. Por el contrario, los periplos del héroe le ofrecían un ser diferente y el joven tras su ritual iniciático adquiriría un nombre propio (su ser de adulto) gracias a la aventura y lo mismo podría decirse del peregrino para quien el viaje es más un descubrimiento de la nueva identidad que de lugares inexplorados.

Las distinciones entre estos dos modos de desplazamiento son variadas: la urgencia y programación del turista frente al carácter no rectilíneo del peregrino (hay que llegar a Roma, pero no siempre por el mismo sendero), la ausencia de riesgo en el primero y la pulcritud con que logra su destino frente al hecho de que quien recorre el viaje experiencial se deja algo en el camino (Zambrano decía que había que dejar prenda) y a la clara conciencia de que “aprender padeciendo” (Zambrano 2002: 80) para adquirir el ser que se persigue⁴.

Dewey enfatizaba la estrechez del turista en los siguientes términos

El apresurado turista ya no tiene una visión estética de Santa Sofía o de la catedral de Rouen, al igual que el automovilista, a cien kilómetros por hora, no ve el paisaje huidizo. Se debe caminar alrededor, dentro y fuera, y, en visitas repetidas, dejar que la estructura se presente gradualmente bajo una iluminación variada y en conexión con estados de ánimo cambiantes (Dewey, 2010: 248).

La lógica experiencial trasladada al discurso ético obliga a un aprendizaje que no depende, exclusivamente, de una aprehensión conceptual o cognitiva sino de un éxodo que horade el interior y/o que ayude a encontrar nuevos fundamentos. En suma: o hay aprendizaje ontológico o éste no sucede.

Instalados aquí, las máximas de la justicia, sean cuales sean su color, no se *comprenden* si no ubican al sujeto al lugar desde el que se enuncian. Su objetivo no se vincula tanto con una ampliación de conocimientos como con una reubicación existencial. Esta apuesta será acorde con quienes intentaban enseñar la ética con ejercicios espirituales como la *praemeditatio malorum*, la *parresia*, la escritura de un diario personal, la memorización de textos para su aplicación en cada circunstancia o el análisis de las propias determinaciones de acuerdo a un principio racional de

⁴ Como señalan los estoicos, los vencedores (en nuestro caso los que han vivido una experiencia) son los que regresan con cicatrices: “Igual que tú no dices que le haya ido mal al gallo que vence lleno de heridas, sino al que resulta vencido sin un golpe, ni consideras satisfecho al perro que ni sigue el rastro ni se esfuerza, sino cuando lo ves sudado, derrengado, reventado de la carrera” (Epicteto, 1993: 389). “No puede un atleta que nunca ha recibido contusiones aportar a un certamen gran fortaleza. Aquel que vio su sangre, cuyos dientes crujieron bajo un puño; aquel que, derribado, ha soportado todo el peso del cuerpo de un adversario y no pierde valor después de haber sido derribado; el que cuantas veces cayó se levantó más obstinado” (Séneca, 2001: 51).

validez. Aquí se inscribe la base de la comprensión anagógica, una hermenéutica que exige vivir determinadas experiencias.

La recepción anagógico-experiencial.

La comprensión metamórfica es usufructuaria de la consecución de evidencias que llevarían a la persona a nuevos contenedores. Las evidencias son frutos de los viajes experienciales. La hermenéutica inherente a esta aproximación se corresponde con la anagógica, o la espiritual, en palabras de Antón Pacheco.

La anagogía se corresponde con la dimensión espiritual de los textos, o, más concretamente, el medio por el que su lectura literal se alza hacia sus dimensiones trascendentales. Se basa en que la letra no coincide con la entraña del texto sino que la primera es un *medio* para lograr la segunda. La lectura analógica correcta no se conforma con la superficie sino que aspira desenterrar la raíz originaria.

La dinámica de la analogía se ilustra en la *lectio divina* medieval: “Para el pensamiento medieval, conocer es asimilarse y asimilarse supone pasar de un grado a otro en la escala del ser” (Antón Pacheco, 2010: 63), de una creencia a otra. Zambrano apunta a un proceso de abismamiento para comprender la verdad. Hay que caer en el abismo o dar vueltas a la piedra sagrada de la kaaba (Barrientos Rastrojo 2010: 919-925), idea que nos retrotrae a la visión estética de Dewey señalada arriba para tocar el poder sagrado de las palabras y las ideas.

El juego conduce a la reificación en la vida real de lo que se oculta tras el velo: “la hermenéutica espiritual, desde esta perspectiva, es lo que nos conduce desde lo presente a la presencia, desde lo modelado al modelo, desde la letra hasta el espíritu” (Antón Pacheco, 2010: 206). Nótese la diferencia con el argumento o pensamiento crítico. El discurso analítico tiene vocación de desarrollo de una arquitectura lógica y finaliza su misión una vez conseguida, puesto que no cabe un mañana detrás de su potencia, de la verdad lógica; a lo sumo, reiteración de lo ya establecido. Sin embargo, la lectura anagógica no se acaba en lo descubierto sino que, como en la música, la pintura o la mística, el descubrimiento genera un anhelo para revisitarlo constantemente. El lector de poesía, el amante de la música, de la pintura o de la propia pareja o el místico lanzan repetidas veces su mirada a la obra de arte o repiten sus mantras. En esa acción, descubren matices desconocidos previamente y, ante todo, consiguen que la obra de arte se les haga presente, que ellos desaparezcan para convertirse en ella. Pollock, pintor abstracto resume su relación con su obra en los siguientes términos:

Cuando estoy dentro de mi pintura no soy consciente de lo que estoy haciendo. Tan solo después de un periodo de aclimatación me doy cuenta de lo que ha pasado. No tengo miedo a hacer cambios, destruir la imagen, etc., porque la pintura tiene vida propia. Intento dejarla salir (Pollock, 1956).

Esta reificación en el receptor incide en todas sus dimensiones puesto que el efecto se opera sobre su base, su ser. El *amante* de los lienzos misteriosos e irónicos de Magritte se *convierte* en *experto* de su obra. Su experticia no es sólo teórica sino que se traslada a su propia existencia, que acaba con análogas notas de misterio e

ironía. La situación es semejante cuando el estudiante de Ortega y Gasset de tanto visitar su obra no sólo memoriza su teoría sino que adquiere sus puntos de vista y la luminosidad de su estilo. Estos casos coinciden con la lógica de la hermenéutica espiritual o anagógica.

El presupuesto fundamental de la hermenéutica del Libro consiste en la adecuación y homologación entre los grados y planos de lectura con los grados del Ser; y a su vez, los grados del Ser coinciden con los del conocer [...]. Para la hermenéutica espiritual del Libro, coinciden los *modi essendi*, los *modi cognoscendi* y los *modi interpretandi* (Antón Pacheco, 2010: 151).

Se infiere que el avance analógico se cifra en dos indicadores:

- (1) La unificación del ser del receptor no sólo con el del filósofo o el del artista sino con la fuente que, primero, provocó que el artista realizase su obra y con la que, más tarde, entraría en comunión el receptor.
- (2) La coincidencia del ser, sentir, hacer y pensar del receptor en torno al foco originario. Circunstancia que coincide, como no podía ser de otro modo, con el abordaje experiencial indicado más arriba.

La emisión anagógico-experiencial.

¿Qué sucede cuando este receptor se convierte en emisor? ¿Qué tipo de discurso genera alguien cuyo aprendizaje haya sido anagógico-experiencial?

Su aprendizaje no consistió en la adquisición de un saber subjetivo, es decir, clausurado por las condiciones particulares de una persona específica, sino en uno que se ponen en camino hacia una verdad que supera estas determinaciones. Por ende, su objetivo no es la exposición de ideas *propias*, puestas que estas se aceptan como hitos en el camino pero no como destino final. Si quedase en la defensa inexpugnable de la propia posición se estaría confundiendo las posadas del camino con el último paso. Esto no resta validez a los descansos intermedios, puesto que pueden ser un objetivo para quienes se encuentran menos avezados en el tránsito. No obstante, este especialista es más ducho en el caminar que en saberse en la posesión de la verdad definitiva, en contenidos veritativos que en la verdad.

Los modos en que se concreta el discurso poseen una relevancia crucial también. El emisor experiencial reconoce su misión profética. Gerhard Ebeling estableció tres hermenéuticas. La hermenéutica como traducir implica trasladar el contenido entre lenguas diferentes, por ejemplo, la traducción de la obra de Peter Singer al español. La hermenéutica como expresar hace acopio de estudios históricos, filológicos y análogos para traer al presente un texto complejo de Hegel o Marx. Será materia de la hermenéutica como decir o proferir el acto de traer a la palabra el elemento originario del que parte el discurso, hacer presente (o ayudar) su realidad por los medios oportunos. Coincide con las conferencias en las que se desdibujan las palabras del ponente para traer a la luz el foco, que no sólo encandila a los asistentes en ese momento sino que coincide con aquel que enamoró a quien, ahora, habla. Ese profeta “vuelve a escuchar y hacer suya la palabra originaria” (Antón Pacheco, 2010: 216); más correctamente, habría de indicarse que la palabra

hace acopio del sujeto. Nótese en este punto que es un error confundir al profeta con aquello que se anuncia en la palabra, es decir, el éxito de estos discursos pertenece muy remotamente a quien los proclama.

Quien escucha este discurso metamórfico ha de ser consciente de que su discernimiento depende de “la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia qué pensamiento subyace a lo que se dice” (Grondin, 1999: 110). La comprensión no consiste en reflexionar sobre la bondad lógica del argumento, se produce si la palabra (pintura, plegaria o escultura) son el medio para su propia destrucción y, con ello, para hacer aparecer el fondo previo que elevaba el discurso. En el ejemplo de Heidegger, supone el proceso que va desde el significado impuesto a las botas al que Van Gogh escucha y que se materializa usando sus manos. El viaje desde la exposición al fondo originario es narrado con maestría por Gadamer en los siguientes términos:

Tal es la razón por la que todo comprender es siempre algo más que un simple revivir una opinión ajena. Cuando se pregunta se dejan abiertas posibilidades de sentido, de manera que aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión. Sólo en sentido in-auténtico pueden entenderse preguntas que uno mismo no hace, esto es, las que uno considera o superadas o sin objeto. Esto significa entonces que uno comprende cómo se han planteado determinadas preguntas bajo determinadas condiciones históricas. Este comprender preguntas es en realidad comprender los presupuestos cuya inconsistencia ha hecho en cada caso inconsistente la correspondiente pregunta [...]. Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta (Gadamer, 2001:454).

La justicia desde la perspectiva anagógico-experiencial demanda el desplome (o depotenciación) del sujeto y de su imperialismo subjetivista, la pérdida de prioridad del argumento frente a la búsqueda de lo originario de la defensa o a la necesidad de re-crear (regresar al momento de creación) del discurso, que obliga a una apertura comprensiva de su entraña antes que a litigar (de modo clausurante) con juicios propios. Esta apertura no implica la aceptación acrítica del dictado del otro sino la concepción de que el otro puede ayudar a la consecución de una verdad que, parcialmente, me es desconocida. Ocioso es indicar, que el otro también posee elementos de oscuridad que pueden beneficiarse de la propia iluminación. Sin embargo, el privilegio de la verdad no reside en ninguno de los dos (que cuentan con las aludidas oscuridades) sino en algo previo (u originario) y más relevante que ambos ante lo que sólo cabe ponerse en camino integralmente (no sólo implicando a la dimensión argumental).

La unidad básica del discurso experiencial: la palabra dicente.

La obra de arte provoca cambios en la persona. Desde que Aristóteles hablase del poder catártico del teatro en la *Poética*, los estudios se han multiplicado. La psicología ha estudiado los cambios en la afectividad provocados por la estética, llegando a crear terapias específicas como la musicoterapia. En el pasado, los ejércitos utilizaban los sonidos de la percusión para incentivar a las vanguardias. En un orden neoliberal, las estrategias de marketing son conscientes de que hay que

seleccionar sintonías específicas de acuerdo a los objetivos comerciales perseguidos para la venta de sus mercancías en las tiendas.

El poder metamórfico del arte reside en dimensiones previas a la psicología, en la ontología. Esto es demostrado en los estudios del pintor ruso Vasili Kandinsky, que estudió las relaciones entre las unidades de la pintura y sus efectos. Kandinsky explicó en *De lo espiritual en el arte* los efectos en el sujeto del uso de colores, formas o modos de darse las líneas. La pintura abstracta busca las unidades básicas del lienzo para, comprendidos sus efectos, crear cuadros que produzcan el mismo efecto que un Goya o un Picasso sin recurrir a sus elementos representativos. Sabiendo que el color amarillo es propio de la alegría, una pintura donde abundasen las líneas de este color produciría efectos análogos a los de una representación pastoral de un conjunto de niños riendo mientras juegan en un prado. Con ello, descubre un modo originario en la pintura al desnudarla de elementos accesorios representativos: aquel que atribuyese la percepción del amor que rebosa en *El beso* de Klimt a los rostros de sus protagonistas estaba equivocado puesto que no es necesaria la carne del retrato para producir la resonancia interior inherente a la estética. La selección de los pigmentos, los planos utilizados o el estilo son los determinantes de la experiencia.

No es un hombre ni una manzana ni un árbol lo representado, sino que el artista utiliza todos esos elementos para crear un objeto de resonancia interior pictórica que se llama «imagen» (Kandinsky, 1996: 43).

He aquí la razón de que la fotografía no haya dado la extremaunción a la pintura: el objetivo del artista excede ser mero copista fidedigno de la realidad. Ahora bien, también se explica que haya fotografías con indudable calidad estética y otras que sólo poseen un carácter informativo-representativo (y pragmático) al no conseguir convocar experiencia originaria alguna.

El arte revivifica: según Kandinsky, Cézanne “elevó la *nature morte* a una altura en la que las cosas exteriormente «muertas» cobran vida” (Kandinsky: 43). Un joven coetáneo de nuestro pintor, Marshall McLuhan, estudiando los nuevos medios tecnológicos y de la información, reiteraba este poder de la pintura: normalmente, la pintura afecta a la vista, pero es posible que ésta adquiera efectos táctiles:

Hildebrand inspiró la observación de Berenson: “El pintor sólo puede llevar a cabo su tarea dando valores táctiles a las impresiones retinianas”. Un programa así implica conferir a cada forma plástica una especie de sistema nervioso propio (McLuhan, 1996: 258).

La cuestión sería si esta pujanza táctil de la pintura podría repetirse con la palabra. Gadamer tiene clara conciencia de esta opción después de su lectura del Valéry:

El poeta Paul Valéry creó una metáfora brillante para distinguir la palabra poética de las palabras que utilizamos en la comunicación. La palabra que utilizamos habitualmente es como la moneda corriente, es decir, significa algo que no es. La pieza de oro de otras épocas era, al mismo tiempo, el valor que representaba ya que su valor metálico correspondía a su valor monetario (Gadamer, 1993: 107).

El peso de ciertas palabras es notorio como en el caso del insulto. Sus efectos son similares a los de la gravedad de una piedra que cae encima de una persona. Esa palabra trasciende su poder como mero transmisor, o una moneda de cambio, y se yergue como arma arrojadiza con efectos análogos a los de un cuadro. Son las palabras dicientes gadamerianas (Gadamer, 2010).

Las palabras dicientes *dicen* algo al individuo o a los grupos, ese decir, “hablan” de modo significativo y metamórficamente gracias a su valor ontológico. No se restringen a transmitir información sino que abren un mundo nuevo: son un acontecimiento. Se produce ante la palabra (frase) religiosa: sacerdote en la Eucaristía no la usa para transmitir un evento pasado cerrado sino para convocar una realidad (o realizar un sacramento) que se alza más allá del tiempo cronológico. La palabra poética adquiere, también, este carácter, por eso se regresa a ella con frecuencia: no tiene sentido regresar a un argumento puesto que la comprensión de su estructura agota su sentido, caso distinto es cuando el poema sirve para bañarse (por primera o décima vez) en un misterio inagotable y convertir al lector en parte de él. Asimismo, sucede con el músico que ama la marcha Radetsky y regresa a ella, ritualmente, en el concierto de año nuevo. En el universo capillita sevillano, la llamada del Llamador del Hermano Mayor del paso de *La Paz* adquiere un sentido idéntico: el cofrade se sumerge en un orbe que lo conecta con sonos religiosos o con las experiencias que lo vinculan con una entraña que lo trasladan a la infancia o a retomar la relación con seres queridos fallecidos.

El uso musical de la palabra responde a intenciones hermenéuticas explícitas: la comprensión de realidades que la palabra instrumental no alcanza. La obra de arte abstracto de Kandinsky, o la representativa de Klimt, la marcha Radetsky de Johann Strauss o el sonido seco del Llamador de la Hermandad de la Paz en la puerta de la Iglesia de San Sebastián trasladan a un universo que con mucha dificultad es alcanzado por la palabra transmisora e incluso, en matices, no es posible alcanzar.

Diversos filósofos han concretado esta acción con su palabra en el siglo XX. Por ejemplo, *Notas de un método* de María Zambrano señala que el sentido de las “notas” no son apuntes sino que su obra ha de ser leída como notas musicales, sus frases están en claves musicales. Esta circunstancia se repite en la contemporaneidad en autores como Heidegger, en el carácter aforístico de Nietzsche o incluso en la *Minima Moralia* de Adorno. Ni que decir tiene que sería un desafío para la justicia estudiar más las condiciones dicientes de las palabras que las crítico-analíticas.

Conclusiones: hacia un discurso experiencial de la justicia.

La condición musical del discurso diciente es concomitante con el experiencial. La diciencia y musicalidad de la palabra devuelve a la vida a la palabra. Detrás del discurso dilapidado en los libros, la discusión es la primera forma de devolver al discurso una primera vida. Al comienzo de este artículo, nos preocupaba la efectividad del discurso sobre la justicia, su impacto en la individualidad y los grupos. Recordábamos cómo no siempre las ideas coincidían con los universos emocionales o de toma de decisiones del lector. Sin embargo, la discusión elevaría la temperatura lo suficiente para enfatizar la acción de los disputantes: haría de la letra muerta, vida. No obstante, no sólo se trata de elevar la temperatura para

conducir a la acción sino movilizar a los litigantes a contenedores creenciales diferentes a los que los circundaban inicialmente.

La experiencia mediada por la anagogía y la palabra dicente es una propuesta con dos fines:

- (1) La integración homogénea del decir-pensar-sentir-hacer.
- (2) La progresión del sujeto hacia una verdad no subjetivista.

Hay dos modos de experiencia: directa e indirecta. La indirecta se infiere de lo narrado en los últimos epígrafes. Se refiere a una experiencia en cuya *lectura* se recupera el fondo originario del que partió: la contemplación de la obra de arte, la escucha encandilada de la música o la lectura ardiente del poema son tres ejemplos. Las obras de ética que pulsan con más eficacia en el sujeto poseen estas notaciones artísticas: apelan a haikus, a lecturas artísticas y, más comúnmente, a narraciones y ejemplos reales. Pensemos en las obras de Peter Singer. *The life you can save* intenta explicar la inconsistencia de la negación a donar recursos económicos personales al tercer mundo con el siguiente ejemplo. Un hombre sale a pasear por el *Central Park* de Nueva York tras su jornada de trabajo. Repentinamente, escucha los gritos de un niño que ha caído por uno de los puentes a uno de los lagos. El trabajador se va a lanzar al rescate; sin embargo, se apercibe del precio de la ropa y los zapatos que lleva y se plantea si es mejor evitar el coste que implica su heroísmo. Más adelante, explica el caso de una persona que ha invertido toda su jubilación en un coche. Se planta ante la situación de elegir entre éste y la salvación de un niño. Estos ejemplos son narrados con el suficiente número de detalles para hacer que el lector entre en situación y se enfade por la decisión cínica de los protagonistas al priorizar su economía sobre una vida de un niño. Una vez puesto ahí, Singer pregunta si nuestro curso de acción no es éste cuando destinamos parte de nuestro salario a un plan de pensiones en lugar de a niños en países desfavorecidos o cuando gastamos nuestra economía en beber agua embotellada. La retórica conoce este recurso y suele aconsejar que una de las formas de atraer la atención sea comenzar con una historia real o inventada del caso. En el caso que a nosotros nos conmina, constituye un ejemplo básico de introducción experiencial de la ética en estos contornos.

La experiencia indirecta queda perfeccionada con la experiencia directa. Ésta consiste en vivir sin mediaciones y sin huidas una situación, que acaba manifestando su problemática entrañada. Siguiendo esta línea, la mejor forma de entender la ética animal pasa por desarrollar la responsabilidad de cuidar una mascota. Ciertamente, la conclusión puede acabar en falacia: convertirse en defensor de las mascotas y no de los animales, como señala Peter Singer en la introducción a *Liberación animal* (1977); aun en ese caso se habrá provocado una mutación en la persona respecto a contenedores anteriores que aseverasen un descuido ante perros y gatos. Por otro lado, la forma más efectiva de desplegar una conciencia por el Tercer Mundo pasa por convivir con ellos durante un periodo de tiempo más o menos prolongado. Las consideraciones anagógicas, estéticas, “peligrosas” y experienciales anteriores son el telón de fondo que están actuando en este cambio de plano existencial.

En síntesis, si hay vocación metamórfica en el discurso de la justicia, es necesario que (1) además del rigor argumental se cuide el impacto experiencial de la palabra usada y/o (2) se incentive la concreción experiencial de la acción. La apertura, la aceptación de lo diferente, la desinstalación del lugar de la creencia en la posesión de la verdad, la capacidad para desarrollar sutileza para escuchar más allá de la articulación lógica del discurso son disposiciones necesarias para generar la experiencia y, concretamente en la justicia, para entrenar su músculo dentro de los universos individuales, institucionales y sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Antón Pacheco, J.A. (2010). *El ser y los símbolos*. Madrid: Mandala.
- Aranguren, J.L. (1966). "La experiencia de la vida" en *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, pp. 35-55.
- Barrientos Rastrojo, J. (2010). *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Bauman, S. (1999). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Aristófanes (2007). *Nubes*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires.
- Dewey, J. (2010). *Arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, J. (1994) *Telépolis*. Barcelona: Destino.
- (1998) *Los señores del aire: Telépolis y Tercer Entorno*. Barcelona: Destino.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Epicuro (2001). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Floridi, L. (2014). *The forth revolution. How infosphere is reshaping human revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H.G. (1993). *Poesía y diálogo*. Barcelona: Gedisa.
- (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- (2010). *Arte y verdad en la palabra*. Barcelona: Paidós.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2001). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Hernández Pacheco, J. (1995). *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1998). *La norma del gusto y otros ensayos*. Barcelona: Península.
- Kandinsky, V. (1996). *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Paidós.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

- Marías, J. (1966). "Experiencia de vida" en *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, pp. 119-145.
- Nishida, K. (1995). *Indagación sobre el bien*. Barcelona: Gedisa.
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Ideas y creencias en Obras completas 5*. Madrid: Alianza, pp. 379-490.
- Panikkar, R. (2001). *Iconos del misterio*. Península: Barcelona.
- Pollock, J. (1956). "The Wild Ones", *Times*, 20/2/1956.
- Reid, E. (1991). "Electropolis. Communication and Community in IRC". Disponible online en <https://www.mediensprache.net/archiv/pubs/2742.html> (último acceso 2 de febrero de 2017).
- Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós.
- Scheleiermacher, F. (1991). *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Séneca, L.A. (2001). *Epístolas morales a Lucilio I*. Madrid: Gredos.
- Singer, P. (1977). *Animal liberation*. New York: Avon Books.
- Spranger, E. (1949). *La experiencia de la vida*. Buenos Aires: Realidad.
- Yalom, I. (2007). *Quando Nietzsche Chorou*. Parede: Saída de Emergencia.
- Zambrano, M. (1989). *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*. Barcelona: Anthropos.
- (1995). *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela.
- (2002). *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Valencia: Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia.
- (2004a). *De la aurora*. Madrid: Tabla Rasa.
- (2004b). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1940) "Sócrates y la sabiduría griega", *Escorial*, número 2, pp. 187-226
- (1984). *El hombre y dios*. Madrid: Alianza.

UNIÓN EUROPEA Y *CRISIS* DE REFUGIADOS LA LIBRE MOVILIDAD COMO DERECHO HUMANO

Marco Aparicio Wilhelmi

Profesor Serra Húnter de Derecho constitucional
Universitat de Girona
marco.aparicio@udg.edu

Resumen:

En este artículo, el autor realiza un análisis de la crisis de los refugiados y las personas inmigrantes en la Unión Europea, señalando la política migratoria europea como un espacio excluyente de libertad, seguridad y justicia, y defendiendo el derecho a la movilidad humana como primer derecho.

Palabras clave:

Libre movilidad, derechos humanos, refugiados, política migratoria, Unión europea.

Abstract:

In this article, the author provides an analysis of the crisis of refugees and immigrants in the European Union, pointing out to European migration policy as an exclusionary area of freedom, security and justice, and defending the right to human mobility as first right.

Keywords:

Free mobility, Human Rights, Refugees, Migration policy, European Union.

Recibido: 21/04/2017

Aceptado: 21/04/2017

REFUGIADOS Y UNIÓN EUROPEA: “EUROPA, TIERRA DE LIBERTADES: NO PASAR”

Se trata de una de las incisivas viñetas de El Roto, publicada ya hace unos años. Hoy, más vigente que nunca. Las imágenes que reflejan la situación que se vive en Grecia y sus fronteras inevitablemente activan la memoria de nuestro pasado así como nos conminan a movilizar respuestas.

Uno de los terrenos en los que tales respuestas deben emerger es, sin duda alguna, el jurídico. Los derechos humanos aparecen como barreras de contención que logran aparentar cierta capacidad de resistencia en tanto y cuanto no sean verdaderamente presionadas. Cuando esto último ocurre, tales barreras a menudo se deshacen con facilidad, incluso las referidas a los derechos más elementales, aquellos que son precondición del resto de derechos, como la vida misma.

En parte, dicha inconsistencia tiene que ver con el modo en el que se ha insertado en nuestra cultura jurídica la noción de excepcionalidad. Ya sea en términos formales, esto es, mediante la declaración de estados de emergencia o incluso de excepción, o por aplicación de la excepcionalidad permanente propia de la legislación antiterrorista; o en términos de discurso político, cuando se detecta una situación que es categorizada como excepcional, como “crisis” que altera una pretendida normalidad. En este último caso, resulta paradójico que el sistema de derechos pueda quedar matizado, *atemperado* (diría el TC al referirse a los derechos de las personas extranjeras) cuando de una “crisis” se trata. La construcción de barreras jurídicas debería, precisamente, servir para dotarnos de mejores mecanismos para enfrentar tales crisis, tales situaciones de anormalidad, puesto que, como ya señaló Walter Benjamin (octava tesis de filosofía de la historia) “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla”.

La segunda década del presente siglo va camino de significar el fin quien sabe si definitivo de la ilusión europea, o al menos, de la ilusión por un proyecto basado en la defensa de los derechos humanos, en una dimensión humanista, fundada en valores como la igualdad, la dignidad y una democracia inclusiva y plural.

En buena medida, el fin de dicha ilusión se produce a partir de un vaciamiento por implosión del sentido, del papel de tales valores y principios. Es el mismo proyecto europeo el que ha sentado las bases que explican dicho vaciamiento. En lugar de avanzar en la consolidación de un espacio con capacidad política para hacer frente a procesos de desdemocratización de la economía y, en general, de lo colectivamente decidible, la Unión Europea ha venido a sumarse al impulso de tales procesos, y a su extensión a nivel planetario.

2011 podría ser considerado como momento emblemático. Es el año en el que, después de rechazarse la posibilidad de la convocatoria de un referéndum en Grecia, se impuso desde las instituciones europeas (y el Fondo Monetario Internacional) la llegada a los gobiernos griego e italiano de sustitutos “técnicos” (Lucas Papademos y Mario Monti), como paso previo a la aprobación y aplicación de drásticas medidas de ajuste. También es en 2011 cuando se aprueba en España la reforma del art. 135 constitucional, ejemplo refinado de vaciamiento de sentido democrático de nuestras instituciones y de la misma noción de poder constituyente. Aunque, y precisamente por ello, también es en 2011 cuando surge el movimiento del 15-M.

Centrándonos ya en la situación de las personas inmigrantes y refugiadas, el camino que lleva a 2016, año del acuerdo con Turquía que trata de asegurar que los países de la UE no deban asumir la acogida y el respeto del derecho de asilo por parte de quienes atraviesan dicho país para llegar a suelo comunitario, nos ofrece un peligroso cóctel, cuyos ingredientes son: crisis económica y de legitimidad de las

instituciones políticas, incursión de la violencia terrorista al interior de la “fortaleza europea” y aumento de la llegada de personas que huyen de la violencia, sea principalmente bélica o económica.

El resultado de dicho cóctel se está cristalizando en un ataque a gran escala al sentido más primario de los derechos humanos. El contenido del acuerdo entre la UE (o de sus estados miembros, pues la incierta naturaleza del acuerdo busca enmarañar sus implicaciones jurídicas) y Turquía contiene, entre otras cláusulas, una ratio de aceptación de la entrada en territorio de la Unión Europea a un refugiado por cada devolución que Turquía admita. Este mercadeo humano, implica, además de un peligroso discurso, y un ejercicio de amnesia respecto de la reciente historia europea, una abierta vulneración de exigencias básicas del Derecho de asilo y de la protección internacional recogidas además en la propia Carta de Derechos Fundamentales de la UE: Su artículo 19 recoge la prohibición de expulsiones colectivas y la garantía de no devolución, expulsión o extradición (*non refoulement*) de una persona a un Estado no seguro, en el que corriese grave riesgo de ser sometida a pena de muerte u otras penas o tratos inhumanos o degradantes.

Pero no se trata de algo aislado, ni aislable: una afrenta de tal calibre contradice el sentido mismo de los derechos, que deberíamos concebir fundamentalmente como mecanismos de resistencia, herramientas de protección de quienes se hallan en condiciones de mayor vulnerabilidad. Dicha situación es la que afecta a buena parte de las personas migrantes y, en todo caso, lo es para quienes deben huir de su país porque en el mismo pelagra su vida o derechos más elementales, que han dejado de ser protegidos por el Estado del que forman parte razón por la cual no pueden regresar al mismo. En esta última categoría se incluyen, obviamente, las personas solicitantes de asilo.

Detengámonos brevemente en esta cuestión: no es que los derechos no se refieran tendencialmente a todos los sujetos (al menos a todo el universo de sujetos formalmente titulares), es que su sentido, su razón de ser más esencial es la de proteger a los sujetos cuyos intereses o necesidades se hallan más amenazados, esto es, los que por circunstancias diversas ocupan una posición de menor poder, de mayor vulnerabilidad. Se trata de un criterio básico de comprensión de los derechos que debería tener mayor presencia en el momento de la interpretación normativa, por ejemplo la judicial, a la hora de ponderar intereses en conflicto.

Por estas razones, existe para todo Estado un deber jurídico de acogida y de protección de los derechos de quienes potencialmente puedan ser solicitantes de asilo y, en general, hacia toda persona que se halle en tránsito migratorio en condiciones precarias, vulnerables.

Así como los derechos se refieren especialmente a sujetos con menos poder, las obligaciones se predicen más reforzadas respecto de sujetos con más poder. Ello conlleva que la obligación de acogida sea más exigible, si cabe, para los Estados que por sus circunstancias económicas y sociales se encuentran en mejores condiciones para satisfacerla. Pero también, podríamos añadir otro criterio de sentido común, que por ello deviene criterio interpretativo básico: la obligación se refuerza aún más referida a Estados cuyo poder les permite incidir en mayor o menor medida en las

causas que empujan a las personas a salir de sus países. Ambos aspectos concurren respecto de la Unión Europea (UE) en su conjunto, y en especial respecto de los Estados que conforman su núcleo.

Dicho deber jurídico podríamos derivarlo del sentido mismo de los derechos humanos y del sistema de Naciones Unidas, empezando por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuyo art. 14 establece el derecho de asilo en cualquier país en caso de persecución, y se concreta de manera clara en el Convenio de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados (1951) y el Protocolo de Nueva York (1967).

Por lo que respecta a los países de la UE, tales obligaciones se asientan también en los Tratados fundacionales, que tras el Tratado de Lisboa de 2007 establecen por medio del art. 1bis que

La Unión se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías....

Y en su artículo 2, garantiza que

En sus relaciones con el resto del mundo, la Unión afirmará y promoverá sus valores e intereses y contribuirá a la protección de sus ciudadanos. Contribuirá a la paz, la seguridad, el desarrollo sostenible del planeta, la solidaridad y el respeto mutuo entre los pueblos, el comercio libre y justo, la erradicación de la pobreza y la protección de los derechos humanos, especialmente los derechos del niño, así como al estricto respeto y al desarrollo del Derecho internacional, en particular el respeto de los principios de la Carta de las Naciones Unidas.

Por otra parte, su art. 63.1 establece que

La Unión desarrollará una política común en materia de asilo, protección subsidiaria y protección temporal destinada a ofrecer un estatuto apropiado a todo nacional de un tercer país que necesite protección internacional y a garantizar el respeto del principio de no devolución. Esta política deberá ajustarse a la Convención de Ginebra de 28 de julio de 1951 y al Protocolo de 31 de enero de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados, así como a los demás tratados pertinentes.

Respecto de la específica regulación comunitaria del asilo, la Directiva 2004/83/CE, de 29 de abril de 2004, que establece normas mínimas para el reconocimiento del estatuto de refugiados y otras formas de protección (la llamada protección subsidiaria). En esta Directiva se señalan las circunstancias que deben dar pie a la concesión del asilo o de protección subsidiaria y se establece con claridad la necesidad de que los Estados consulten a ACNUR sobre los criterios a aplicar¹.

Aunque el marco normativo con mayor incidencia es el llamado sistema de Dublín, que se inicia con un Convenio internacional de 1990 y posteriormente, una vez la

¹ Ver "Consideraciones de protección internacional con respecto a las personas que huyen de la República Árabe Siria": ACNUR, octubre de 2014, tercera actualización: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5600f2174>

competencia en materia de asilo es incorporada a la UE, se regula mediante Reglamento, el último de los cuales es el Reglamento núm. 604/2013, conocido como Dublín III. Se trata de una regulación comunitaria cuyo principal objetivo es, paradójicamente, la renacionalización de la competencia en materia de concesión de asilo con la rígida determinación del primer país receptor como responsable del procedimiento de asilo. Tan sólo se abre un espacio a limitadas excepciones que, en buena parte de los casos, no concurren^{2,3} además de la cláusula llamada “de soberanía” que permite a los Estados recabar para sí la competencia, algo que en el caso de España se ha dado de modo prácticamente nulo⁴. Se suma además, la problemática derivada de que nuestra legislación interna de asilo no da cuenta de modo suficiente de la distinción entre asilo y protección subsidiaria en el marco del sistema Dublín, en lo referente a las posibilidades que tenga el Estado de otorgar protección subsidiaria aunque otro Estado europeo no haya reconocido el asilo, lo que hace aún más rígido el sistema⁵.

² La excepción de reagrupación familiar; que el cónyuge, pareja de hecho o hijos menores –o los ascendientes o responsables del solicitante si el mismo es menor– hayan sido previamente reconocidos como refugiados en un Estado miembro.

³ También es el caso de que la persona previamente hubiese obtenido un visado reciente o permiso de residencia en otro Estado miembro, o hubiese residido de manera irregular durante al menos 5 meses.

⁴ Como excepción al sistema en su conjunto, el sistema abre la posibilidad de las llamadas “cláusulas excepcionales”, recogidas en el art. 17, del Reglamento Dublín III. La primera es la llamada “cláusula soberana”, que señala que “cualquier Estado miembro podrá decidir examinar una solicitud de protección internacional que le sea presentada por un nacional de un tercer país o un apátrida, aun cuando este examen no le incumba en virtud de los criterios establecidos en el presente Reglamento”. La segunda, le permite “pedir en todo momento a otro Estado miembro, antes de que se adopte una primera decisión en cuanto al fondo, que asuma la responsabilidad de un solicitante a fin de agrupar a cualesquiera otros familiares, por motivos humanitarios basados, en particular, en consideraciones familiares o culturales, aunque ese otro Estado miembro no sea responsable con arreglo a los criterios establecidos en los artículos 8 a 11 y 16. Las personas interesadas deberán manifestar su consentimiento por escrito”.

⁵ Lo explica CEAR en un informe de 2000: Si bien en la Ley de Asilo no se excluye la posibilidad de obtener protección subsidiaria a los inadmitidos a trámite en aplicación del Convenio de Dublín, “el Reglamento de aplicación de dicha Ley, al regular los efectos de la inadmisión a trámite en frontera, parece establecer dos categorías de inadmitidos a trámite: 1) los inadmitidos por ser otro Estado el responsable del examen de la solicitud de asilo, o por tener derecho a residir u obtener asilo en un tercer Estado, o provenir de un tercer Estado cuya protección haya podido solicitar y que le ofrezca garantías de no devolución; y 2) los inadmitidos por cualquier otro motivo. De acuerdo con el art. 22.2 del Reglamento de aplicación de la Ley de Asilo, los segundos pueden ser beneficiarios de protección temporal, mientras que a los primeros únicamente se les podrá autorizar la entrada en el territorio si en el plazo de setenta y dos horas desde la presentación de la solicitud no se han resuelto las gestiones con los Estados correspondientes, quedando en suspenso el procedimiento hasta la obtención de respuesta por el Estado en cuestión. Estas dos “categorías” de inadmitidos a trámite parecen existir también en el procedimiento ordinario, a pesar de no existir ninguna previsión al respecto. En definitiva, no se concede en ningún caso protección subsidiaria o

De este modo, para la determinación del Estado responsable se obvian de raíz otros aspectos como el criterio de las mejores condiciones de integración en el país de acogida (presencia de otros familiares, o cercanos o contexto sociocultural o lingüístico). La regulación (normatividad), se distancia de las condiciones de la realidad (normalidad), que dicta que el país de llegada se determina por condiciones circunstanciales que no se corresponden con las necesidades de una protección internacional adecuada, tanto por la situación concreta de los solicitantes como por resultar inviable atribuir toda la carga a unos pocos países fronterizos.

Como ya detectó en 2000 la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), sigue resultando necesario un instrumento comunitario que sustituya al sistema Dublín y que en ningún caso puede “seguir siendo un instrumento de control de fronteras exteriores -cuestión a tratar mediante las medidas a adoptar al amparo del artículo 62 del Tratado CE, sin mezclar dichas cuestiones con el derecho de asilo ni hacer recaer sobre los solicitantes de asilo las deficiencias de las políticas en dicha materia-, sino un instrumento de protección en el que, sin suprimir las normas sobre readmisión tendentes a evitar las solicitudes de asilo múltiples y/o sucesivas, prevalezca el debido respeto a las obligaciones internacionales de todos los Estados miembros de la UE en materia de asilo”. Señala la propia CEAR con contundencia que este sistema violenta “la concepción del asilo como una institución de protección de los derechos fundamentales de la persona, vulnera los derechos y la dignidad de los solicitantes de asilo e hipoteca sus condiciones de integración futuras en el país de acogida”⁶.

Buena prueba de ello, son datos como los recogidos por Eurostat y Frontex, según los cuales de los potenciales peticionarios de asilo sólo 64.625 de los 170.000 que llegaron irregularmente a Italia en 2014 lo solicitaron en este país. También resulta difícilmente explicable que una vez determinada la responsabilidad de otro Estado para el examen de una solicitud de asilo, gran parte de las peticiones de traslado no sean aceptadas o finalmente no sean ejecutadas⁷. Igualmente, extraña que no exista

temporal a los inadmitidos a trámite en aplicación del Convenio de Dublín, siguiéndose el criterio de que el Estado responsable del examen de la solicitud de asilo debe ser también el responsable de conceder en su caso otra forma de protección [...], y ello a pesar de que, al ser distintas las legislaciones y prácticas de los Estados en esta materia, existe en muchos casos perfecto conocimiento de que el Estado técnicamente responsable no concederá ninguna protección al solicitante de asilo ni garantías de no devolución”. CEAR: Informe recogido en la web de equipo NIZKOR: <http://www.derechos.org/nizkor/espana/doc/dublin.htm>.

⁶ Añade el mismo informe de CEAR que “el criterio actual, además, no sólo resulta injusto, sino que conduce a mayores injusticias y efectos perniciosos directos e indirectos derivados del mayor rigor en los controles de entrada de solicitantes de asilo, como, por ejemplo, la posibilidad de que las compañías privadas de transportes, para evitar sanciones económicas, se nieguen a embarcar a personas merecedoras de protección internacional con destino a un país que eventualmente no será responsable del examen de su solicitud de asilo, interpretando por su cuenta y sin control alguno los criterios de asignación de responsabilidad del Convenio de Dublín.

⁷ En 2013 del total de 76.358 peticiones, 56.466 fueron aceptadas por los estados receptores pero sólo 15.938 (el 20 por ciento) fueron realmente ejecutadas. Datos proporcionados por

un mecanismo que permita a países que recíprocamente se realizan solicitudes de traslado poder compensarlas⁸.

En definitiva: por medio del sistema Dublín, se comunitariza una red de controles y en cambio se rechaza la gestión común, compartida de la responsabilidad jurídica y política de acogida de los refugiados y de reconocimiento de sus derechos.

Se podría afirmar, en consecuencia, que el sistema de Dublín principalmente configura un mecanismo de *i-responsabilidad*, del que se derivan numerosas situaciones conflictivas, como el propio TEDH se ha encargado de señalar en distintas sentencias⁹. Con ello, la Unión Europea consolida un mecanismo ya ensayado: en

Susan Fratzke (2015). Not Adding Up – the fading promise of Europe’s Dublin system. Migration Policy Institute. <http://www.migrationpolicy.org/research/not-adding-fa-ding-promise-europes-dublin-system>.

Para el caso de España, CEAR viene señalando que una vez inadmitida a trámite la solicitud de asilo por las autoridades españolas, y determinado el Estado responsable de su examen, el número de traslados efectuados desde España es mínimo, permaneciendo la mayor parte de los solicitantes de asilo (alrededor de un 80%) en situación irregular hasta lograr regularizar su situación en el marco de la legislación general de extranjería, y sin que finalmente España ni el Estado responsable examinen su solicitud de asilo.

⁸ Por ejemplo, en 2013 Alemania envió 1.380 peticiones a Suecia y recibió 947 de ésta. La Comisión Europea ha llegado a proponer un mecanismo entre estados que permitiera anular las transferencias “redundantes”, es decir, cuando la suma de los que van y los que vienen es similar. Este mecanismo, sin embargo, no ha sido incluido ni en Dublín II ni en Dublín III. Así lo recoge GARCÉS-MASCAREÑAS, Blanca. ¿Por qué Dublin no funciona?, informe de 2015 publicado por CIDOB: [file:///home/maparacio/Baixades/NOTES%20135_GARCES_CAST%-20\(1\).pdf](file:///home/maparacio/Baixades/NOTES%20135_GARCES_CAST%-20(1).pdf)

⁹ En su sentencia *M.S.S. vs Belgium and Greece* (Demanda 30696/09), de 21 de enero de 2011, el TEDH condena a Bélgica y Grecia por la violación de los artículos 3 (prohibición de la tortura) y 13 (derecho a un recurso efectivo) del Convenio Europeo de Derechos Humanos. El demandante, de origen afgano, entró en la Unión Europea por Grecia en 2008 presentando posteriormente su solicitud de asilo en Bélgica. La solicitud no fue examinada y M.S.S. fue trasladado a Grecia de conformidad con el Reglamento “Dublín II”. La sentencia determina que Grecia, en el momento en que sucedieron los hechos, no contaba con un sistema efectivo para la tramitación de las solicitudes de asilo y que el procedimiento griego adolecía de graves deficiencias estructurales, por lo que se negó a M.S.S. la oportunidad de acogerse a una tramitación efectiva de su solicitud. Además, el hecho de que no existiera en Grecia un mecanismo efectivo para interponer reclamaciones sobre temas relacionados con violaciones de derechos humanos constituye una violación del artículo 13 del CEDH. Asimismo, al recluir a M.S.S. en condiciones degradantes, Grecia violó el artículo 3 del mencionado Convenio. En lo que respecta a Bélgica, el Tribunal determina que, en el momento de la expulsión de M.S.S., “las autoridades belgas sabían o deberían haber sabido que no tenía garantías de que su solicitud de asilo fuera examinada seriamente”. Además, el Tribunal considera que, puesto que M.S.S. podía argumentar que con su devolución a Afganistán corría un riesgo real de sufrir tortura u otros malos tratos e incluso morir, su transferencia de Bélgica a Grecia violó el principio de no devolución, por tanto, el artículo 3 del CEDH. Se puede hallar un análisis de la sentencia por parte de MORGADES, Sílvia, *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, nº 41, 2012, pp. 183-204 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4019346>).

materia de derechos humanos, en general rehúye la asunción de responsabilidades compartidas: es una organización supranacional que sólo asume obligaciones hacia la comunidad internacional en el terreno de acuerdos económicos, de comercio e inversión, pero que se des-responsabiliza en materia de derechos humanos, atribuyendo la responsabilidad de su observancia a los Estados miembros.

La misma lógica es la que impera en las políticas migratorias: se comunitarizan algunas formas de control de frontera en su dimensión policial (e incluso militar) mediante la creación de la Agencia Frontex, el SIS (Sistema de Información Schengen) o el SIV (visados), mientras se consolida la dimensión nacional de la responsabilidad con respecto a la acogida, gestión concreta de la inmigración y reconocimiento de derechos.

Podría trazarse un paralelismo con el mecanismo de la Deuda. Las causas son comunes, las consecuencias, se nacionalizan (mecanismo que hacia el interior de cada Estado-nación se relaciona con el conocido adagio: los beneficios se privatizan y las pérdidas se socializan).

Llegados a este punto, se puede afirmar que, en definitiva, la política migratoria y asilo expresa uno de los mayores fracasos del infructuoso camino hacia la construcción política de la UE y la superación formal de la lógica de los Estados-nación como principal espacio de soberanía y legitimación. El problema es que, en términos generales, la combinación de la dimensión comunitarizada para cuestiones de orden económico, monetario y de libre circulación de bienes y capitales, con el mantenimiento del carácter estatal de la responsabilidad en materia de derechos humanos, está teniendo un saldo negativo, pues genera una presión de igualación a la baja, más acusada cuanto más crece el número de países miembros. Sin duda alguna, en materia de derechos humanos ha hecho mucho más el Consejo de Europa, como organización internacional clásica, que la Unión Europea, como organización supranacional con mucha mayor capacidad reguladora y aplicativa.

También resultan de interés: 1) Sentencia del TJUE de 10 de febrero de 2013, (Gran Sala), Shamsu Abdullah y Bundesaylamt, Asunto C-394/12. Analizada por Julia Magaz Urquidi en: *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, núm. 48, mayo/agosto (2014), págs. 639-654; 2). La decisión del Tribunal de Apelaciones de Reino Unido, Adan y Aitseguer [1998] INLR 472; Cámara de los Lores de Reino Unido, Regina v. Secretario de Estado ex parte Adan; Regina v. Secretario de Estado ex parte Aitseguer (sentencias de 19 de diciembre de 2000) 2 WLR 143–169 (la expulsión de dos solicitantes de asilo, de nacionalidades somalí y argelina, a Francia y a Alemania sobre la base de que se trata de terceros países seguros no ofrece garantías de protección, toda vez que ninguno de esos países ofrece protección a quienes temen persecución de agentes no estatales); 3) TI v. UK, TEDH, Decisión de la Sección Tercera del TEDH sobre la admisibilidad de la solicitud 43844/98 (2000), 12 IJRL 244–267 (los acuerdos para determinar el Estado responsable de hacerse cargo de los solicitantes de asilo no eximen al Estado signatario de la responsabilidad para garantizar que el traslado indirecto de un solicitante de asilo no constituya una violación del artículo 3).

LA POLÍTICA MIGRATORIA: LA UNIÓN EUROPEA COMO ESPACIO (EXCLUYENTE) DE LIBERTAD, SEGURIDAD Y JUSTICIA

Aunque la gestión de la llamada “crisis de los refugiados” esté llevando la crisis de los derechos de las personas migrantes a un punto álgido, debe señalarse que no se trata de una tendencia sustancialmente diversa a la que ha acompañado la construcción misma de la UE. Para empezar, se puede afirmar que la utilización de mano de obra migrante en situación de vulnerabilidad ha sido una constante en la construcción del mercado único europeo. El reconocimiento de la libre circulación y de derechos tendencialmente iguales para todos los ciudadanos comunitarios en buena medida ha resultado posible al precio de la existencia de un nutrido ejército de reserva integrado por trabajadores y trabajadoras extranjeros.

Con el Tratado de Ámsterdam, de 1997, las políticas de migración y asilo pasaron al ámbito competencial de la Comunidad, esto es, al llamado “primer pilar” de la UE. Así, se introdujo un Título IV denominado “visados, asilo, inmigración y otras políticas relacionadas con la libre circulación de personas”. Dicha comunitarización y el hecho de que un proceso de integración regional suponga ya de por sí un freno al rígido discurso del estado-nación, generó ciertas expectativas de cambio en el tratamiento de la inmigración y el concepto de ciudadanía.

El Consejo Europeo de Tampere de 1999 recomendó que se garantizara a los residentes de larga duración “derechos tan cercanos como sea posible a los reconocidos a los ciudadanos de la UE”. En sentido similar, tuvieron lugar pronunciamientos de la Comisión Europea, del Parlamento europeo, del Comité Económico y Social, e incluso se impulsaron Directivas que en términos generales facilitaban una mejor tutela de las personas inmigradas (Directivas de tipo transversal como la 2000/43, sobre la implementación de la igualdad de trato entre las personas, con independencia de su origen étnico o racial, o la 2000/78, sobre el establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo o la educación).

En conjunto, tales señales no han pasado de ser elementos marginales de una política general que privilegiaba la aproximación utilitarista, en términos económicos, sobre las consideraciones de tipo garantista. Algunas Directivas que en su discusión previa habían generado ciertas expectativas en materia de reconocimiento de derechos -como la Directiva 2003/86, sobre el derecho de reunificación familiar; la 2003/109, sobre el estatuto de los inmigrantes residentes de larga duración; o la 2004/38, sobre el derecho de los ciudadanos y de los integrantes de su familia a circular y residir libremente en el territorio de los estados miembros- resultaron frustrantes. Lejos de suponer una igualación “por arriba” en términos garantistas y de un avance en la dirección de una ciudadanía europea de residencia, supusieron una armonización a la baja que tomaba como referencia algunas de las regulaciones más restrictivas.

La propia Carta de Derechos Fundamentales de la UE, presentada como “hito constituyente” en el proceso de integración y dotada ya del mismo valor jurídico que los Tratados, presta escasa atención a la cuestión migratoria. La preocupación por los derechos de las personas inmigradas se limita, según vimos, a lo contenido en su

artículo 19 que recoge, en la línea de la normativa internacional, la prohibición de expulsiones colectivas y a la garantía de no devolución, expulsión o extradición.

Más allá de estas disposiciones –no siempre eficaces, si se atiende a las recientes propuestas de elaborar un listado de “terceros estados seguros” a los que podrían devolverse los inmigrantes indocumentados– el resto de previsiones de la Carta en materia de derechos políticos y sociales de las personas migrantes son irrelevantes.

Si bien es cierto que algunos derechos recogidos en la Carta –como el derecho a la educación, a las prestaciones de seguridad social, a las ayudas en materia de vivienda o a la protección de la salud– aparecen reconocidos a las personas en general y no sólo a los “ciudadanos”, no puede obviarse su supeditación a lo establecido en “el Derecho de la Unión, en las legislaciones y prácticas nacionales”, lo que acaba por impedir una interpretación verdaderamente limitadora del margen de actuación del legislador, tanto estatal como comunitario.

El escaso impacto de las previsiones garantistas en materia migratoria resulta aún más llamativo si se compara con los eficaces mecanismos de control que la UE ha desarrollado con el propósito de reforzar el denominado “Espacio de libertad, seguridad y justicia”. Policía fronteriza, radares, sensores nocturnos en las fronteras exteriores, sistemas informáticos centralizados (la mejora del SIS), centros de internamiento para indocumentados, “zonas especiales” en los aeropuertos destinadas a retener a extranjeros a los que se niega la entrada, contratos con empresas privadas de seguridad para delegar tareas de control y vigilancia en materia de extranjería, y traslación a las empresas transportistas de tareas de control de documentos, bajo amenaza de fuertes sanciones, son sólo algunos ejemplos de ello.

Bastará con recordar que existen en la UE al menos 178 centros de detención temporal para personas extranjeras en situación de irregularidad administrativa. A estos centros de detención reconocidos por los Estados en el interior de sus territorios hay que sumar los informales, así como todas aquellas zonas, centros y campos situados más allá las fronteras de la UE. Se trata de realidades heterogéneas, de regulación jurídica opaca y en ocasiones inexistente: centros de detención y de internamiento, centros de “tránsito” y de “espera”; centros abiertos, semi-abiertos y cerrados; centros formales e informales¹⁰.

Sin duda, el hito normativo de la dimensión securitaria de la política migratoria comunitaria lo constituye la Directiva 2008/115/CE, de 16 de diciembre, relativa a los procedimientos y normas comunes a los Estados miembros para el retorno de nacionales de terceros países que se encuentran ilegalmente en su territorio (DOCE L-348/98, de 24 de diciembre de 2009). La Directiva considera la expulsión como sanción primaria. Así por ejemplo, en los casos en que exista un procedimiento de renovación de autorización de residencia o de estancia aún pendiente, el artículo 6.5 realiza, como simple sugerencia, que “el Estado miembro considerará la posibilidad de abstenerse de expedir una decisión de retorno” hasta la resolución de renovación.

¹⁰ Merece la pena acudir al mapa de centros de internamiento elaborado por migreurop: <http://www.migreurop.org/?lang=fr>

Por otra parte, se consagra la posibilidad de que la medida de retorno se ejecute llevando a la persona afectada no a su país de origen sino a cualquiera de los países de tránsito. Esta medida, que puede situar a la persona en una situación de vulnerabilidad extrema, es señalada simplemente en el marco de las “definiciones” (artículo 3) al indicar que a efectos de la Directiva se entenderá por retorno “el proceso de vuelta” al país de origen o “a un país de tránsito con arreglo a acuerdos de readmisión comunitarios o bilaterales o de otro tipo”. Nada se señala respecto de las garantías que deban ofrecer los países de tránsito ni el modo de verificar por parte de los países comunitarios las condiciones de acogida¹¹.

Debe mencionarse también el modo en que la Directiva regula el internamiento en centros de detención como medida cautelar. Con relación a la medida de internamiento, si bien es cierto que se establece como *ultima ratio* y “por el menor tiempo posible”, debe señalarse que la redacción empleada parece permitir una generosa amplitud a su aplicación. En primer lugar, porque la aplicación de medidas alternativas, como la exigencia de comparecencia periódica, exige en todo caso que “en el caso concreto” existan “medidas suficientes”, sin precisar ningún criterio que ayude a determinar dicha suficiencia. En segundo lugar, porque no se cierra taxativamente el listado de casos en que es posible la privación de libertad, optando por la referencia a dos supuestos en los que cabrá “especialmente”: cuando exista riesgo de fuga y cuando la persona afectada “dificulte la preparación del proceso de retorno o expulsión” (artículo 15.1)¹².

¹¹ Los acuerdos de readmisión a los que se refiere la Directiva son pieza clave de la llamada externalización del control fronterizo. En virtud de los mismos, terceros países se comprometen a readmitir no sólo a sus propios nacionales, sino a todos aquellos que se considere que entraron en territorio comunitario a través suyo. Hasta ahora, la Unión Europea con países como Albania, Marruecos, Rusia, Pakistán, Turquía o Argelia, entre otros. La idea no es sólo que se puedan efectuar las repatriaciones de los migrantes irregulares que se hallen en la UE, sino forzar a tales países a controlar no sólo la salida sino también la entrada a su territorio de nuevos migrantes. Se pretende así ir desplazando el control hasta llegar al mayor número de países posible, de manera que se produce no sólo una externalización de fronteras sino su multiplicación. Un análisis algo más desarrollado sobre este punto puede hallarse en APARICIO WILHELMI, Marco, PISARELLO, Gerardo. Multiplicar las fronteras, externalizar el control. Revista electrónica *sin permiso*: <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=968>

¹² Salta a la vista el contraste con las recomendaciones contenidas en un completo informe elaborado por la Comisión de Libertades Civiles, de Justicia y de Asuntos Internos del Parlamento europeo, en diciembre de 2006. Se trata del Informe sobre *Conditions des ressortissants de pays tiers retenus dans des centres (camps de détention, centres ouverts, ainsi que des zones de transit), avec une attention particulière portée aux services et moyens en faveur des personnes aux besoins spécifiques au sein des 25 Etats Membres de l'Union Européenne*. Sirva una de sus recomendaciones como ejemplo: “La durée de la détention devrait être limitée au temps strictement nécessaire à l'organisation de l'éloignement. La détention prolongée est un facteur créateur de vulnérabilité. L'inactivité pendant les longues périodes de détention est également un facteur aggravant ou créateur de vulnérabilité. En dépit des mesures prises dans certains pays afin d'améliorer les conditions de vie dans les centres, les acteurs médico-sociaux qui travaillent dans ces structures constatent tous que la longueur injustifiée d'attente à des effets psychologiques très négatifs, parfois irréversibles. Cette durée devrait se compter en

La medida de internamiento podrá ser dictada tanto por autoridades administrativas como judiciales. En el primero de los supuestos, el artículo 15.2 prevé un “control judicial rápido”, que “deberá decidirse lo más rápidamente posible”. De nuevo la regulación de las garantías se redacta con el empleo de términos que permiten su matización. En primer lugar, porque se opta por utilizar conceptos jurídicos indeterminados en lugar de marcar plazos máximos para dicha revisión judicial. En segundo lugar, porque se permite que los Estados opten por establecer que la revisión sólo se realice a petición de la persona internada¹³.

El artículo 15 aborda también la cuestionada previsión del plazo máximo de internamiento. Lo establece en un máximo de seis meses prorrogables doce meses más “en los casos en los que, pese a haber desplegado todos los esfuerzos razonables puede presumirse que la operación de expulsión se prolongará”.

Diversas cuestiones deben ser abordadas. La privación de libertad es sin duda una de las más graves restricciones a los derechos previstas por un ordenamiento. Por esta razón, una de las notas distintivas del desarrollo y profundización del Estado democrático ha sido la construcción de un sistema punitivo garantista, ligado a exigencias como la ley penal previa, la necesidad de una decisión judicial sujeta a normas procesales penales y a principios de interpretación que aseguran la aplicación restrictiva de la sanción.

Es muy común que las expulsiones puedan llegar a ser realizadas durante los primeros diez días tras la detención de la persona en situación irregular, de manera que, dado que de 10 días pasamos a 180 días (6 meses) o incluso a 540 (18 meses), la medida se acerca más a un mecanismo de control de población no deseada, a una sanción encubierta o, si se prefiere, a una medida disuasoria frente a la entrada o permanencia de personas en situación irregular, antes que a una verdadera medida cautelar para, simplemente, facilitar la ejecución de la sanción de retorno. Por el lado de las obligaciones que debe cumplir el Estado en caso de que quiera prorrogarse el internamiento, salta a la vista el carácter laxo de las exigencias, pues de una parte se hace referencia a “haber desplegado esfuerzos razonables” y, por otra, a que pueda presumirse “que la operación de expulsión se alargará”, sin mencionar ni un solo elemento para sostener tal presunción.

Como vemos, estamos ante una norma con caracteres penales pero sin las garantías mínimas de un Derecho penal propio de Estados democráticos. Las exigencias del garantismo penal referidas a la precisión de las normas sancionadoras, su inter-

nombre de jours et non en semaines ou en mois”. http://www.cimade.org/uploads/File/admin/Gianni_Rufini_2007_Rapport_final_PE.pdf.

¹³ Y lo mismo sucede respecto de la revisión de los internamientos de larga duración, que deberá realizarse tanto si la decisión sobre el internamiento es administrativa como si es judicial. La revisión deberá realizarse, sin mayor precisión, si se trata de plazos de internamiento “prolongados”, exigiendo que sean revisiones judiciales en “intervalos razonables” y a solicitud de la persona internada (artículo 15.3). Por otro lado, además del amplio margen de decisión en manos de los Estados, el artículo 18 permite que en caso de internamientos masivos los Estados puedan establecer períodos más largos de revisión judicial del internamiento.

pretación restrictiva, la estricta observación de los principios de culpabilidad y proporcionalidad quedan para otro momento en una operación que podría definirse como una huida “del” Derecho penal, en contraste con la huida “al” Derecho penal.

Finalmente, para tener un dibujo más completo del contexto comunitario en la materia, debe abordarse, aunque sea de modo superficial, el contenido del *Pacto europeo sobre inmigración y asilo*, uno de los principales proyectos de la presidencia francesa de la UE en el segundo semestre de 2008, aprobado por el Consejo Europeo en octubre del citado año. Se trata de un pacto de contenido político en el que se marcan las líneas que deberían guiar las políticas europeas en materia de inmigración, asilo y control de fronteras.

Tales líneas se hallan trazadas en sus cinco “compromisos políticos básicos”: el primero, se refiere a la gestión de la inmigración legal, y busca promover la inmigración “escogida”; el segundo aborda el control de la inmigración irregular, a través de medidas que aseguren el regreso o devolución al país de origen o de tránsito de quienes se encuentren en esa situación; el tercero, siguiendo en la misma línea de control, pretende hacer más efectiva la vigilancia fronteriza, principalmente a través de visados biométricos, el refuerzo de la agencia FRONTEX, el desarrollo de tecnologías avanzadas de detección e interceptación, principalmente electrónicas, y la cooperación con países de origen y tránsito; el cuarto trata de establecer un único sistema de asilo con estándares comunes relativos a la protección de refugiados y la protección subsidiaria; el quinto y último, propone la promoción de asociaciones con países de origen y tránsito, especialmente con los situados en los flancos meridional y oriental de la UE, para potenciar las sinergias entre migración y desarrollo.

Salta a la vista la lógica instrumental y de control que imprime el Pacto a las políticas migratorias del conjunto de la UE y de cada uno de sus países¹⁴. Así, como recoge Arango, se recoge la contraposición popularizada en Francia por Sarkozy entre la inmigración escogida o selectiva (*choisie*) y la inmigración sufrida o no querida (*subie*). El Pacto propone potenciar la primera, haciendo la UE atractiva para inmigrantes altamente cualificados y estudiantes que eventualmente devendrán mano de obra cualificada. Para la inmigración menos cualificada, y menos querida, se proponen esquemas de migración temporal o circular. Por otra parte, el Pacto aboga por regular “más efectivamente” la reunificación familiar, endureciendo las condiciones exigidas al reagrupante y abriendo la posibilidad de condicionarla al conocimiento de la lengua¹⁵.

¹⁴ Un análisis crítico interesante se puede hallar en CARRERA, S., GUIAD, E. The French Presidency's European Pact on Immigration and Asylum: Intergovernmentalism vs. Europeanisation? Security vs. Rights? *CEPS, Policy Brief*, núm. 170, septiembre de 2008. http://www.libertysecurity.org/IMG/pdf_The_French_Presidency_s_European_Pact_on_Immigration_and_Asylum.pdf

¹⁵ ARANGO, Joaquín, Después del gran boom. La inmigración en la bisagra del cambio. En: AJA, Eliseo, ARANGO, Joaquín, OLIVER, Josep, *La inmigración en tiempos de crisis. Anuario de la inmigración en España (2009)*, CIDOB, Barcelona, p. 68 (pp. 52-73).

EL DERECHO A LA MOVILIDAD HUMANA COMO PRIMER DERECHO

En un pequeño libro publicado hace diez años, *Fronteras territoriales*, uno de los representantes más destacados del llamado multiculturalismo liberal, Will Kymlicka, aborda en cuestión trascendental: ¿Están justificadas las fronteras en el marco del pensamiento liberal? Inicia su reflexión con la siguiente afirmación: “no queda claro si el igualitarismo liberal puede justificar satisfactoriamente la existencia de fronteras territoriales, sobre todo si estas fronteras impiden a los individuos circular libremente, vivir, trabajar y votar en cualquier parte del globo que juzguen conveniente”¹⁶. Nos recuerda el autor que los principales teóricos liberales (Rawls, por ejemplo) han asumido las fronteras como dato previo, ya dado, como pre-concepto de sus teorías de la justicia, teorías que por tanto acaban defendiendo un ideal de igualdad limitado a los ciudadanos de un Estado.

Sin embargo, señala el autor, en un mundo caracterizado por masivas desigualdades globales, la idea de que las libertades u oportunidades que se tienen estén circunscritas al Estado en que se nace es el equivalente moderno del feudalismo, en palabras de Joseph Carens. O como afirmó T. H. Marshall en *Ciudadanía y clase social*, la ciudadanía “se ha convertido, en ciertos aspectos, en el arquitecto de una desigualdad social legitimada”¹⁷. Al respecto, en el texto citado, Kymlicka llega a concluir, aunque lo expone casi como *obiter dicta*, que “el factor de las enormes desigualdades económicas existentes entre los Estados-nación [...] implica que la restricción de la movilidad hacia los países ricos no es sólo la manera de proteger la identidad cultural sino también de mantener la participación desigual en los recursos”¹⁸.

Resulta interesante realizar un repaso del modo en que desde los planteamientos liberales se ha manejado la relación entre derechos y ciudadanía, o, lo que es lo mismo, las fronteras de los derechos. En “El inmigrante como paria”, Owen Fiss, renombrado constitucionalista estadounidense, entiende que “la distinción entre residentes no naturalizados y ciudadanos es esencial para que cualquier nación soberana pueda determinar su propia composición. Es esencial para la existencia misma de la nación como comunidad”¹⁹. Por esta razón, rechaza la aplicación *per se* al colectivo de inmigrantes de la Cláusula de Igual Protección. Algo parecido viene defendiendo nuestro Tribunal Constitucional en sus distintos pronunciamientos sobre los derechos de las personas extranjeras, en los que ha rechazado partir del principio de igualdad como criterio interpretativo.

Ahora bien, Fiss no excluye del todo el uso de la regla de la no discriminación. Cita la causa *Plyler v. Doe*, donde la Corte Suprema se enfrentaba a la impugnación

¹⁶ KYMLICKA, Will, *Fronteras territoriales*, Trotta, Madrid, 2006. p. 35.

¹⁷ MARSHALL, Thomas H., *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 21-22. Citado por CARBONELL, Miguel, en la Presentación del libro de KYMLICKA, Will, *Fronteras Territoriales*, ob. cit., p. 13.

¹⁸ *Ibídem*, p. 66.

¹⁹ FISS, Owen, *Una comunidad de iguales*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002, p. 28.

de una normativa del estado de Texas que excluía a los menores inmigrantes irregulares del derecho a la educación, tanto primaria como secundaria. Tal disposición no pudo ser anulada por aplicación del principio de no-discriminación, relata el autor, porque podía ser racionalmente justificada como un medio adecuado para un propósito esencialmente legítimo, como es desalentar la llegada de inmigración en situación irregular, objetivo que para el estado de Texas no era posible obtener de otro modo por no ser de su competencia las medidas de control fronterizo. Para abordar la cuestión la Corte recurrió a la regla que prohíbe a cualquier Estado crear lo que el juez Brennan denominó una “subclase de analfabetos”. Según esta interpretación, la Cláusula de Igual Protección prohíbe no sólo la discriminación, sino también “la creación de grupos social y económicamente desaventajados, forzados a vivir al margen de la sociedad, siempre en situación de riesgo y vistos como inferiores a sus ojos y a los del grupo dominante”, una “estructura de cuasi-castas”. A ello le suma el autor un argumento instrumental de refuerzo: el especial papel de los jueces como agentes de protección de los derechos de quienes carecen de poder político²⁰.

Abordemos ahora el debate desde otra perspectiva, la que nos ofrece el Derecho internacional. El punto de partida lo constituye el art. 13.2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y su concreción en el art. 12.2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP):

1. Toda persona que se halle legalmente en el territorio de un Estado tendrá derecho a circular libremente por él y a escoger libremente en él su residencia.
2. Toda persona tendrá derecho a salir libremente de cualquier país, incluso del propio.
3. Los derechos antes mencionados no podrán ser objeto de restricciones salvo cuando éstas se hallen previstas en la ley, sean necesarias para proteger la seguridad nacional, el orden público, la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de terceros, y sean compatibles con los demás derechos reconocidos en el presente Pacto.
4. Nadie podrá ser arbitrariamente privado del derecho a entrar en su propio país.

En una estricta interpretación jurídica, del art. 12.2 deberían extraerse dos obligaciones: la del país de salida a no impedir la salida y la del país de entrada a no rechazar la entrada, en ambos casos con los únicos límites que impone el art. 12.3. Se deriva, por tanto, que todo control fronterizo, y todo condicionante a la legalidad de la permanencia en un país, resulta una limitación de un derecho y, como tal, en virtud del principio *favor libertatis*, su alcance debe ser objeto de una aplicación y de una interpretación restrictivas. En otras palabras, a partir del PIDCP, los Estados no pueden considerar el régimen de entrada y permanencia algo sometido a su libre disposición, como último reducto de soberanía, como a menudo pretende ser presentado.

²⁰ *Ibíd*em, pp. 30-32.

Existe una Observación General que nos concreta las implicaciones del art. 12. Se trata de la OG núm. 27, aprobada por el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas en 1999. Sus párrafos 14 y 15 establecen²¹:

14. El párrafo 3 del artículo 12 indica claramente que no basta con que las restricciones se utilicen para conseguir fines permisibles; deben ser necesarias también para protegerlos. Las medidas restrictivas deben ajustarse al principio de proporcionalidad; deben ser adecuadas para desempeñar su función protectora; debe ser el instrumento menos perturbador de los que permitan conseguir el resultado deseado, y deben guardar proporción con el interés que debe protegerse.

15. El principio de proporcionalidad debe respetarse no sólo en la ley que defina las restricciones sino también por las autoridades administrativas y judiciales que la apliquen. Los Estados deben garantizar que todo procedimiento relativo al ejercicio o restricción de esos derechos se lleve a cabo con celeridad y que se expliquen las razones de la aplicación de medidas restrictivas.

A la luz de lo examinado, podemos llegar a dos conclusiones: 1) la dificultad que tienen los liberales para justificar que las fronteras territoriales impliquen fronteras a los derechos de los seres humanos; 2) la existencia de una base normativa internacional sólida en virtud de la cual fundamentar el derecho a la libre movilidad humana, expresada tanto en la prohibición de impedir la emigración y el deber de acogida, si se quiere de la comunidad internacional en su conjunto, aunque necesariamente referida luego a Estados concretos²².

²¹ También resulta de enorme interés el conjunto de conductas violatorias especificadas en el párrafo 17, aunque sea redactado referido a las obligaciones del Estado de salida: "Son causa de especial preocupación las múltiples trabas jurídicas y burocráticas que afectan innecesariamente el pleno ejercicio de los derechos de las personas a la libre circulación, a salir de un país, incluso del propio, y a adoptar una residencia. [...]. En la práctica de los Estados se encuentra una gama todavía más variada de obstáculos que hacen más difícil la salida del país, sobre todo la de sus propios nacionales. Entre esas normas y prácticas figuran la falta de acceso de los solicitantes a las autoridades competentes y la falta de información sobre los requisitos; la obligación de solicitar formularios especiales para conseguir los documentos oficiales de solicitud de pasaporte; la necesidad de certificados o declaraciones de empleadores o de familiares en apoyo de la solicitud; la descripción exacta del itinerario; la expedición de pasaportes sólo previo pago de tasas elevadas que exceden considerablemente el costo de los servicios prestados por la administración; las demoras injustificadas en la expedición de documentos de viaje; las restricciones a que viajen juntos miembros de la familia; el requisito de depositar una fianza de repatriación o estar en posesión de un billete de vuelta; el requisito de haber recibido una invitación del Estado de destino o de personas que vivan en él; el hostigamiento de los solicitantes, por ejemplo, mediante intimidación física, detención, pérdida del empleo o expulsión de sus hijos de la escuela o la universidad; la negativa a expedir un pasaporte so pretexto de que el solicitante perjudica el buen nombre del país".

²² Así lo entiende por ejemplo FERRAJOLI, Luigi. Libertad de circulación y constitucionalismo global. En: FERRAJOLI, Luigi. *Razones jurídicas del pacifismo*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 125 y ss.

En el plano constitucional, la previsión más acorde con lo recién referido la hallamos en la Constitución ecuatoriana. Su art. 40, ubicado en la Sección tercera del Título II (dedicada a la Movilidad humana), establece que "se reconoce a las personas el derecho a migrar. No se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria". También incorporaba este derecho nuestra Constitución republicana de 1931: "El derecho a emigrar o inmigrar queda reconocido y no está sujeto a más limitaciones que las que la ley establezca" (art. 31). En la actualidad, en constituciones hoy vigentes, cuando se reconoce se hace como derecho a emigrar de los propios nacionales, como es el caso de la Constitución italiana de 1947: "la República [...] reconoce la libertad de emigración y [...] tutela el trabajo italiano en el extranjero" (art. 35)²³.

De todo lo referido hasta el momento, se podría concluir con las siguientes consideraciones:

1) Existe un derecho a la movilidad humana, o un derecho a migrar (emigrar/inmigrar). Esta existencia se fundamenta en el sistema internacional de los Derechos Humanos y, además, se encuentra en la propia raíz del pensamiento liberal sobre el que se ha venido legitimando dicho sistema de derechos.

2) Como parte de este derecho, se conjugan los derechos de los refugiados. Ello implica que los derechos que amparan a los llamados migrantes económicos, aunque puedan trazarse algunas diferencias en el tipo de condicionantes establecidos por los Estados, no tienen una naturaleza distinta a los derechos de los refugiados: en ambos casos se parte del mismo derecho fuente, el derecho a la movilidad, el derecho a tener derechos más allá del Estado al que cada persona refiera su nacionalidad.

3) Respecto tanto de la titularidad como del ejercicio de los derechos en el interior de un Estado, jurídicamente, el punto de partida es el principio de igualdad y no discriminación. Cualquier limitación que se quiera establecer referida a las personas extranjeras: a) debe poder justificarse en atención a una finalidad constitucionalmente admisible; b) debe ser necesaria, razonable y proporcional; c) deberá ser siempre interpretada de manera restrictiva.

4) En términos de política legislativa, debe propugnarse la derogación de la Ley de Extranjería. Siendo el punto de partida la igualdad en derechos, las restricciones referidas a personas extranjeras deberían ser incluidas en las leyes sectoriales

²³ En el terreno constitucional, no puede dejar de citarse la Constitución francesa de 1793, no por lo que se refiere al derecho a emigrar sino por el modo en que se reconoce la ciudadanía. Artículo 4. Todo hombre nacido y domiciliado en Francia, con veintiún años de edad cumplidos. Todo extranjero con veintiún años de edad, domiciliado en Francia desde hace un año, que viva aquí de su trabajo, o adquiera una propiedad, o despose una francesa, o adopte un niño, o alimente a un anciano; todo extranjero, en fin, que el cuerpo legislativo considere que ha merecido bien la humanidad, queda admitido al ejercicio de los derechos de ciudadano francés.

Artículo 5. El ejercicio de los derechos de ciudadano se pierde: Por la naturalización en un país extranjero. Por la aceptación de funciones o favores emanados de un gobierno no popular. Por la condena a penas infamantes o aflictivas, hasta que se produzca la rehabilitación.

concernidas, ámbito por ámbito y debidamente justificadas. Se avanzaría, con ello, en un discurso normativo que evitaría la normalización discursiva de la diferencia, efecto, consciente o no, que produce toda legislación de extranjería.

En definitiva, existen buenos argumentos filosóficos, jurídicos y políticos, para exigir un cambio radical en el tratamiento de la cuestión migratoria y de la llamada crisis de los refugiados. Este giro debería partir de la superación del régimen de extranjería y asilo entendido hasta el momento como excepcionalidad permanente o como ámbito de crisis permanente de los derechos.

Hay suficientes razones para afirmar que en realidad no es que la crisis haya puesto en cuestión el sistema de regulación de la extranjería y asilo y del acceso a los derechos, sino que es dicho sistema, como subproducto de un determinado modelo de desarrollo y convivencia, el que anuncia y desencadena la actual crisis. Las características de las regulaciones tanto europea como estatal en materia de extranjería y asilo, así como el modo en que se aplica, ratifican las premisas de los incisivos procesos de exclusión y desigualdad social y política que atraviesan nuestra sociedad y que, en el contexto actual de crisis, se acentúan de manera dramática. En un contexto como el actual se abren dos caminos: un mayor, si cabe, repliegue estatista de corte excluyente y xenófobo; o bien un replanteamiento radical de nuestra cultura política y jurídica para avanzar hacia el reconocimiento efectivo del derecho a la libre movilidad humana en el marco de una ciudadanía abierta cosmopolita verdaderamente igualitaria, inclusiva.

LA JUSTÍCIA I LA MESURA PENSAR LA JUSTÍCIA I LA INJUSTÍCIA A PARTIR DE SIMONE WEIL I PLATÓ*

Pau Matheu Ribera

Universitat de Barcelona
paumatheu@gmail.com

Resum:

El present article analitza els conceptes de justícia i injustícia a partir de les obres de Simone Weil i Plató. Definides a partir de la seva relació amb altres conceptes com els de mesura, proporció o límit, la justícia, d'una banda, se'ns apareix com un bé per l'ànima d'aquella persona que la practica, atès que permet la llibertat; la injustícia, de l'altra, com un mal en ella mateixa, perquè implica l'esclavatge de les persones injustes. L'article pretén també mostrar que aquesta conceptualització de la justícia i la injustícia proporciona eines teòriques que poden ser útils per analitzar la societat actual.

Paraules clau:

Justícia, injustícia, mesura, llibertat, esclavatge, lluita pel poder, Simone Weil, Plató.

Abstract:

The present article analyses the concepts of justice and injustice from the works of Simone Weil and Platon. Defined by their relation with other concepts such as measure, proportion or limit, justice shows up as a good thing for the soul of the just, because it lets freedom be possible, and injustice as a bad thing in itself, because it brings slavery to those who are unjust. Also, the article wants to show that this conceptualization of justice and injustice gives us theoretical tools that can be useful in order to analyze today's society.

Key words:

Justice, Injustice, Measure, Freedom, Slavery, Struggle for Power, Simone Weil, Plato.

* Aquest article és resultat de la recerca realitzada al projecte "Simone Weil: una filosofia política sorgida del compromís radical de no mentir-se", inscrit al projecte de recerca consolidat "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P).

Rebut: 10/02/2017

Acceptat: 10/03/2017

EL REPTE PLATÒNIC. PENSAR LA JUSTÍCIA DES DE SI MATEIXA

Com és sabut, el tema principal de *La República* de Plató és la qüestió de la justícia. Els primers dos llibres serveixen, sobretot, per clarificar què és exactament el que hem de respondre i impedir que ens donem per satisfets amb una resposta falsa o inadequada. Molta gent ha fet una defensa de la justícia, però “mai ningú”, adverteix Adimant a Sòcrates, “no ha menyspreat la injustícia o ha lloat la justícia si no és per la bona fama, o els honors o les recompenses que d’això en resulten.” Caldria, en lloc d’això, que Sòcrates mostrés “què fan la injustícia i la justícia per la seva potència pròpia, inherent a l'ànima de qui les posseeix”, i que, si vol defensar la justícia enfront de la injustícia, mostrés que “la injustícia és el màxim mal que l'ànima pot tenir en ella, i la justícia el màxim bé” (*República*: 366e). Amb això Adimant completa la petició de Glaucó, l'altre interlocutor de Sòcrates en el diàleg, que li havia dit que, per defensar la justícia, havia de demostrar que és millor la vida d'una persona vertaderament justa, però aparentment injusta, que la vida d'una persona injusta, però aparentment justa. A l'home injust, donem-li tot allò que desitgi aconseguir: honors, riquesa, poder, amistats, la dona que vulgui. Al just, en canvi, “caldrà despullar-lo de tot, tret de la justícia”, ja que, si no ho féssim així, “fóra incert que fos tal [és a dir, just] per la justícia o pels honors i dons que ser just comporta” (*República*: 361c). L'injust s'enriquirà, aconseguirà el màxim poder de la ciutat, es casarà amb qui vulgui. A més, com que serà ric, podrà mantenir les aparences encara més fàcilment, oferint sumptuosos sacrificis als déus com si fos vertaderament pietós. El just, en canvi, cal que ens l'imaginem aparentant la màxima injustícia: “serà assotat, torturat, tancat a la presó, li cremaran els ulls, i després de sofrir tots aquests martiris l'empalaran, i així s'adonarà que no cal ésser bo, sinó només fer-ho veure” (*República*: 361e-362a).

La qüestió, penso, està ben plantejada i és important. Si la justícia no és defensable per ella mateixa i és desitjable només per les recompenses que ens aporta, llavors esdevenir persones justes és raonable només per aquelles que no poden aconseguir aquestes recompenses per altres vies. La crítica perspectivista de Nietzsche, aleshores, mostra que la justícia és desitjable només des de la perspectiva dels febles. Glaucó, a *La República*, ho expressa clarament posant de manifest que la teoria contractualista de la justícia no compleix els requisits que demanàvem:

és ben cert que es diu que cometre injustícia és bo per naturalesa, i sofrir-la és un mal. El patir-la és més gros i excedeix el bé que comporta fer-la, de manera que quan uns es fan injustícia mútuament i la sofreixen tasten una cosa i l'altra; als qui no són capaços de defugir una cosa i obtenir l'altra els sembla més profitós pactar mútuament no fer i no sofrir la injustícia. I d'aquí ve que comencessin a establir lleis i a fer pactes els uns amb els altres, i anomenaren legal i just el prescrit per llei. [...] La justícia, per tant, [...] no l'apreciem per tal com és un bé, ans l'honorem per la incapacitat de cometre injustícia, perquè el capaç de fer-la, que és sempre

un home de debò, mai no pactarà amb ningú no fer o no sofrir injustícia; si ho fes no estaria bé del cap (*República*: 358e-359b).

Les teories contractualistes, doncs, des de la de Hobbes fins a la de Rawls, no compleixen els requisits demanats per Glaucó i Adimant: les persones capaces de realitzar la injustícia sense patir-la no tindrien cap motiu per continuar respectant el contracte. Per superar aquestes dificultats cal que ens cenyim a les exigències de Glaucó i Adimant: cal que mostrem per què la injustícia és per si mateixa un mal i la justícia per si mateixa un bé. Penso que Plató mateix, però també Simone Weil (1909-1943), van intentar donar una resposta a aquesta qüestió tot defensant les bondats d'una justícia "nua" (Greco, 2010: 213). En els següents apartats discutim algunes de les qüestions que ens semblen rellevants d'aquesta resposta, si bé no podem esgotar-les totes en l'espai d'aquest article. Esperem, tanmateix, que les qüestions tractades ajudin a clarificar aquestes nocions de justícia i injustícia i permetin tenir-les en compte tant per l'anàlisi de l'obra de Simone Weil com per la seva aplicació en les anàlisis de la nostra societat actual.

ESBÓS TEÒRIC D'UNA SOCIETAT LLIURE

Penso que és necessari desviar-nos un moment per exposar la noció weiliana de llibertat. Tot i que ens basarem en un text relativament primerenc de Weil, les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, de 1934, creiem que algunes qüestions d'aquesta noció de llibertat es mantenen inalterades al llarg del seu pensament. Per altra banda, la mateixa Weil va considerar aquest escrit com la seva "gran obra" i el 1940, quan en confia el manuscrit a un amic, diu que "valdria la pena que no es perdés" (Revilla, 2015: 14).

En aquest text Weil diu que "la llibertat veritable no es defineix per una relació entre el desig i la satisfacció, sinó per una relació entre el pensament i l'acció"¹ (2012: 88). Algú que tingués prou poder com per satisfer tots els seus desitjos no seria per això més lliure; ans al contrari, esdevindria esclau d'aquests desitjos. Seria lliure, en canvi, aquella persona de la qual totes les accions procedissin d'un judici previ en què hagués considerat la finalitat de l'acció i l'encadenament adequat dels mitjans per assolir-la (Weil, 2012: 88). Un individu actua lliurement quan actua segons un mètode que ha elaborat pensant per si mateix; és per això que per Weil una acció lliure és sempre una acció metòdica.

Si és lliure aquell ésser humà les accions del qual són ordenades segons el propi pensament, "un home seria completament esclau si tots els seus gestos procedissin d'una font diferent del seu pensament, a saber, o bé les reaccions irracionals del cos, o bé el pensament d'altri" (Weil, 2012: 89). L'esclavatge, doncs, es defineix com aquella situació en què l'home actua sense pensar. El pensament, per Weil, és quelcom diferent del cos: les necessitats i desitjos del cos se'ns imposen i no poden ser mai la font d'on procedeix una acció lliure. Com en Plató, el cos no és immediatament accessible al pensament. Al *Timeu*, Plató ens diu que "l'ànima, quan

¹ De Simone Weil hem utilitzat, quan ha estat possible, la traducció catalana de les seves obres. Pel que fa a les obres no traduïdes al català, les hem consultat en la seva llengua original, el francès, i hem traduït les citacions.

és confinada en un cos mortal, es troba primer privada de raó" (*Timeu*: 44a-b), perquè és arrossegada pels moviments de la matèria. El cos no ens pertany, el cos pertany al món: les passions i reaccions del cos se'ns imposen igual com les lleis de la natura. No està a la nostra disposició de forma natural, sinó que hem de prendre'n possessió (Weil, 1988: 211).

Ara bé, per Weil aquesta presa de possessió del cos no pot donar-se teòricament, sinó només a través d'una experiència anàloga al treball, i, en particular, a aquell treball en què intervé el cos, el treball manual. Per això diu que "una vida en què la noció mateixa de treball hagués gairebé desaparegut seria lliurada a les passions i potser a la follia" (Weil, 2012: 86). Així doncs, segons Weil, una persona que mai no ha treballat ni ha exercitat el cos, per molt ben formada que estigui intel·lectualment, mai no podrà ser lliure. I això és així perquè el pensament es dirigeix de debò al món quan es troba amb un obstacle, quan xoca amb el que ens impedeix realitzar directament el que volem (1988: 372): el nostre pensament troba el seu objecte real en l'obstacle del cos. Només coneixem vertaderament quan coneixem la necessitat, allò que se'ns imposa, i coneixem la necessitat a través del cos, pels obstacles que trobem i que cal superar en el treball. "Els esforços procedents únicament de la fantasia no constitueixen per a l'home un mitjà per dominar les seves pròpies fantasies. Són els obstacles amb què es topa i que cal superar els que procuren l'ocasió de vèncer-se a si mateix" (Weil, 2012: 86-87). Quan el nostre cos és en tensió per les passions o l'instint, l'atenció no pot centrar-se en un objecte exterior. En canvi, en el treball, "el cos, esdevingut com fluid per l'hàbit, segons la bella expressió de Hegel, fa passar simplement als instruments els moviments concebuts per l'esperit. L'atenció es dirigeix exclusivament a les combinacions formades pels moviments de la matèria inerta, i la noció de necessitat apareix en tota la seva puresa, sense cap barreja de màgia" (Weil, 2012: 96). L'atenció veritable dirigida a la necessitat, és a dir, al món real, només pot donar-se quan el cos, gràcies a l'hàbit, ha esdevingut penetrable al pensament. L'objectiu de l'hàbit, segons Weil, no és tensar aquest o aquell altre múscul del cos, sinó més aviat relaxar-los tots, eliminar totes les tensions del cos i, així, eliminar la influència que el món té sobre ell. "En realitat no es tracta de crear connexions, sinó de desfer connexions establertes per l'instint o el costum. Desfer els nusos" (Weil, 1988: 276-277). Només gràcies a aquesta presa de possessió no discursiva de si mateix que dóna l'hàbit (Weil, 1988: 275) és possible l'atenció veritable i, amb ella, el pensament veritablement lliure, no dominat per res aliè a si mateix.

Aquestes consideracions relatives al cos ens serveixen per posar de manifest dues afirmacions molt importants, a parer nostre, del pensament de Weil. La primera és que sense una experiència anàloga a la del treball manual no podem conèixer la necessitat ni prendre possessió del nostre cos. Weil, després d'escriure les *Réflexions*, va treballar com a obrera a diferents fàbriques. En una carta enviada a una amiga seva diu: "aquesta experiència, que es correspon en molts aspectes al que jo esperava, en difereix tanmateix per un abisme: és la realitat, i ja no la imaginació" (Weil, 2002: 52). Sense el treball quedem atrapats en la fantasia. Això vol dir que no hi ha llibertat vertadera sense una experiència anàloga al treball: creient-nos lliures, en realitat estaríem dominats per les passions del nostre cos. Sense aquest contacte amb la necessitat que procura el treball, no hi ha contacte amb la veritat.

La segona afirmació és que les condicions materials tenen efectes sobre el pensament. És l'altra cara de la moneda del que acabem de dir: si el pensament lliure només és possible en tant que prenem possessió del nostre cos, llavors les seves passions, reaccions i limitacions afecten el nostre pensament. Si bé el pensament, en Weil, no és el cos, pensem amb el cos. Això és important, perquè aleshores té sentit preguntar-se per les "condicions materials del pensament clar" (Chenavier, 2002: 36), pregunta que, com veurem, caracteritzarà el particular "materialisme" weillià.

L'experiència del treball fa possible una atenció dirigida a l'objecte, ja no al nostre propi cos, i això ens permet conèixer la necessitat, llei del món material. Conèixer la necessitat vol dir conèixer les condicions concretes que determinen el que és possible i el que és impossible. La llibertat seria una noció buida de significat si volgués dir l'absència de necessitat, atès que el nostre cos no deixa ni un sol segon de dependre de la necessitat a què està sotmès pel fet de ser un fragment de l'univers (Weil, 2012: 87). L'acció metòdica de què parlàvem més amunt consisteix en conèixer, gràcies a una mirada atenta, les condicions concretes que ens imposa la necessitat; planificar els moviments que el nostre cos ha de realitzar per aconseguir la finalitat buscada; i, finalment, realitzar amb el cos aquests moviments. L'acció lliure és, per tant, una acció indirecta, que s'inscriu en la necessitat per aconseguir, a través d'ella, l'objectiu marcat. És més lliure, ens diu Weil, un navegant que controla el rumb d'un vaixell aconseguint indirectament, mitjançant les veles i el timó, que el vent i les corrents l'arrossequin vers la direcció desitjada, que no una persona que passeja sense ni adonar-se per on passa. La llibertat, així, no és la negació de la necessitat, sinó l'obediència conscient a la necessitat. És per això que per Weil la màxima de Bacon, "l'home dirigeix la natura obeint-la", hauria de constituir "la Bíblia de la nostra època." Aquesta màxima sola "és suficient per definir el treball veritable, el que fa lliures els homes, i això justament en la mesura en què és un acte de submissió conscient a la necessitat" (Weil, 2012: 122).

Una societat seria lliure si garantís el compliment de les condicions materials d'un pensament clar, d'una acció metòdica tal i com l'hem descrita. Aquesta societat hauria de tenir "el treball manual per centre", el treball hauria de constituir-ne el "valor suprem": seria una societat de treballadors i treballadores on tots els treballs serien anàlegs al treball manual metòdic i conscient. El treball ens fa lliures, com s'ha dit, però només si aquest treball consisteix en una acció metòdica, és a dir, una acció dirigida pel pensament. L'acció metòdica no consisteix en aplicar cegament unes fórmules preconcebudes: això és una acció conforme un mètode, però no una acció metòdica (Weil, 2012: 98). Hem vist que una persona és esclava si les seves accions procedeixen d'una font diferent del seu propi pensament, encara que aquesta font sigui el pensament d'algú altre. L'acció metòdica tal i com la descrivíem abans és contrària a l'acció exercida mecànicament, és a dir, sense pensar, sense entendre ni l'encadenament de les accions ni la finalitat buscada. En un treball lliure, les dificultats haurien de ser suficientment variades com perquè no poguéssim aplicar regles ja establertes, sinó que ens hi haguéssim d'enfrontar amb el pensament (Weil, 2012: 103). El temps per resoldre aquestes dificultats hauria de ser proporcional al que el pensament humà necessita (Weil, 2012: 126). Així mateix, la finalitat del treball, fins i tot quan aquest fos un treball col·lectiu, i la coordinació entre els diferents treballs haurien de poder ser enteses per la intel·ligència de tots els treballadors i treballadores,

per tal que l'obediència a les persones que coordinen i dirigeixen els treballs pogués ser una obediència conscient i no una submissió inconscient i cega (Weil, 2012: 110). En general, com que el pensament és essencialment individual, caldria garantir que en aquesta societat la vida col·lectiva estigués sotmesa als éssers humans considerats com a individus, en lloc de sotmetre'ls (Weil, 2012: 109). Per aquests motius, Weil creu que una societat com aquesta, vertaderament lliure, seria una societat on "els homes s'agruparien en petites col·lectivitats de treballadors, on la cooperació seria la llei suprema, i on tothom podria comprendre clarament i controlar la relació de les regles a què la seva vida seria sotmesa amb l'interès general" (Weil, 2012: 121). En tal societat hi hauria obediència, segur: el que caldria assegurar, però, és que aquesta obediència no fos mai cega. En definitiva, la societat menys dolenta és aquella en què la majoria dels individus es troba el més sovint possible amb l'obligació de pensar mentre actua, té les màximes possibilitats de control sobre el conjunt de la vida col·lectiva i posseeix el màxim grau d'independència (Weil, 2012: 116-118). Com que aquestes tres condicions no es poden complir absolutament, cal un equilibri que garanteixi que es puguin complir totes tres al màxim.

El que caracteritzaria principalment la societat que hem descrit és la joia. Influenciada segurament per Spinoza, per Weil una acció vertaderament lliure implica la màxima joia i la màxima plenitud (Weil, 2012: 118).

La societat màximament lliure, doncs, és una societat a la mesura de les possibilitats d'acció i pensament humanes: es caracteritza per un equilibri entre els límits del pensament humà i la necessitat de coordinar-nos col·lectivament. Aquesta societat és molt lluny de la nostra. Tot i això, pot fer-nos servei com a punt de referència ideal per a l'anàlisi i la valoració de formes socials reals. Ens permet dissenyar un nou mètode d'anàlisi que és materialista perquè parteix de les condicions materials de producció, però diferent del marxista perquè no les valora en funció del grau de desenvolupament de les forces productives que representen, és a dir, segons el rendiment; sinó en funció del grau de llibertat que permeten, o sigui, com hem vist, segons les possibilitats que donen als individus d'actuar metòdicament (Weil, 2012: 111-112).

Una anàlisi de la nostra societat mitjançant aquest mètode proposat per Weil mostra que estem màximament allunyats d'aquest ideal. Si la societat ideal era una societat mesurada, la nostra societat es caracteritza perquè tot supera la mesura de l'ésser humà: vivim en una societat desmesurada, on no hi ha proporció entre les possibilitats d'acció individuals i el desenvolupament col·lectiu (Weil, 2012: 125). No hem de pensar, però, que aquesta desmesura té a veure amb el fet que els éssers humans de la modernitat som especialment malvats, i que podria solucionar-se amb una reforma moral dels costums: la causa d'aquesta situació cal trobar-la en les condicions materials de producció, i no podem canviar-la fins que no les transformem:

Aquest desequilibri és essencialment una qüestió de quantitat. La quantitat es transforma en qualitat, com digué Hegel, i en particular una simple diferència de quantitat és suficient per transportar del camp de l'humà al camp de l'inhumà. En abstracte, les quantitats són indiferents, perquè podem canviar arbitràriament la unitat de mesura; però, en concret, certes

unitats de mesura són donades i s'han mantingut fins ara invariables, com ara el cos humà, la vida humana, l'any, el dia, la rapidesa mitjana del pensament humà. La vida actual no és organitzada a la mesura de totes aquestes coses (Weil, 2012: 125-126).

Reprenem així el que hem dit: hi ha certes condicions de possibilitat del pensament humà que tenen a veure amb condicions materials, concretes, del cos. Si aquestes condicions no són respectades, el pensament esdevé impossible i la llibertat desapareix.

Les condicions materials de producció de la nostra societat impedeixen l'acció metòdica i ens encadenen a una acció cega i mecànica, no guiada pel pensament. Esdevenim esclaus, ja que el que regula la vida en la nostra societat és quelcom aliè al nostre pensament. Per una banda, la ciència ha esdevingut tan vasta que ningú no és capaç de recórrer-la amb el pensament: els avenços científics consisteixen en introduir una petita nova veritat en una màquina que funciona gràcies a engranatges conformats per una enorme massa de coneixements donats per vertaders sense anàlisi (Weil, 2012: 130). Així mateix, el treball dels obrers a les fàbriques no és treball, tal i com l'hem definit, sinó només esclavatge: es veuen obligats a realitzar un conjunt de moviments de forma cega i mecànica, sense poder entendre la relació entre aquests moviments i el resultat final, i segons un ritme que no s'adequa a les necessitats del pensament, sinó a les possibilitats de les màquines. Les funcions de coordinació han esdevingut impossibles perquè el nombre de coses que s'han de tenir en compte supera de molt les capacitats de control del pensament humà (Weil, 2012: 127-128). D'altra banda, els economistes liberals han renunciat des de fa temps a exercir aquesta funció pel que fa a l'economia, persuadits que el mercat sol "té la virtut d'establir relacions harmonioses entre les diverses funcions econòmiques" (Weil, 2012: 129). L'economia, així, deixada en mans de les necessitats de reproducció del capital, condueix, com ja va preveure Marx, a períodes destructius deguts a la necessària sobreproducció generada per la competència. En els períodes destructius, "sembla que la lluita econòmica hagi deixat de ser una rivalitat per esdevenir una mena de guerra. Es tracta ja no d'organitzar bé el treball, sinó d'arrabassar la part més gran possible del capital disponible dispers per la societat venent accions, i d'arrabassar després la màxima quantitat possible dels diners escampats per tot arreu venent productes; tot es juga en el camp de l'opinió i gairebé de la ficció, a cops d'especulació i de publicitat" (Weil, 2012: 135). Els obrers, però també els pagesos, depenen cada vegada més, per viure, de la gran indústria, la qual cosa els fa absolutament dependents dels moviments d'aquestes grans màquines col·lectives (Weil, 2012: 131).

Quan l'economia entra en aquesta fase destructiva, diu Weil, tota la vida econòmica i social passa necessàriament pels Estats, de qui depèn, en últim terme, la regulació formal d'aquestes vides (Weil, 2012: 136-137). I la centralització del poder en Estats, d'altra banda, desplaça la lluita econòmica progressivament vers la lluita entre Estats, és a dir, vers la guerra (Weil, 2012: 137-138).

En resum: "en tots els camps el pensament, patrimoni de l'individu, és subordinat a enormes mecanismes que cristal·litzen la vida col·lectiva, i això fins al punt que gairebé s'ha perdut el sentit del que és el veritable pensament" (Weil, 2012: 129).

Hem de treure'ns del cap qualsevol teoria de la conspiració: no hi ha ningú movent els fils d'aquesta societat, funciona sola segons lleis mecàniques, naturals i alienes al pensament. La vida humana ha passat a estar subordinada a les lleis internes d'aquestes grans col·lectivitats que funcionen soles. L'amargor que hauríem de sentir davant d'aquesta societat és la mateixa que s'expressa en la *Illiada*, la que "remet a l'única causa justa d'amargor, la subordinació de l'ànima humana a la força, és a dir, en definitiva, a la matèria" (Weil, 2003: 106). Aquesta subordinació, però, que "fa, de qualsevol que li és sotmès, una cosa", tot i mantenint-lo viu (Weil, 2003: 79-81), és deguda a les condicions materials. Cap dels obrers xinesos que fabriquen els nostres aparells electrònics en condicions tan dures que han estat obligats a comprometre's per escrit a no suïcidar-se (Sacom, 2010: 3) no decideix convertir-se en cosa, com tampoc cap dels miners que, esclavitzats, extreuen el coltan necessari per als nostres telèfons mòbils, cosa que, en certa mesura, ja havia predit Weil (2012: 34). Aquesta transformació en cosa és inevitable si no canviem les condicions materials que la provoquen: és tan necessària com la llei de la gravetat. Weil mateixa diu que l'ha patida durant la seva experiència a la fàbrica. Dues d'aquestes condicions materials que condueixen necessàriament a l'esclavatge són, diu, la velocitat i les ordres:

La velocitat: per "arribar-hi" [a les cotes mínimes de producció] cal repetir moviment rere moviment seguint una cadència que, sent més ràpida que el pensament, prohibeix donar curs no només a la reflexió, sinó fins i tot al somieig. Cal, posant-se davant la màquina, matar la pròpia ànima durant 8 hores cada dia, el propi pensament, els propis sentiments, tot. [...] Les ordres: des que es fitxa en entrar fins que es fitxa en sortir, es pot rebre en tot moment qualsevol ordre. I sempre cal callar i obeir. L'ordre pot ser penosa o perillosa d'executar, o fins i tot inexecutable; o pot ser que dos caps donin ordres contradictòries; tot això és igual: callar i obeir. Adreçar la paraula a un cap [...] vol dir sempre [...] exposar-se a que t'escriassin; i quan això passa, també cal callar (Weil, 2002: 60).

I continua dient: "aquesta situació fa que el pensament es recargoli, es contragui, com es contrau la carn davant d'un bisturí. *No es pot ser 'conscient'*" (Weil, 2002: 60). És Weil mateixa qui destaca aquest "*no es pot*". És impossible continuar pensant per si mateix: el pensament es fa materialment impossible i, amb ell, també la llibertat. Ja el 1935 Weil entén que el salari no és més que un xantatge que fa que els obrers es conformin amb aquesta situació d'esclavatge (2002: 75).

Queden exposats, doncs, els dos models de societat: l'un, proporcional a les possibilitats de pensament i acció de l'ésser humà; l'altre, desproporcionat, desmesuradament gran. El primer permet la llibertat perquè permet que els individus hi intervinguin a través d'una acció metòdica guiada pel pensament; el segon implica necessàriament l'esclavatge perquè, essent impossible per al pensament tenir en compte tots els factors implicats en el seu funcionament, es desenvolupa seguint unes lleis pròpies, mecàniques, cegues, igual com passa amb la natura: funciona per gravetat. Com ha arribat l'ésser humà a ser desposseït d'aquesta manera dels mitjans d'acció? Per respondre a aquesta pregunta, tornarem de nou a Plató.

LA INJUSTÍCIA. LA LLUITA PEL PODER I LA DESMESURA

L'exigència del requeriment que Adimant i Glaucó han dirigit a Sòcrates és clara: cal que demostrem que la justícia és bona en si mateixa i la injustícia dolenta en si mateixa. El just torturat i humiliat ha de ser més feliç que no l'injust ple de riqueses i honors. Davant d'aquesta exigència, Sòcrates reconeix que no té resposta. Així i tot, no vol per res del món renunciar a defensar la justícia. Per tal de poder entendre millor què és la justícia, proposa d'analitzar-la a les ciutats, perquè, sent més grans que un ésser humà, potser així podrem comprendre-la millor (*República*: 368d-e). Proposa, llavors, que intentem entendre com es funda una ciutat i intentem identificar d'on sorgeixen la justícia i la injustícia.

Una ciutat sorgeix, diu Sòcrates, perquè els éssers humans no som autosuficients i ens necessitem els uns als altres. La ciutat "la fundaran [...] les nostres necessitats" (*República*: 369c). A partir d'aquestes, Sòcrates enumera les persones que serien necessàries per cobrir-les. Ens caldrà menjar, habitatge i vestit, i per tant ens faran falta un pagès, un paleta, un teixidor i un sabater; potser també algun metge. Tot i això, aquestes persones es dedicaran al seu ofici, i per tant necessitarem artesans perquè els facin les eines, i bovers i pastors per fer servir els animals per treballar al camp i per transportar el material dels paletes. Caldran mercaders i marxants per intercanviar els diferents productes; si la nostra ciutat té costa, també necessitarem tots els oficis necessaris per a la construcció de vaixells i la navegació. Finalment, també ens faran falta obrers que aportin la seva força a canvi d'un salari. Un cop han aparegut aquestes professions, Sòcrates dóna la ciutat per "completa" i "perfecta" (*República*: 371e). Amb elles, totes les necessitats han estat cobertes. La ciutat que ha sorgit no és massa gran i serà habitada per persones que treballaran, no menjaran carn, viuran austerament i "es protegiran contra la pobresa i contra la guerra" (*República*: 372c). Aquesta ciutat, on no hi ha ni esclaus ni governants, crec que té les característiques del que, més amunt, anomenàvem societat lliure.

Glaucó, però, protesta: una ciutat tan austera no faria feliç ningú! "Crec que haurien de reclinar-se", diu, "als divans no pas per turmentar-s'hi, sinó per menjar de les taules cuinats com els que avui tenen, i postres." "D'acord, t'entenc", li contesta Sòcrates, "no ens limitem a veure com neix una ciutat, sinó una ciutat opulenta. I això segurament no està gens malament, perquè en eixamplar-la potser podrem veure per on, a les ciutats, broten la justícia i la injustícia. La que ara acabem de descriure em sembla una ciutat veritable, una ciutat sana, però si ho volem contemplar també en una ciutat malalta de febres, res no ens en priva" (*República*: 372e). La ciutat mesurada que havíem fundat ja no ens serveix: necessitarem noves professions, nous menjars, or i iveri. D'altra banda, si volem menjar carn, necessitarem molt més bestiar que abans, i, per tant, "haurem de retallar per a nosaltres territori dels veïns, si és que n'hem de tenir prou per a pasturatges i terres conradisses, o els altres a nosaltres si es lliuren també a una adquisició il·limitada de riqueses, traspasant les fronteres de les seves necessitats" (*República*: 373d).

Abans de parlar amb Glaucó i Adimant, Sòcrates havia parlat amb Trasímac. I ja aleshores Trasímac havia dit que, així com el just no vol "ultrapassar la justícia", l'injust, en canvi, "s'esforça per tenir més que tothom" (*República*: 349b-c). La justícia, doncs, està caracteritzada per la mesura, la proporció i la limitació, mentre que la

injustícia es caracteritza per la desmesura, la desproporció i la il·limitació. La mesura i la proporció, com se'ns diu al *Fileb*, són expressió del Bé (*Fileb*: 64d-65a).

Plató només ha definit, fins aquí, què són la justícia i la injustícia, però no ha dit encara per què l'una hauria de ser desitjable i l'altra no. Sòcrates ens ha dit que si ens lliurem a una adquisició il·limitada de riqueses, traspasant les fronteres de les nostres necessitats, aleshores haurem de prendre terres als nostres veïns. Ara bé, si els nostres veïns s'hi lliuren, aleshores ens les voldran prendre a nosaltres. "Tot això se'ns imposa molt", diu Glaucó després. En grec, Plató escriu: "πολλή ἀνάγκη", és a dir, molt necessàriament, segons la necessitat, "ἀνάγκη", mot que per Weil té molta importància, especialment, com veurem, si està escrit en grec. "Doncs amb tot això", continua Sòcrates, "farem la guerra, Glaucó. O hi ha altres solucions?" "Farem la guerra", respon ell. "De moment no aclarim res de l'aspecte", afegeix Sòcrates, "de si la guerra fa bé o mal; pensem només fins aquí que hem trobat ja l'origen de la guerra en aquesta passió que és per les ciutats i pels particulars la pesta més funesta cada vegada que els percuteix" (*República*: 373e).

La desmesura, doncs, fa néixer la guerra. I un cop una ciutat entra en guerra, la resta de les ciutats es veuen forçades, "πολλή ἀνάγκη", pressionades per la necessitat, a fer la guerra si no volen ser destruïdes o esclavitzades per la primera. La injustícia és "la pesta més funesta" perquè introdueix al món la guerra, i amb això força el món sencer a entrar en guerra. Un cop la guerra apareix, l'ésser humà deixa de poder controlar el seu destí: la vida se li escapa de les mans. Només farà, a partir d'aleshores, allò que li serà imposat segons la necessitat, allò que la guerra li exigeixi. Aquest és, segons Weil, el coneixement profund que tenia Grècia: un cop la guerra apareix, l'ésser humà passa a ser-li esclau. "El veritable tema de la *Ilíada* és la influència de la guerra sobre els guerrers i, a través d'ells, sobre tots els humans" (Weil, 2012: 60). A partir d'aleshores, qui mana és la força, i l'ésser humà esdevé un objecte que obeeix les seves lleis cegues i mecàniques, exactament igual com una fulla arrossegada pel vent. La injustícia no la constitueixen els crims, sinó aquesta esclavització de l'ésser humà que converteix els crims en inevitables.

La guerra, però, és només l'extrem més terrible del mecanisme que s'inicia per la injustícia i que desposseeix l'ésser humà de la seva vida. Un cop apareix la injustícia, tothom intenta fer el possible per no sofrir-la. I què podem fer per no sofrir-la, o sofrir-la al mínim? Plató, al *Gòrgias*, fa dir a Sòcrates que, per aconseguir-ho, "cal governar personalment o ésser amic del govern que hi hagi" (*Gòrgias*: 510a). Per tant, el que fa aparèixer la injustícia és la lluita pel poder.

En l'anàlisi de l'opressió que fa Weil a les *Réflexions*, hi llegim que l'opressió prové exclusivament de condicions objectives. Una d'elles és l'existència de privilegis, de monopolis, que fan que unes persones depenguin d'unes altres. Tot i això, la desigualtat produïda pels privilegis podria ser "endolcida" per la bona voluntat dels privilegiats o la lluita dels desposseïts si no fos per la intervenció del que ha fet néixer la injustícia: la lluita pel poder (Weil, 2012: 54-55). Si hi ha lluita pel poder, necessàriament hi haurà opressió, tan necessàriament com cauen els objectes atrets per la llei de la gravetat: "el poder conté una espècie de fatalitat que pesa tan despietadament sobre aquells que manen com sobre aquells que obeeixen; és més, és

en la mesura que asserveix els primers que, per mitjà d'ells, esclafa els segons" (Weil, 2012: 55).

Pels poderosos, conservar el poder, tant en contra dels poderosos rivals com dels seus inferiors, és una necessitat vital. Per tal de competir amb la resta de poderosos, hauran d'aconseguir dels seus inferiors una obediència cega i automàtica; és a dir, com hem vist, els hauran de convertir en esclaus. Els seus inferiors, però, no poden deixar d'aspirar a la llibertat. Fins i tot quan la força ha convertit l'ésser humà en una cosa, "aquesta cosa aspira en tot moment a ser un home, una dona" (Weil, 2003: 83). Un poder necessita esclaus per mantenir-se, però aquests esclaus aspiraran sempre a la llibertat, i tant bon punt el poder redueixi la pressió exercida en contra d'ells, es redreçaran. És així com interpreta Weil les vagues obreres del 1936, després de la victòria del Front Popular a França: quan va arribar el partit socialista al govern, els obrers van sentir que, davant del patró, ja no eren febles. Després d'haver-se plegat sempre, van creure que, per un cop, podien aixecar el cap sense por a les represàlies; podien prendre la paraula, sentir-se éssers humans. Aquesta llibertat, com hem vist, causa joia: "independentment de les reivindicacions, aquesta vaga és en ella mateixa una joia. Una joia pura. Una joia sense barreja" (Weil, 2002: 275).

Així doncs, tot poder haurà d'esdevenir opressiu (Weil, 2012: 56). Per obtenir recursos per a aquesta opressió, però, haurà d'expandir-se i, per tant, créixer més que els altres poderosos, esdevenir més poderós que ells. Per això, haurà d'oprimir més encara els seus esclaus. La lluita pel poder implica doncs un cercle viciós que la fa necessàriament il·limitada. Això no seria així si algú pogués sotmetre tota la humanitat sota el seu poder. Però això és impossible: els instruments del poder, les armes, els coneixements tècnics, la riquesa, existeixen sempre fora d'aquell que en disposa, i poden ser utilitzats per altres. Per aquest motiu, "tot poder és inestable" (Weil, 2012: 58) i la lluita pel poder és necessàriament il·limitada. Cap quantitat de poder no és suficient: sempre en cal més. Aquest caràcter il·limitat de la lluita pel poder provoca una inversió de la relació entre mitjans i fins, ja que la recerca del poder, que és un mitjà, passa a ocupar el lloc de tots els fins. Aquesta inversió és, per Weil, la "follia" que dona compte de "tot el que hi ha d'insensat i sagnant al llarg de la història" (2012: 60-61).

En el moment que la lluita pel poder domina la societat, són les exigències d'aquesta lluita les que li donen les lleis. Així, tota la societat passa a estar dominada per les lleis de la força. La història humana, llavors, no tendeix cap a una societat més lliure, perquè cap de les col·lectivitats en lluita poden voler aquesta societat: l'únic que poden desitjar és el poder. Si el poder els exigeix l'opressió i l'esclavatge, imposaran l'opressió i l'esclavatge. Des d'aleshores la humanitat no podrà escollir la finalitat mitjançant el pensament lliure: la finalitat li vindrà donada de fora, determinada per la força.

I la força és cega. Tot poder, com hem vist, ha de créixer il·limitadament, forçat per la necessitat. Però res no pot créixer il·limitadament; un poder depèn d'unes bases materials que són limitades. Així, per exemple, depèn dels recursos que li permeten obtenir energia, i aquests –com el petroli– són limitats. Tot i això, "no li és permès d'aturar-se; el fibló de la rivalitat l'obliga a anar més lluny i sempre més lluny, és a dir, a superar els límits a l'interior dels quals pot exercir-se efectivament. S'estén més

enllà del que pot controlar; mana més enllà del que pot imposar; gasta més enllà dels seus propis recursos” (Weil, 2012: 72). Passa, amb la lluita pel poder, el mateix que hem vist que, segons Marx, passa amb el capitalisme: les empreses creixen més del que poden créixer, produeixen més del que poden produir, i arriben les crisis econòmiques; el capitalisme no és més que una de les formes de la lluita pel poder. “Aquesta és la contradicció interna que tot règim opressiu porta en si com una llavor de mort; és constituïda per l’oposició entre el caràcter necessàriament limitat de les bases materials del poder i el caràcter necessàriament il·limitat de la cursa pel poder com a relació entre els homes” (Weil, 2012: 72). Aquest creixement portarà necessàriament a una societat desmesurada, sense proporció amb les capacitats d’acció i pensament de l’ésser humà, com la que descrivíem més amunt. Tot poder creix fins a col·lapsar-se. És la naturalesa qui posa límits al creixement del poder. Aquest s’atura amb crisis econòmiques o amb guerres. Marx s’equivocà, segons Weil, en pensar que aquest col·lapse del poder és necessàriament positiu: és un xoc brutal contra les barreres de la necessitat; no ens porta vers un estadi social superior, sinó que ens porta destrucció. El següent estadi no és tampoc pitjor. És, fins a cert punt, igual: qui continua governant el destí dels éssers humans és la força, la gravetat, expressada en forma de lluita pel poder.

LA JUSTÍCIA I LA LLIBERTAT

La injustícia se’ns presenta com aquell acte a partir del qual la vida humana perd el control de si mateixa i el cedeix a les forces cegues de la natura. La injustícia, per tant, implica l’esclavatge de la vida humana a la matèria. Un cop el mecanisme de la lluita pel poder comença a funcionar, oprimits i opressors són esclavitzats al servei d’aquesta lluita. Una persona és injusta quan vol participar d’aquesta lluita, quan admira col·lectivitats o persones simplement pel fet de ser poderoses o quan vol participar ella mateixa d’aquesta lluita per esdevenir-ho. Com volia Glaucó, aquesta injustícia és un mal per l’ànima mateixa del qui és injust: és la pròpia persona injusta la que és esclavitzada. Posa la seva capacitat de pensar, de decidir i d’actuar al servei de lluita pel poder. A partir d’aleshores serà com un objecte dominat per les lleis cegues de la naturalesa. El que constituirà la injustícia no són els crims que pugui cometre en aquest estat: la injustícia, fonamentalment, la constituirà aquesta decisió inicial de participar de la lluita pel poder, aquesta decisió que, en Plató, ha fet aparèixer la guerra. “Aquells que anomenem criminals”, diu Weil a *L’amour de Dieu et le malheur*, escrit alguns anys més tard que les *Réflexions*, “no són sinó teules despreses d’una teulada pel vent i caient a l’atzar. La seva única falta és l’elecció inicial que ha fet d’ells aquestes teules” (Weil, 1962: 96). Així mateix, també per Plató el mal de la injustícia és l’esclavatge que comporta a la pròpia persona injusta. Al llibre IX de *La República* es resol el problema de la injustícia i la justícia amb la teoria de les tres parts de l’ànima: la racional, la irascible i la concupiscible, representades per un ésser humà, un lleó i una quimera de múltiples caps. Cometre injustícia voldria dir obeir la quimera i el lleó, i a l’ésser humà, en canvi, “matar-lo de fam i afluir-lo, de manera que sigui arrossegat cap on el portin l’un o l’altre d’aquells dos” (*República*: 588e-589a). Algú que actua injustament “esclavitzava la part més bona d’ell a la més jussana”, o bé “asserveix el seu fill o la seva filla [...] a uns homes salvatges i perversos” (*República*: 589e).

És així també, segons Plató, al nivell de la societat: els sofistes creuen governar, però en realitat és com si fossin esclaus d'una "bèstia grossa i robusta": el sofista diu admirar allò que ella admira i menysprear allò que ella menysprea, "i això, ho anomena bo perquè plau a la bèstia, allò dolent perquè la bèstia ho avorreix", però és com si "de res en absolut no en pogués donar cap altra raó que no fos que el que és forçós ho anomena just i bell, per separades i allunyades que estiguin la naturalesa del forçós i del bell" (*República* : 493a-c). El que és just, pel sofista, és el que és forçós per la bèstia, el que la lluita pel poder imposa com a necessari. Admira la força i justifica allò que ella ordena. Weil donà molta importància a aquesta imatge platònica. És, per ella, l'analogia de la pèrdua de la possibilitat de pensar i actuar que s'esdevé quan cedim a la injustícia. "La Bèstia social és l'única que té la força" (Weil, 2009: 422): és l'analogia perfecta de la història i la dinàmica de la societat (Weil, 2009: 86-88).

La justícia, per contra, consisteix en el coneixement d'aquesta tragèdia que engendra la injustícia. La justícia té a veure amb refrenar-se, amb mantenir-se dins d'uns límits, en adequar-se a allò mesurat, però això perquè es coneix l'esclavatge que implica la desmesura. Aquest és, segons Weil, el coneixement de Grècia: aquesta és la lliçó que ens donen la *Ilíada* i les tragèdies àtiques. Fins i tot la seva geometria, basada tota ella en la noció de mesura, l'expressa: els grecs aplicaven la geometria prioritàriament a les seves vides, més que no a l'espai (Larrauri, 2003: 11). Per això Sòcrates li diu a Cal·icles, en el *Gòrgias*: "tu creus que cal exercitar l'ambició: és que no cultives la geometria" (*Gòrgias*: 508a). També és el coneixement de la civilització occitana dels segles XII i XIII: "L'essència de la inspiració occitana és idèntica a la de la inspiració grega. La constitueix el coneixement de la força" (Weil, 2009: 419). Quan cedim a la desmesura, cedim la nostra llibertat a les lleis cegues de la naturalesa i som arrossegats per elles fins a la destrucció, fins al col·lapse. Per això Plató diu, a l'inici de *La República*, que la injustícia, "quan es posa en una sola persona [...], la farà inútil per obrar" (*República*: 352a). Cedint a la injustícia, a la desmesura, perdem la possibilitat d'actuar vertaderament, d'actuar metòdicament: renunciem a la llibertat.

La justícia consisteix en entendre aquest mal que engendra la desmesura, però implica també un compromís de no participar d'aquest mal. Aquest compromís és el que expressa amb precisió Plató en el *Gòrgias*: "hi ha, doncs, aquests dos mals, el cometre injustícia i el sofrir-la, i diem que és un mal pitjor cometre-la i inferior sofrir-la" (*Gòrgias*: 509c). Si entenem que la injustícia és el major dels mals, cal preocupar-se per no cometre-la ni ser-ne còmplice. Per ser just cal reconèixer que la força és qui governa la societat, que és la força qui dóna poder, i, així i tot, renunciar-hi. "Conèixer la força és, tot i reconeixent-la com a sobirana gairebé absoluta d'aquest món, refusar-la amb fàstic i menyspreu. Aquest menyspreu és l'altra cara de la compassió per tot el que s'exposa a les ferides de la força" (Weil, 2009: 419). Cal "no admirar mai la força, no odiar els enemics i no menysprear els malaurats" (Weil, 2003: 109). No odiar els enemics, els poderosos o els injustos, sinó plànyer-los, atès que la injustícia és un mal per a ells mateixos: a l'injust cal intentar "convèncer-lo amb dolcesa, ja que s'equivoca no pas de grat" (*República*: 589c). Cal no odiar tampoc aquell que és arrossegat per la lluita pel poder, perquè, com hem vist, la lluita pel poder arrossega per necessitat, forçant. Resistir-se a cedir davant la Bèstia social requereix un "coratge sobrenatural" (Weil, 2009: 419). Recordem el que hem dit sobre el cos: per poder

actuar vertaderament cal, primer, desfer tots els nusos, totes les tensions que apareixen en el cos quan es posa a la defensiva: cal no respondre a les amenaces i provocacions que ens encadenarien a la lluita pel poder, tot i sabent el que podem perdre. Només qui es resisteix a participar de la lluita pel poder pot respondre, després, amb una acció lliure, amb una acció metòdica amb efectes sobre el món que no comporti la pèrdua del món que implica la injustícia. Només el just actua lliurement i sent la veritable joia.

Aquest compromís pot expressar-se en un estudi de la societat que permeti entendre com podríem actuar-hi metòdicament per tal d'aconseguir que s'acosti a aquella societat adequada a la mesura humana. La societat continuarà dominada per la lluita pel poder, no podem pretendre fer-la desaparèixer. Això, però, té alguna cosa bona: si està dominada per la lluita pel poder, està dominada per la necessitat, per unes lleis naturals. Això implica, com hem vist, que podem actuar sobre ella tenint consciència d'aquestes lleis: és possible la política entesa com un treball (Revilla, 2015: 17), és a dir, com una acció metòdica que es fa tenint consciència de la finalitat buscada –l'ideal d'una societat lliure– i els mitjans necessaris per assolir-la. És per aquest motiu que Weil admira Maquiavel: la ciència política maquiavel·liana intenta entendre les lleis de la lluita pel poder per actuar amb consciència. És per això que Weil digué que a Léon Blum, president socialista de la república francesa, li faltà ser Maquiavel (Fraisie, 1989: 15).

Caldria dissenyar també una nova “ciència de les màquines” (Chenavier, 2002: 33) des d'un punt de vista que “ja no seria el del rendiment, sinó el de la relació del treballador amb el seu treball” (Weil, 2012: 151). Les lluites obreres haurien d'anar dirigides sobretot a aconseguir una transformació de les condicions de treball que assegurés que l'ésser humà és lliure en i durant el treball, en lloc de dirigir-se exclusivament a aconseguir millores salarials. No és possible una revolució política i econòmica sense una revolució tècnica de les condicions de treball (Revilla, 2015: 19).

Així mateix cal, en general, aconseguir una “descentralització progressiva de la vida social” (Weil, 2012: 144), ja que la centralització del poder redueix les possibilitats de limitar-lo i controlar-lo. “Un poder que no és aturat per cap límit legítimament imposat tendeix necessàriament a créixer cap a dins i cap a fora” (Weil, 1989: 217), i això és vàlid tant pel poder econòmic com pel poder de l'Estat. Cal lluitar per la descentralització de tot poder: per això la descolonialització va ser, per Weil, una de les màximes prioritats polítiques (Fraisie, 1989: 22).

És impossible que aquestes mesures siguin preses per part del poder, ja que són mesures dirigides a afeblir-lo. La proporció, mesura i limitació són necessàriament alienes al poder. Han de venir de fora. “El que és legítim, vital, essencial, és la lluita eterna dels que obeeixen contra els que manen quan el mecanisme del poder social significa l'aixafament de la dignitat humana per als de sota. Aquesta lluita és eterna perquè els que manen sempre tendeixen, ho sàpiguen o no, a trepitjar la dignitat humana dels de sota” (Weil, 2003: 39). El mitjà per assolir aquestes reformes és la lluita de classes, sempre i quan aquesta sigui la lluita dels que obeeixen contra els que manen i no una lluita entre col·lectivitats enfrontades per aconseguir el poder, cadascuna amb els seus manaires i els seus esclaus. La justícia té a veure amb

comprometre's amb aquesta "lluita eterna", fins i tot si aquest compromís pot portar-nos a patir la injustícia. La lluita continua existint, com existirà sempre: existeix encara en les lluites obreres, en les de les treballadores de la indústria tèxtil dels països del Sud global, indústria que va generar la pitjor tragèdia de la seva història l'any 2013²; en les lluites dels camperols i camperoles i comunitats indígenes que resisteixen per impedir que les seves terres comunals passin a estar en mans d'empreses multinacionals; en totes les lluites d'arreu del món que, en general, resisteixen contra la centralització massiva del poder dels Estats i del capital. Si no posem límits a la lluita pel poder, aquesta tendeix a desposseir-nos absolutament de la vida. La justícia té a veure amb posar aquests límits. La passivitat, en la mesura que deixa créixer desmesuradament el poder, és còmplice de la força: és injusta ella mateixa en tant que participa de l'esclavització de l'ésser humà a les lleis cegues de la força. No pot haver-hi justícia, per tant, sense compromís amb aquestes lluites.

BIBLIOGRAFIA

- CHENAVER, Robert (2002). "Introduction", a WEIL, Simone (2002). *La Condition ouvrière*. París: Gallimard.
- FRAISSE, Simone (1989). "Avant-propos", a WEIL, Simone (1989). *Œuvres complètes, vol. II: Écrits historiques et politiques, 3: Vers la guerre (1936-1940)*. París: Gallimard.
- GRECO, Tomasso (2010). "Derecho y justicia en Simone Weil", a BEA, Emilia (ed.) (2010). *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta.
- LARRAURI, Maite (2003). "Geometria de la virtut", traducció d'Antoni Fornes, introducció a WEIL, Simone (2003). *Escrits sobre la guerra*, traducció d'Anna Berenguer Català i Isabel Ortega Rion. Alzira: Bromera.
- PLATÓ (1986). *Diàlegs vol. VIII. Gòrgias*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (1989). *Diàlegs vol. X. La República (llibres I-IV)*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (1990). *Diàlegs vol. XI. La República (llibres V-VII)*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (1992). *Diàlegs vol. XII. La República (llibres VIII-X)*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.

² Es tracta de la tragèdia de Rana Plaza, a Dacca, Bangla Desh, on van morir 1.138 treballadores i 2.000 més van resultar ferides el 24 d'abril de 2013. No era, però, la primera tragèdia laboral de la indústria tèxtil en aquest país que produeix per les grans marques europees i, en particular, espanyoles, com Inditex, Mango o El Corte Inglés. El president d'Inditex, Amancio Ortega, és la persona més rica d'Espanya. Per més informació sobre la indústria del tèxtil pot consultar-se, encara que va ser escrit abans de Rana Plaza, el llibre SALES, Albert (2011). *Moda: indústria i drets laborals*. Barcelona: Setem.

- (1998). *Diàlegs vol. XVII. Fileb*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (2000). *Diàlegs vol. XVIII. Timeu*, traducció de Josep Vives. Barcelona: Bernat Metge.
- REVILLA, Carmen (2015). “Bajo el peso de la espera”, introducció a WEIL, Simone (2015). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, traducció de Carmen Revilla Guzmán, Madrid: Trotta.
- SACOM (2010). *Workers as Machines: Military Management in Foxconn*. Consultat el 29 de gener de 2017 a: http://sacom.hk/wp-content/uploads/2010/11/report-on-foxconn-workers-as-machines_sacom.pdf.
- SALES, Albert (2011). *Moda: indústria i drets laborals*. Barcelona: Setem.
- WEIL, Simone (1962). *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. París: Gallimard.
- (1988). *Œuvres complètes, vol. I: Premiers écrits philosophiques*. París: Gallimard.
- (1989). *Œuvres complètes, vol. II: Écrits historiques et politiques, 3: Vers la guerre (1936-1940)*. París: Gallimard.
- (2002). *La Condition ouvrière*. París: Gallimard.
- (2003). *Escrits sobre la guerra*, traducció d'Anna Berenguer Català i Isabel Ortega Rion. Alzira: Bromera.
- (2009). *Œuvres complètes, vol. IV: Écrits de Marseille, 2: Grèce, Inde, Occitanie (1941-1942)*. París: Gallimard.
- (2012). *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. París: Gallimard.

COMBATIR EL OLVIDO DE LA INJUSTICIA DESDE EL LIBERALISMO POLÍTICO: J. SHKLAR Y A. ARTETA

Miguel Grijalba Uche

Universidad Nacional de Educación a Distancia
mgrijalba2003@yahoo.es

Resumen:

El siglo XX ha impuesto una serie de conceptos como violencia, coerción o injusticia que no se han mitigado y que nos hacen desilusionarnos con la política. El mal se ha impuesto como dejación de muchos, mediante lo que Shklar define como injusticia pasiva y Arteta la figura del espectador. Se hace necesaria una teoría de justicia más atenta a la injusticia que los modelos clásicos de la misma, que la han olvidado. La solución de Judith Shklar, como la de Aurelio Arteta, es un Estado de derecho y una actitud activa y combativa ante la injusticia. Nuestro conformismo e indiferencia nos convierte en cómplices. Se expone la filosofía de J. Shklar y A. Arteta como realismo político más empírico que el de H. Arendt en el tratamiento de la injusticia y el papel central de las víctimas.

Palabras clave:

Injusticia pasiva, espectador, víctima, Estado de derecho, Judith Shklar, Aurelio Arteta.

Abstract:

We cannot delude ourselves with politics since the twentieth century has imposed a series of concepts such as violence, coercion or injustice that have not been mitigated. Evil has been imposed as the abandonment of many, through what Shklar defines as passive injustice and Arteta the figure of the spectator. A theory of justice more attentive to injustice than the classic models is need. The solution of Judith Shklar, like that of Aurelio Arteta, is the rule of law and an active and combative attitude towards injustice. Our conformism and indifference make us complicit. The philosophy of J. Shklar and A. Arteta is exposed as more empirical political realism than that of H. Arendt in the treatment of injustice and the central role of the victims.

Key words:

Passive injustice, Spectator, Victim, Rule of law, Judith Shklar, Aurelio Arteta.

Recibido: 08/02/2017

Aceptado: 21/04/2017

INTRODUCCIÓN

Judith Shklar es una pensadora política nacida en Letonia y prácticamente desconocida en el pensamiento escrito en castellano¹. Para nuestro artículo en torno a la noción de injusticia es de especial importancia destacar que Shklar comienza su argumentación en torno a la injusticia con la diferencia entre la idea de desastre, como efecto de la naturaleza y que produce un sufrimiento, y la injusticia, en la cual se identifica un agente y nos causa indignación. Para ella, esta diferencia implica en realidad nuestra disposición para actuar o no a favor de las víctimas, en clara referencia a M. Douglas para quien la línea de separación hace referencia a la responsabilidad. La exposición de Shklar está sometida a un cierto relativismo cultural, ya que ésta parte de una sociedad donde igualdad política y legal son valores culturales (Shklar, 2013: 28). Por ello, nos dice nuestra autora, la línea de separación no deja de ser una elección política que va cambiando con la historia, que depende de la ideología imperante y de profundos hábitos mentales culturales. En relación a esta cuestión, Aurelio Arteta, catedrático de Filosofía Moral y Política en la UPV, se refiere en este campo a la noción de calamidad, o desgracia basada en la intencionalidad humana, por tanto, evitable y con responsabilidad moral y política (excluyendo, por supuesto, los casos de mala suerte o de no intencionalidad). La catástrofe sería una desgracia causada por motivos naturales que escapan al control humano, en claro paralelismo con lo expuesto por Shklar²(Arteta, 2010:279). Porque la diferencia entre injusticia o desastre, como también añade Shklar, no puede basarse en hechos públicos o meras reacciones subjetivas, sino que es cuestión de quien ejerce el poder, que depende de ideologías y hábitos mentales culturales, para definir el significado de las acciones (Shklar, 2013:35). Parece, en la opinión pública, que solo hay injusticia si se conculca alguna regla legal o ética, porque si no es así se trataría sólo de una percepción subjetiva de la víctima y que sus expectativas no tenían fundamento. Lo que Shklar defiende es que no hay modelos usuales de justicia porque se siguen basando en una distinción tópica estable entre injusto e inadecuado.

Casi instintivamente se percibe en la obra de Shklar, y en la de Arteta, una desconfianza absoluta hacia las grandes ideologías y las identidades impuestas. Y, al

¹ Aficionada a los comentarios de autores clásicos, nunca abandonó la problematización de los temas políticos actuales. Exiliada y arrastrada por el azar de la historia en una peripecia brutal, marcada profundamente por continuas huidas en su juventud, que provocaron una emigración a diferentes países, acabó estudiando en Montreal, donde vivió la experiencia del resentimiento político y de la desconfianza política y religiosa. En 1949 se licenció por la Universidad McGill (1949) y se doctoró en Harvard (1955), en donde llegaría a ser la primera mujer en ocupar una cátedra de Ciencia Política, así como la presidencia de la Asociación Americana de Ciencia Política.

² Como se aprecia el comentario de A. Arteta es muy similar al de J. Shklar, aunque en ningún momento el autor español hace referencia a la escritora letona.

mismo tiempo, encontramos en los dos una simpatía espontánea conjunta por las víctimas, sean quienes sean. Para Shklar, y para el autor navarro, las víctimas ocupan un lugar fundamental en todo tratamiento de la injusticia. Su sentimiento de indignación en apoyo a ellas es una buena contribución al bien público puesto que puede mejorar la conducta oficial ante desastres futuros. Pero tampoco significa esta postura que las víctimas tengan siempre la razón en su visión de la injusticia, ya que muchas veces buscamos chivos expiatorios lo cual no deja de ser algo injusto. Por ello, nos recomiendan, hay que ser cauteloso a la hora de clamar justicia ante las víctimas ya que también debemos aceptar los desastres fortuitos o las causas azarosas o naturales como origen de lo que clamamos como injusticia. La pasión por lo razonable y la prudencia, características del liberalismo de ambos, se encuentra en sus obras, fundamentalmente, como algo profundamente vivencial.

La filosofía política y moral ha prestado muy poca atención a la injusticia desde un punto de vista teórico y práctico, y quizá apenas ningún autor lo ha hecho como Shklar o autores españoles como Arteta o Savater³, que combinan las referencias filosófico-políticas con las literarias y con imágenes sugerentes. Ambos, Shklar y Arteta, a diferencia de Savater, no resuelven preguntas: más bien las proponen. No aportan soluciones ni reglas o principios; más bien plantean problemas actuales y los enlazan teóricamente con los grandes autores del pensamiento político. Savater, por el contrario, desde una normatividad clara aporta una posible solución a posteriori al fenómeno que estamos tratando, mediante el respeto y cumplimiento estricto de la legalidad.

En consecuencia, J. Shklar presenta una propuesta liberal de crítica a las filosofías clásicas que, en su tratamiento de la justicia, han dejado de lado la dimensión de su opuesto, la injusticia. Sólo con su conocimiento y mediante nuestros procedimientos estrictamente democráticos podremos orientar a los gobiernos a atajar semejante problema moral y político. En nuestro medio, un autor como Aurelio Arteta ha tratado el mismo tema centrado la problemática no tanto en el daño o mal cometido, sino en los sujetos implicados, agresor y víctima, basándose en su experiencia en la sociedad vasca contemporánea y el fenómeno terrorista. El objetivo del presente artículo es aportar una visión de una autora poco conocida en nuestro medio, J. Shklar, y señalar notables puntos de confluencia con el pensamiento español actual de A. Arteta, con el fin de acotar intelectualmente el problema de la injusticia y su posible solución a través del tratamiento mejorado hacia las víctimas.

EL OLVIDO DE LA INJUSTICIA

Según Martha Nussbaum, el trabajo de Shklar se nos presenta como una meditación provocativa sobre el significado y alcance de la injusticia humana, y su relación con

³ Fernando Savater ha trabajado el papel de la injusticia hacia las víctimas desde su propia condición de víctimas, como una autocomprensión existencial vivencial poniendo voz a aquellos que no la tienen y actuando como intelectual comprometido en su defensa tanto en actos públicos, artículos en prensa o libros como *Pensamientos arriesgados*, *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber* o *¡No te prives!*

la desigualdad social y económica. ¿Por qué existe un mundo en el que casi siempre ganan o pierden los mismos? Shklar responde a esta pregunta a partir de una denuncia: al menos en Estados Unidos, se da un cinismo ciudadano vergonzoso, acompañado de una apatía política y una falta de educación política, sin lo cual se hace imposible atender al sentido de la injusticia. Algo que también recoge Arteta en la sociedad española, en general, y vasca, en particular.

Dirimir si las aflicciones de los demás provienen de la desgracia, de la desventura o de la injusticia, como hemos explicado antes, no siempre es fácil ni posible si no se adopta el punto de vista adecuado. Para Shklar la mayoría de las injusticias ocurren todos los días precisamente en las sociedades democráticas que cuentan con sistemas legales más perfeccionados, y este tipo de injusticias –activas y pasivas– es lo que a ella le interesa estudiar. Hay una injusticia activa cuando preferimos no hacer nada al evitar una mala acción. Y una forma pasiva, en cuanto que ciudadanos, cuando no informamos de delitos o miramos hacia otro lado, tolerando la corrupción o la prevaricación (Shklar 2013: 34). La injusticia, en este caso, es fruto de muchas manos colaboradoras (espectadores, en términos de Arteta). Y tendemos a ignorar la injusticia pasiva, de ahí que no podamos olvidar el cinismo de los ciudadanos frente al incumplimiento de las promesas oficiales, entendidas éstas como contrato bilateral. Toda promesa rota es ciertamente, para Shklar, un abuso de poder (Shklar, 2013: 41).

Es más fácil, nos dice Shklar, ver en las aflicciones de los demás una desventura que una injusticia, aunque en ocasiones las víctimas no compartan esta opinión. Pero considerando que todos somos potenciales víctimas, deberíamos repensar la cuestión del término injusticia y no sólo tratar su opuesta, la justicia. Así, es frecuente que en los sermones, teatro o ficción suele tratarse sobre las injusticias. Sin embargo, la filosofía o el arte suelen evitarla, como si considerasen que solo la ausencia de justicia es lo que define a la injusticia. Curiosamente, la historia, por lo tanto, olvida esta situación mientras que la ficción no, provocando según la autora un notable vacío de pensamiento⁴ (Shklar, 2013: 48). Lo que trata Shklar es hacer una consideración diferente de la injusticia que la que se suele realmente hacer, atendiendo a una condición común que es la víctima y en el sentido de injusticia que inspiran en quienes la experimentan.

La gran parte de la tradición ética tiende a negar una acepción más amplia de injusticia que aquella que niega la justicia (el modelo aristotélico clásico). Desde Aristóteles se ha definido claramente en qué consiste la justicia, obviando a la injusticia aunque la experiencia de la esta resulta mucho más habitual e hiriente que su contrario. Presenta Aristóteles a la injusticia como una anomalía. La persona

⁴ Como lo habitual es dirigir la mirada hacia la justicia, se dejan de valorar ciertas cuestiones que hacen que la definición dada de injusticia no sea del todo cierta. Aspectos como el sentido que tiene la injusticia cometida, las víctimas de la misma o el que aprendamos a vivir y convivir con ciertas formas de injusticia son también de gran importancia en el pensamiento de J. Shklar al definir la injusticia en general. De ahí la necesidad que señalo de destacar esta ausencia de tratamiento en la definición.

injusta está dominada por la avaricia de bienes materiales y poder. A esta codicia le sigue la ideología, la xenofobia o el prejuicio⁵.

En definitiva, lo habitual en filosofía y política es no hablar de injusticia, de modo más amplio, reduciéndola prácticamente a la ausencia de justicia, como hemos visto. Existe este modelo clásico, normal, de justicia postulado y codificado por Aristóteles que reduce la injusticia a un fallo de la justicia. Este modelo propone que la sociedad se rige por reglas que marcan los derechos de los miembros. Las reglas son justas si se corresponden con las creencias éticas y se precisan unas instituciones y unos funcionarios justos e imparciales. En este sentido, Shklar se propone un tratamiento de la injusticia de modo más profundo, de modo que sea necesario un concepto de injusticia más unitario para poder combatir las injusticias.

Todo intento de repensar la injusticia debe empezar con Platón, el más radical de los autores clásicos en rechazar este modelo de justicia y que representa al primero en dudar de este modelo de justicia normal, ya que la injusticia supone para él la expresión de una profunda ignorancia⁶. El injusto es una persona desordenada, irracional y con deseos irrefrenables, para este autor (Shklar, 2013: 66). Esa persona está enferma y debe ser tratada o castigada, porque el castigo limpia y cura. A juicio de Fernando Vallespín, prologuista de *Los rostros de la injusticia*, “las teorías de la justicia tal y como han sido desarrolladas por Platón o Rawls no abarcan todas las dimensiones de lo que se supone que es su opuesto, la injusticia. O, lo que es lo mismo, definir lo justo en abstracto no da cuenta de la multiplicidad de matices de la psicología moral de la injusticia”. Por lo tanto, según el modelo normal, si no hay principios reguladores no hay justicia ninguna. Sólo ofrece unos medios para hacer la vida menos peligrosa sabiendo que la injusticia es inevitable. Platón propone, por tanto, un estado prelegal de paz donde la gente no da ni recibe lo debido porque es ignorante. Por ello, la injusticia es un problema cognitivo y nos hace ineptos para un orden justo. El buen orden tradicional es inviable (Platón, *La República*, lib.2, 369a-373e, lib.3, 405a-405d, lib.4, 421c-426c, 442d-445d). Claramente esta visión escéptica sobre la justicia normal es muy opuesta al modelo clásico aristotélico en donde la persona injusta no es una víctima, sino fruto de un vicio de avaricia. Otros grandes escépticos como Agustín de Hipona, al igual que Platón, dudan del valor moral del modelo clásico de injusticia y consideran que la injusticia nace también por ignorancia tanto de testigos como de acusados. (Shklar, 2013: 61). Pero junto a esta visión de fallo cognitivo, la visión agustiniana reconoce una injusticia práctica fruto de la suma de todos nuestros fallos (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, pp. 681-690, 692-693, 699-701).

Montaigne, otro escéptico, no sólo critica el modelo normal de justicia aristotélico y que haya igualmente un problema cognitivo de fondo, sino que además cree que nuestros esfuerzos para saber suficientemente de los otros, como para articular normas, nos harán daño. Se trata, por tanto, de un escepticismo psicológico al modelo normal de justicia. Nuestros esfuerzos institucionales no

⁵ Este modelo perdura hoy en día, basta leer a C. Taylor (Shklar, 2013: 52).

⁶ Cfr. *La República*, lib.2, 369a-373e, lib.3, 405a-405d, lib.4, 421c-426e, 442d-445d.

hacen sino extender la ignorancia. La mayoría de nosotros malinterpreta la evidencia disponible y somos especialmente rígidos a la hora de cambiar nuestras creencias⁷. Como dice Kahnemann, atribuimos nuestro comportamiento a causas exógenas y el de los demás a motivos endógenos. Somos intuitivamente evasivos (Kahnemann 1982: 3-20, 115-118, 129-152).

Con una visión diferente a los anteriores, que son base fundamental para entender la posición de J. Shklar también contraria al concepto clásico de justicia que olvida a la injusticia, Rousseau consideraba que los actos de injusticia del individuo vienen marcados por una sociedad injusta haciendo del criminal la víctima de su propia conducta. Quienes forman una unidad política ya tienen un sentido de injusticia porque no son iguales ni en fuerza ni en riqueza (Shklar, 2013: 193). Para ello se vinculan creando leyes generales y justas (el contrato social). Se intenta reducir la injusticia atendiendo al cambio de leyes. Pero no hay razón para pensar que este tipo de justicia sea capaz de ser remedio al sentimiento de injusticia. En definitiva, la doctrinas de Shklar y Arteta son opuesta a las concepciones escépticas. Son doctrinas que han llegado a elaborar una idea de justicia en abstracto y que no tratan su forma opuesta que es la injusticia (Shklar) y, con ello, el tratamiento de las víctimas (Arteta). La injusticia no puede ser ni un preliminar de la justicia, ni un estado alegal porque las injusticias ocurren todos los días en sistemas operativos y gobiernos legales, sin demasiadas protestas de la ciudadanía (Shklar, 2013: 53).

Aurelio Arteta habla de males naturales, o necesarios, y males sociales innecesarios que no deberían existir (Arteta, 2010: 25). Estos males son propiedad de la acción humana sobre los hombres mismos, que pueden ser voluntarios (intencional premeditado, previsible) o involuntarios (injusto). Lo que predomina son los males ordinarios, invisibles, difusos (Arteta, 2010: 35).

La injusticia pasiva, dice Shklar, nos hace caer en los umbrales mínimos de ciudadanía porque se refiere a nuestros papeles públicos y políticos, en un sentido ciceroniano, a nuestros deberes como ciudadanos de la República. Implica la existencia de ciudadanos que dan la espalda a las víctimas, noción estrictamente cívica para Shklar como para Arteta, que se refiere a ella con la imagen del espectador ante la injusticia y el mal. Supone el fracaso como ciudadanos que llevan a cabo sus tareas primordiales. El ciudadano injusto pasivamente es indiferente a lo que ocurre a su alrededor, mira hacia otro lado: rehúsan denunciar delitos, avisar a la policía, dar testimonio en juicios o ayudar a las víctimas. Preferirían que fueran otras personas las que cumplieran con su deber en vez de él (Shklar, 2013: 86). Como preferimos la libertad, nos inventamos excusas plausibles para nuestros actos de injusticia. Pero Shklar nos dice que evitar el engaño y la violencia es un acto de civismo y no de humanidad. Para los que miran hacia otro lado, lo ocurrido no es sino una desventura. Incluso podríamos soportar una cierta cantidad de injusticia pasiva a cambio de conseguir otras prebendas sociales.

⁷ M. Montaigne. *Ensayos: "Sobre los carruajes", "Sobre el arte de la conversación", "Sobre los lisiados", "Sobre la fisionomía", "Sobre la experiencia"*.

La justicia ciceroniana, nos recuerda Shklar, es una virtud ciudadana porque la sabiduría sin justicia no hace nada y la justicia sin sabiduría puede hacer mucho (Shklar, 2013: 171). El gobierno, por lo tanto, se concibe como ente activo. Por el contrario, en un estado hegeliano el imperio de la ley se justifica por funcionarios públicos y la injusticia aparecería porque los ciudadanos no son reconocidos. Los gobernantes se dirigen a mantener el poder y hacer obedecer a los súbditos. De hecho, la inacción la consideran nuestros dos autores tan dañina como la acción y la opresión. Pero una persona pasivamente injusta puede ser también un gobernante. Este gobernante injusto, nos dicen, no le interesa lo que le pase a otra gente debido a sus acciones ni tampoco la mala conducta de otros (Shklar, 2013: 93). Apoyar a malos gobiernos es permitir el engaño y la agresión, ignorar las reclamaciones de los habitantes provocando daño real y psicológico, con los costes políticos que se derivan de la cólera y la venganza de las víctimas. Es el ejemplo el observador pasivo de la humillación de los otros. Se olvida la codicia, el miedo, la indiferencia, la agresión o desigualdad que confieren a la injusticia su poder. La injusticia no nos conduce a ver conductas humanas reprobables en todos los desastres, pero sí a considerar aquellas causas de sufrimiento humano sobre las que somos responsables (Shklar, 2013: 107).

Pero entre el mal cometido y el mal padecido en toda injusticia, Arteta señala el mal consentido por la existencia de terceros consentidores, espectadores con algún grado de complicidad (Arteta, 2010: 43). Porque acción y omisión son dos formas de acción para el autor navarro. Es decir, que en toda injusticia además de la víctima y del verdugo existe el silencio cómplice de muchos que consienten mediante su abstención, pasando a establecerse un paralelismo con la idea de injusticia pasiva de Shklar. Al permanecer los espectadores como pasivos, están enviando un mensaje a víctima y victimario: la injusticia puede seguir adelante. Lo novedoso del discurso de Arteta es el desarrollo del análisis de la figura del espectador cómplice que genera la injusticia pasiva de Shklar, análisis que no es realizado por la autora eslovena y que, según mi opinión, mejora esa teoría. Para S. Beauvoir, también toda abstención es complicidad. Si la complicidad activa proporciona los medios con los que se comete el mal, la pasiva radica en dejar acceder a esos medios o no denunciarlo. Contamos con la debilidad nacida del miedo o de la desorganización. De modo que el infierno es la ausencia de todo lo otro. Y el silencio de la víctima disuade al espectador de actuar en su defensa y le refuerza en su actitud (Arteta, 2010: 50). Estos espectadores incurren en conformismo, habiendo más imitación que sumisión. Un conformismo que puede verse reforzado por el prejuicio hostil de ciertos grupos (Arteta, 2010: 69-70). Como dirá H. Arendt, el problema viene cuando este conformismo e indiferencia se suma con una propaganda ideológica que nos puede conducir a una pérdida de sentido moral o de la confianza antropológica (Habermas, 1989: 113-114).

El espectador es la persona que tiene el poder de detener la acción perversa que ya está en marcha. Por ello, nos dice Arteta, no hay espectadores inocentes ya que escoger no hacer nada es parte del problema (Arteta, 2010: 78). Las características de la injusticia y de la crueldad coinciden tanto con las personas que las cometen como con quienes las consienten. Muchas veces la injusticia o el mal se cometen más que por la acción de unos pocos, sobre todo por la omisión de muchos, nos

dice Arteta. En este sentido, Arteta vuelve a insistir sobre la tesis de Beauvoir comentada previamente en este epígrafe. Se trataría de un cómplice pasivo, nos dice Arteta, que deja acceder al verdugo a unos medios para cometer sus acciones. Factores para este consentimiento son, por un lado, el miedo a quien ostenta el monopolio de la violencia física que nos puede conllevar bien a la colaboración o a la separación. Zweig decía que el triunfo del agresor viene por el miedo de los espectadores (Zweig, 2002: 25). Por otro lado, tenemos el criterio de la ignorancia, como cuando dice el espectador que no ha visto lo sucedido o no puede pronunciarse. Pero, como decía Primo Lévi, existe la ignorancia voluntaria, la que poseen los que prefieren no saber más (Bankier, 1980: 69-98). La sujeción al grupo es otro pretexto fundamental del espectador: temor al aislamiento; la seducción del vencedor; la opinión pública; la difuminación de la responsabilidad, ya que al formar parte del grupo se asegura el reparto de ésta; la aparición del nosotros con superioridad de ideas o creencias frente a los grupos ajenos.

Se consiente o se simpatiza con quien inflige el castigo más que con el que lo sufre bien por temor al poder del agresor, la apatía o la indiferencia (Arteta, 2010: 53). Nos camuflamos en el área gris de nuestras sociedades. Arteta señala el papel de la equidistancia en este problema. La idea de tolerancia de muchos es esta indecente equidistancia, la falacia del término medio (Arteta, 2010: 154). Contrariamente a la posición de Arteta tenemos la postura de Juan Aranzadi (para quien Arteta nos dice que su teoría no es sino la de seguir siendo espectador), quien lo que hace es salvar su vida a cambio posiblemente de perder las de los demás (el ejemplo de Arquíloco). Para Arteta es insostenible que la conciencia moral abomine de cualquier causa que exija morir o matar, como opuestamente afirma Aranzadi. El rechazo sin condición a la muerte conlleva el repudio de cualquier legitimación (ideológica, religiosa, política). El que todo sea renunciable menos la vida es lo que necesitan los terroristas para continuar (Arteta, 2010: 167). Aranzadi, en este mismo sentido, defiende la cobardía como virtud, una ética de la fugacidad, la huida como decisión prudente. En cuanto asoma la posibilidad de violencia, la causa pierde toda legitimidad y se convierte en criminal. Siendo autores implicados en el problema vasco, no pueden tener posturas éticas más antagónicas.

Arteta fundamenta su tesis sobre el mal consentido recurriendo a lo que denomina la suprema banalidad de este mal, el análisis que Arendt realiza del caso Eichmann. H. Arendt en este contexto de la injusticia nos la relaciona con la noción de mal banal y sus características: superficialidad del agente, falta de reflexión, inconsciencia del mal. En definitiva, su normalidad en su contexto. Es la banalidad lo que convierte al mal en normal. Lo grave de un crimen no es tener nada personal contra la víctima, sino nada impersonal a su favor (Arteta, 2010: 183). Ello lleva a la negación de la conciencia de culpa. Para Arendt, el mal se convierte en una forma compartida temporal de vida, que nos acompaña siempre y en todo lugar. A este mal banal se le acompaña con la omisión, la injusticia de ser el pasivo espectador de Arteta, carente de pensamiento y sin propio examen de conciencia (Arteta, 2010: 200). Un mal que descansa no sólo en la acción de unos pocos (los verdugos) sino en la dejación de muchos (espectadores o lo que es peor, espectadores de espectadores, es decir, la opinión pública). Se trata de escapar al examen de la propia conciencia. Tanto en los actores como en los espectadores lo decisivo es la

falta de pensamiento y sentimiento desde el punto de vista del otro. El espectador no es neutral ya que se transforma con lo que ve, de modo que dejan de serlo para convertirse en actores (Arteta, 2010: 55-66).

Estos ciudadanos injustos pasivos se autojustifican pensando que el mal no es producto suyo o que es inevitable por pertenecer a la naturaleza humana o incluso aceptar un mal menor como algo merecido, que se transmuta fácilmente en un bien indiscutido (Arteta, 2010: 120-126). Muchas veces ese espectador argumenta que no sabía lo que ocurría, prescindiendo de sentimientos morales, o recurriendo al agrupamiento en torno a “los nuestros”, al peso de la mayoría (todos habrían hecho lo mismo, si no lo hago yo lo hará otro), aportando criterios para la abstención (la vida es corta, yo no contribuyo nada, hago mi trabajo). Pero quien aborrece la injusticia no puede conformarse con preservarse de ella. Para Arteta hay una responsabilidad de quienes no responden a la injusticia que, en algunos casos, puede ser legal (penal, criminal), política (sobre las acciones de estadistas o de ciudadanos) o moral (sobre el individuo). La responsabilidad legal se refiere a acciones dañinas imputables a individuos que infligen leyes vigentes en la sociedad. La culpa política puede ser por acción directa (los gobernantes) o por omisión (los ciudadanos). Pero este ciudadano desentendido se equivoca al actuar así. También somos corresponsables de acciones del poder político cuando actúa en nombre del pueblo del que formamos parte. No basta con repudiar los métodos de una causa política, pues habrá que cuestionar los valores implícitos que presupone. De hecho no es raro reducir este tipo de responsabilidad política (colectiva) a una de tipo moral (individual). Por último, la culpa moral se refiere a las acciones de cada uno. La diferencia con la política es de jurisdicción por cuanto la moral es una especie de ley interna que rige los pensamientos y voliciones.

Así, el espectador de la injusticia tiene una culpa por la propia pasividad (Arteta, 2010: 227). Jaspers diferenciaba entre la culpa, que es individual, y la responsabilidad que sería colectiva por consentidores y cómplices. Para Arteta, esta responsabilidad surge inevitablemente por actos de omisión o por disposiciones que fomentan el consentimiento (Arteta, 2010: 235). Es decir, hay una diferencia entre no hacer el bien y dejar hacer el bien, el no-hacer en general o la omisión en particular, entre no hacer el bien y no hacer daño o, por lo menos, no impedir el daño, una idea en la también abundó Hans Jonas (Arteta, 2010: 245-246). No deja de ser una doctrina consecuencialista la de Arteta y la de Shklar donde, en general, el consentir el mal resultaría tan inmoral como cometerlo, pero donde el resultado final es el mismo: el mal cometido es igual al mal consentido. Arteta lo que pide es el deber de ir más allá del deber, superar esta doctrina que, por supuesto, no apoya mediante una ética de la virtud y de los deberes aretaicos.

Las posiciones sociales de los agentes determinarán la cantidad real de culpa ante cualquier accidente, inclusive por error humano. Para Shklar hay que separar la causa y la responsabilidad cuando observamos los fallos, a fin de prevenir cosas que se pueden evitar, hacerlas menos probables y reparar los daños (Shklar, 2013: 116). La percepción de lo inapropiado forma parte del sentimiento de injusticia, a diferencia del caso de Maquiavelo en donde la necesidad servía para ocultar la tensión entre el freno ético y la ambición política.

Shklar analiza, en un sentido más global, el papel de los mercados los cuales pueden constituir injusticias o desventuras, bien resultado de una injusticia pasiva o por estar fuera del control humano. Para el liberalismo, si no tenemos un mercado libre llegaremos a una tiranía. En este sentido, Milton Friedman considera que el capitalismo no es suficiente para asegurar la libertad, aunque sea una condición necesaria. Hayek, por el contrario, se llega a preguntar si las desventuras que puede ocasionar una economía perfecta pueden ser tratadas como injusticias. Para él, necesitamos el libre mercado por nuestra irremediable ignorancia. Pero, piensa Shklar, los individuos espontáneamente se deben adaptar a los cambios a fin de mantener el orden del conjunto (Shklar, 2013: 132). Las desventuras nos las inflige el mercado, como fuerza impersonal de la naturaleza, de modo que los dañados no pueden reclamar injusticia, aunque hayamos destruido sus expectativas. Para Hayek, no hay tal sentimiento de injusticia porque tenemos toda la tecnología y programas para aliviar desastres que serían injusticia si no las usásemos. Pero, en el pensamiento democrático actual, la privación social sin fundamento es el origen de la injusticia cuando se generan desigualdades que traen la sensación de traición a las expectativas. Quien aporta la mejor respuesta es la democracia política. Como decía Jankélévitch, el presente nos invita a olvidar el pasado porque se insta una primacía de ese presente. Nuestro deber es deber de memoria, nos dice contrariamente Arteta, para con las injusticias y sus víctimas. El grado mínimo de exigencia de la justicia es conmemorar la injusticia, es decir, frente a los modelos clásicos que la eluden, nuestros dos autores no pierden ocasión para reclamar contra su olvido (Shklar, 2013: 41).

Para Shklar, por lo tanto, la injusticia surge cuando se niega dignidad al ser humano y pide el reconocimiento público de que es injusto cometer errores. Sabemos que la reacción espontánea es la venganza, ajustar cuentas, frente a la injusticia. Para Shklar, siguiendo el pensamiento de Rousseau ser consciente de la injusticia es prueba de ser moral. Rousseau afirmaba también que la injusticia es una emoción social, una disposición humana universal, como lo expone en su *Emilio* y Shklar lo recoge⁸. El pasado no puede ser rehecho tampoco mediante otra afrenta porque la venganza iguala el mal y la recompensa a la persona dañada con el placer de sufrir por ello iguala a quienes han hecho daño (Shklar 2013: 156). Para Bacon, sin embargo, la venganza no era sino un acto de justicia salvaje. Pero existe un tipo de venganza de tipo social cuyo objetivo es atacar a las malas conductas, satisfaciendo de algún modo ese deseo de venganza, nos dice Bacon. La justicia efectiva, por el contrario, y en palabras de Shklar, sustituye a la venganza ya que ésta última satisface a un caso concreto pero es indiferente a cualquier otra abstracción (Shklar, 2013: 158). Shklar considera que la injusticia pasiva es una falta

⁸ Pero Rousseau creía que una educación social nos llevaría a una empatía hacia el otro, siendo necesario para este aprendizaje haber tenido la experiencia de la injusticia previa, un concepto actual estudiado en las neurociencias. Por ello pensaba que a los niños había que enseñarles primero sus obligaciones para pasar después a sus derechos. Según Rousseau, el sentido de la injusticia es una marca universal de nuestra humanidad y núcleo natural para nuestra ética.

cívica, ni crimen ni pecado⁹. Los ciudadanos de un Estado opresor están implicados en la culpabilidad criminal de sus gobiernos haciendo a todos responsables. Los buenos ciudadanos deberían tomar posturas más activas. Por ello resulta más interesante el argumento de que nadie es políticamente inocente, una especie de culpa universal donde el castigo es justo para los que lo merecen. El crimen es formar parte de un conjunto social, a diferencia del concepto de injusticia pasiva. La injusticia pasiva se refiere a las demandas de nuestro papel político en una democracia constitucional. Por el contrario, los ciudadanos de un Estado agresor están implicados hasta cierto punto, nos dice Shklar, en la culpabilidad criminal de sus gobiernos (como también defiende M. Walzer). Incorporando a todos los ciudadanos en el Estado, acaba por hacernos a todos responsables.

La democracia es el último escalón en este imparable declive (Shklar 2013: 164). Para Nietzsche, el sentimiento de justicia no deja de ser un resentimiento ante una victoria. La justicia pública será la victoria de los débiles y su injusticia una mezcla de miedo y envidia. Pero las instituciones de justicia, al menos en la sociedad actual como nos dice Arteta, son más de confiar a la hora de dirimir disputas aunque no generan gratificación. Ello se debe a que no hay una reacción fisiológica al cumplimiento de las normas. La ausencia de injusticia nos provoca un cierto contento, al estilo de Rousseau, pero en cuanto no se nos da lo que queremos reaccionamos enérgicamente. La respuesta normal de la justicia debería ser un sentimiento de seguridad ampliado. Si cura el sentido de injusticia es para evitar que la gente se tome la justicia por su mano: el crimen será castigado y el trabajo recompensado. La manera democrática de atajar la injusticia es permitir a los ciudadanos que sus aspiraciones privadas no se desvíen respecto de las normas públicas y tratar la injusticia no sólo con las normas vigentes sino también desde futuras normas mejores y más equitativas. La desigualdad determina la intensidad de la injusticia.

Según vimos al inicio de este texto (página 5), en la *Política* de Aristóteles se comentaba que la avaricia era la causa de las conductas injustas. La injusticia será un resentimiento de clase pues el rico dirá que los honores y privilegios deberán repartirse según riquezas. Pero, aunque no sea la única causa, una versión de esta política aristotélica más igualitaria debería ser capaz de reducir esa injusticia. No debemos aceptar un sistema de justicia que únicamente silencie la injusticia, dice Shklar. En Aristóteles se limita esta posibilidad de ser escuchado más que a un grupo reducido, los demás tiene la mal suerte de ser inferiores. En Hume, también se reducían las lamentaciones diciendo que en realidad son pocas, para evitar la violencia. Pero confundir la paz con la justicia, nos dice Shklar en su argumento contra el olvido del mal, no deja de ser una injusticia pasiva. Actitudes paternalistas, como la aristotélica que consideran a los pobres como gente ignorante, limitan nuestra libertad en base a nuestro propio bien. Como dice Shklar, la injusticia merodea en torno a la idea de justicia.

⁹ Frente a Sartre que consideraba que la violencia limpia y libera por sí misma, transformando a las víctimas en hombres libres debido a las gratificaciones emocionales de la represalia inmediata.

En honor de Rawls, pero en respetuosa discrepancia con él, ha escrito Amartya Sen que lo que debe hacer una filosofía de la justicia es detectar la injusticia, oculta por el olvido como defiende nuestra autora J. Shklar. La eliminación de la injusticia manifiesta es el principio de la justicia. Dar los pasos necesarios para la equidad en el mundo se hace peleando contra la injusticia y no en nombre de una sociedad ideal justa¹⁰.

Una teoría de la justicia más atenta a la injusticia real que a la justicia ideal, tiene un instrumento: el razonamiento público; y un lugar: la democracia. Avanzar por la senda de la razón no excluye la valoración de las reacciones instintivas ni la necesidad de entender los comportamientos presuntamente irracionales. Pero la justicia requiere un ejercicio de escrutinio crítico permanente que pasa por la figura del “espectador imparcial” del que hablaba Adam Smith y que recuerda la idea de Arteta. Sen se desmarca de la tradición contractualista y se inscribe en la alternativa que dentro de la Ilustración representan Adam Smith, Condorcet, Marx y Stuart Mill, para “comparar las diferentes maneras en que las personas podían orientar sus vidas, bajo la influencia de las instituciones, pero también del comportamiento real de la gente, las interacciones sociales y otros factores determinantes”. En un mundo como el actual, se necesita abrir el estricto espacio del contractualismo y buscar territorios de comparación global. Si la democracia es deliberación, gobierno por discusión, es el lugar natural para el razonamiento público, para la discusión de la pluralidad de razones, para un ejercicio imparcial de evaluación, para extender el ejercicio de imparcialidad más allá de las fronteras de cada Estado. Además, gracias a la libertad de expresión la democracia es particularmente eficaz para detectar y señalar las injusticias.

La idea de la justicia de Sen está directamente relacionada “con las vidas y capacidades de la gente y con la privación y afectación que sufre”. Por eso escapa del institucionalismo del Estado y apela a la imparcialidad y al escrutinio crítico para establecer comparativamente la realidad de la injusticia contra la que siempre será más posible ponernos de acuerdo. Aparece así una idea de la justicia en relación directa con los cambios en el mundo, con la pobreza y situaciones particulares, más realista que las abstracciones de las instituciones públicas.

LA NECESIDAD DE TRATAR A LAS VÍCTIMAS.

Para Shklar, ni Platón ni Aristóteles trataron de igual modo a las víctimas o a los maltratadores, todos ellos derivados de la noción de injusticia, salvándoles de su condición. Por ejemplo, Aristóteles descartaba toda exculpación a los injustos (Shklar 2013: 71) porque tiene un resultado peor el injusto que la víctima. Agustín de Hipona, platonista, llega a decir más tarde que la víctima lo es menos que el propietario, porque espiritualmente es más libre y menos atado a bienes materiales. El esclavo está en mejor posición para ser espiritualmente libre, pues puede evitar el pecado que tienta a los poderosos (Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, 112, 694-698).

¹⁰ Una música que me recuerda la conjura de los irritados, del filósofo checo Jan Patochka.

No es posible, nos dice Shklar, hacer un tratamiento de la injusticia sin aclarar quiénes son las víctimas. Se trata de personas que solamente estaban en lugar equivocado, en tiempo equivocado y acompañados por gente equivocada (Shklar, 2013:75). La víctima, a diferencia del verdugo, no tiene un papel en el acto malicioso. Es una noción de condición pasiva pero que hará que en el futuro ellos sean los verdugos. Por eso necesitan una respuesta democrática porque muchas veces se han negociado acuerdos en donde las víctimas han debido aprender a vivir con los injustos o que quienes los demás no consideran que sean injustos. A ello se suma el miedo o la indefensión, la discriminación social bien por identificación con el agresor o por no considerarse víctima debido a que se valora como denigrante (Shklar, 2013:79). Shklar examina por qué muchas personas rehúsan ser una víctima pública, así como otras creen merecer el desprecio que reciben. De ahí que sea más difícil evitar o resolver las injusticias si no hay víctimas reales y conscientes. Culpar a las víctimas suele ser una respuesta común muchas veces no consciente. Hay razones ideológicas, como también las hay en sentido de hacer suya su causa como son las políticas de protesta que, a menudo, no han sufrido estas injusticias. El problema de una incesante queja de injusticia es que consiguen que ciertos ciudadanos obtengan beneficio del sufrimiento de otros.

Para Shklar, el asunto central es la justicia personal y política, así como la forma de responder como agentes ante las víctimas. No basta con reparar las reclamaciones de las víctimas. Para hacer un tratamiento adecuado de la injusticia o mal cometido, nos dice Shklar, debemos incluir la perspectiva de la víctima para poder ver las implicaciones de la injusticia pasiva como parte de la historia humana. El olvido de la injusticia ha generado un olvido de la víctima y de sus familiares, como bien tenemos presente en nuestro país tras el reciente terrorismo y que tan bien ha reflejado en su novela *Patria* Fernando Aramburu. Judith Shklar subraya que, a menudo, son las propias personas quienes deberían evitar la injusticia –como los funcionarios– o los propios ciudadanos, los que consienten pasivamente que se produzcan continuas injusticias de mayor o menor grado. Y, al final, nadie recuerda las víctimas, se lloran en silencio o son denigradas por interés personal o político.

Si nos identificamos con la víctima reclamaremos de su injusticia. El observador neutral diría que no queda otro remedio que resignarse, en opinión de Arteta, lo cual dañaría más a la víctima y a sus expectativas sociales. Ante una injusticia, lo habitual es no hacer nada, nos dicen ambos autores. Debemos orientar nuestro sentido hacia quienes no hacen nada para prevenir o ayudar a las víctimas, más que hacia la búsqueda de causantes de la injusticia (Shklar 2013: 110).

Para cometer un atropello, nos dice Arteta, es preciso anular los sentimientos de solidaridad primigenia. La hipótesis de Arteta es que la injusticia, como la crueldad, tiene conexión tanto con las características personales de quienes las perpetran o consienten, como por las circunstancias que les tocó vivir. Así, la incapacidad de compasión o indignación suponen una cierta incapacidad para percibir la injusticia. A ello se suma que el triunfo del agresor llega muchas veces por el miedo de los consentidores. Buena parte de ese consentimiento necesita de unos factores que garanticen la sujeción al grupo. Para consentir un atropello es preciso anular los sentimientos de solidaridad que tenemos como seres humanos, nos dice Arteta. El

consentidor necesita devaluar a la víctima, un cierto alejamiento moral de la ella, una invisibilidad moral de éstas, usando como recursos bien la obediencia a la autoridad (una ideología puede servir), o una negativa ante una crítica pública de la política cotidiana (valdría una permisividad política) (Arteta, 2010: 104-118). Arteta propone como solución el otorgar voz de las víctimas con su debido peso, no resignarnos sin más ante una injusticia o, por otro lado, no aceptar la historia oficial de que hemos sido víctimas de la supuesta mala suerte, cuando pensamos que hemos sido objeto de una injusticia totalmente premeditada.

UNA SOLUCIÓN DE LA INJUSTICIA: EL LIBERALISMO POLÍTICO.

Para Shklar el liberalismo se resume en una convicción muy simple: todo adulto debería estar capacitado para tomar tantas decisiones efectivas, sin miedo ni privilegio sobre tantos aspectos de su vida como sean compatibles con una libertad equivalente de todo adulto. Es la vieja afirmación de John Stuart Mill renovada a partir de la experiencia del fracaso de las utopías totalitarias en el siglo XX. Simplemente hay que optar por el liberalismo desde una toma de la memoria, desde una valoración a distancia de la historia, porque nos muestra que donde hay más libertad y mayor capacidad de iniciativa se vive mejor. En palabras de Shklar, “el liberalismo ha de restringirse a la política, y a las proposiciones que pretenden reducir los abusos potenciales de poder, a fin de aligerar el peso del miedo”. Por ello en Shklar, el liberalismo es político y no ético.

Shklar considera justa la intuición fundamental del liberalismo cuando se empezó a afirmar la primacía del individuo, y se consideró que la tarea de la política es la de proteger la integridad (física o moral) de los éstos ante sus posibles enemigos, los que cometen injusticia. La libertad de los liberales es una opción por la protección de los individuos a través de un Estado en que los derechos individuales y la división del poder actúan como mecanismos principales. Liberalismo en Shklar, como en Arteta, no es una opción por la sociedad civil, sino la forma del Estado moderno. En lo fundamental, el liberalismo es una tesis política que, para los dos autores, tiene como intuición fundamental la de liberar a los humanos de la injusticia, del mal, de la crueldad física y del miedo que ella engendra¹¹. En ese sentido tanto Arteta como Shklar defienden que el liberalismo no es una tesis etnocéntrica, sino que nace de una experiencia del miedo que es universal. Miedo, que en el caso de Arteta es hacia quien ostenta el monopolio de la violencia física, que hace que el espectador temeroso se crea que no hay daño social con la injusticia o que a él no le toca la responsabilidad en ello. Así, nos dice el autor navarro, en una sociedad con terrorismo etnicista hay miedo ante la pérdida de la vida, sin sentir temor ante la pérdida de libertad o la perversión moral (Arteta, 2010: 90).

En la década de 1980, Shklar marcó distancias entre su liberalismo del miedo y otras propuestas liberales (Hayek y Friedman) y comunitaristas (Taylor). Para ella, el error de Hayek es el de exagerar el ámbito de nuestra ignorancia. Pero esta igno-

¹¹ La función del liberalismo será negativa, al estilo de I. Berlin: liberar al hombre de las presiones políticas y sociales que le impiden llevar a cabo el tipo de vida que ha elegido. Para eso necesitamos un Estado que no pretenda hacernos felices, sino que sea justo.

rancia es el origen de la injusticia pasiva, para Shklar. Los procedimientos democráticos deben imponer la deliberación y sensatez para evitar la mera arbitrariedad aunque el acuerdo no hace a nadie más justo, en su opinión (Shklar 2013: 199).

Shklar consideró siempre que ha de haber una línea que separe el ámbito de la economía del de la política. Es obvio que los empresarios planifican, lo cual se contradice con la idea de una ignorancia prevalente. En consecuencia no es una buena opción para el liberalismo reivindicar la privacidad como si tratase de un espacio no político, según Shklar.

El liberalismo del miedo no pretende juzgar a nadie desde un sentimiento de superioridad occidental, sino que identifica una situación universal (en todas partes hay miedo) y contempla con igual inquietud los abusos de poder cometidos en todos los regímenes que cometen injusticias. La teoría liberal de Shklar, a diferencia de Arteta, arranca de una situación (no de un sujeto) que se puede universalizar. Todos podemos ser víctimas potenciales y, por eso mismo, nos conviene más aquel sistema político en que la víctima tiene el mayor grado de protección posible ante la crueldad. Una sociedad liberal es aquella que disminuye el temor y acrecienta la confianza.

Impersonalizar el poder (dando preferencia a las leyes sobre las personas), limitar el poder (para evitar totalitarismos) y dispersarlo (creando contrapoderes que se vigilen mutuamente) es la receta política del liberalismo. En palabras de Shklar: el gobierno representativo es un equilibrio sutil de confianza y desconfianza. A diferencia de lo que proponía Hayek, Shklar y Arteta no creen que la alternativa al Estado consista en el desarrollo de una sociedad civil autónoma y autorregulada. Las víctimas están mejor protegidas ante la injusticia –sea injusticia activa o injusticia pasiva– es decir, ante los actos que atribuimos a la mala suerte) cuando el Estado no está ausente. Incluso los derechos individuales son un componente esencial del Estado liberal, no porque tengamos derechos naturales, sino porque la experiencia muestra que derechos e instituciones firmemente asentados limitan mejor los abusos del poder y defienden más eficazmente los derechos de los más débiles ante el mal. El liberalismo se convirtió en ciencia política, en ciencia de las instituciones, cuando comprendió que si el poder se convierte en impersonal, si se limita y se dispersa, pierde su carácter amenazante, nos recuerda Shklar.

Las democracias liberales ponen muy alto el listón político. Nos dice Shklar que quienes se dedican a gobernar deben asumir por lo menos dos papeles: uno, el de llevar adelante la política y, otro, el de educar a los gobernados para llevar adelante esos planes. En política, atribuir al pueblo los deseos de una élite no deja de ser una estrategia corriente. “Para el observador del juego de ideologías, es claro que la hipocresía básica que nos afecta a todos es la simulación de que las necesidades ideológicas de los pocos corresponden a los intereses materiales y morales de los muchos”, nos afirma Shklar en *Los vicios ordinarios* (1984). En definitiva, una posible solución a la injusticia en las sociedades contemporáneas es el realismo político aportado, sobre todo, por Judith Shklar y, en menor medida, por Aurelio Arteta quien más bien analiza el problema de la injusticia sin precisar de modo tan claro la solución. El liberalismo de ambos, en contraste con la idea de Rawls, aprende de la historia política absteniéndose de proponer ideales políticos de vida

en común. Su objetivo es controlar el mal, el miedo y dar voz a las víctimas. Por ello, no sólo es antiidealista, sino estrictamente político (lo define Shklar) pues evitan ofrecer instrucciones éticas en general. Y comparten con I. Berlin esa noción de liberalismo negativo al presentar el daño del miedo y de la crueldad como idea a combatir. Tanto la teoría política de J. Shklar como la de A. Arteta lo que pretende es auxiliar a las víctimas y crear unas instituciones que les protejan de los abusos de poder y que incluyan separación de poderes, tolerancia, distinción público-privado y cumplimiento de la ley. Inevitablemente, la reacción espontánea de las víctimas será clamar venganza y ajustar cuentas. Frente a una postura como la de Stuart Mill que llegaría a aceptar la venganza como parte de una conciencia social, Shklar y Arteta se acercan a la postura de Rousseau quien pensaba que el mero hecho de ser conscientes de la injusticia es prueba de ser moral. Menos interesados en la venganza personal proponen, como el autor francés, educación y reformas democráticas.

Shklar escribió que la maldad y la justicia no han cesado de desplazarse y cada vez que han sido combatidas de alguna manera, han terminado apareciendo en otro lugar. Por lo tanto, no podemos esperar que una humanidad pluralista sea capaz de definir una concepción de lo justo. Lo que cabe es, pues, una concepción minimalista de la política, donde no hacer daño sea más importante que buscar un bien utópico, en consonancia con Arteta. El liberalismo no puede disimular que, en el mundo, existen injusticias y privilegios insidiosos. Pero, como dice en *Los rostros de la injusticia* (1990), el que una situación sea obra de la naturaleza o de una mano social invisible no nos absuelve de la responsabilidad de reparar los daños y de prevenir su repetición en la medida de lo posible. Esa es una razón de justicia y no de piedad. El liberalismo de Judith Shklar y de Aurelio Arteta nos recuerda que no todos los males que padecen los individuos provienen de su propia acción o del azar, a diferencia de la opinión de Hayek. El Estado liberal ha de procurar, pues, ayudar a los necesitados no para corregir errores del mercado, sino para limitar las relaciones de dominación que niegan la libertad y la capacidad de los individuos. No hay que ayudar por piedad sino por justicia. Para ello se exige una mayor participación de los ciudadanos en la vida pública para evitar situaciones en las que los gobernantes deseen mantenerse en el poder y tener súbditos obedientes. Efectivamente, esta visión culmina en una especie de liberalismo de corte socialista en donde la manera más drástica para sofocar la injusticia es hacer que los ciudadanos hagan sus normas pero socializarlos de tal modo que sus aspiraciones privadas no diverjan de los fines públicos. De esta manera se evitaría que el grado de desigualdad previo sea el que mida la intensidad del sentimiento de injusticia.

CONCLUSIONES

Shklar y Arteta son dos autores que repiensen la tradición del liberalismo siguiendo una tradición liberal francesa y repudiando toda tradición teórica política que oliera a identidad. Ambos ofrecen una perspectiva realista, mayor que la ofrecida por Arendt, en relación a la teoría política de nuestro tiempo, desde un diálogo con la memoria y con un fuerte escepticismo frente al humanismo ilustrado, obviando presentar utopías irrealizables. El siglo XX nos enfrenta a un paisaje lleno de violencia que no ha conseguido ser eliminado, que persiste en nuestra sociedad

afectando a los más desfavorecidos. Por eso no hay más solución que la liberal, en definitiva, el Estado de derecho (recordando a la visión política de otro autor español, Fernando Savater). Tras el surgimiento del totalitarismo en Europa en el inicio del siglo XX (y junto a la filosofía heideggeriana), el pensamiento de Arendt se convierte en el intento de traducir el choque del hombre moderno con la realidad. Para los dos autores del artículo, la política debe evitar los daños y los males, poner la crueldad en primer lugar de combate y evitar el sufrimiento del individuo. La condición de posibilidad de la libertad es la ausencia de miedo y de temor gracias a un orden institucional jurídico y político. La solución liberal es un gobierno limitado por la Constitución, y el ejercicio de una ciudadanía activa y en alerta que asegure las condiciones para la libertad personal.

Los dos autores se rebelan frente al multiculturalismo y las políticas de identidad (la política debe evitar cuestiones en torno a quiénes somos). De ahí nacerá su defensa de la perspectiva de la víctima. Porque la crueldad es el mayor mal y es enemigo de la vida en sociedad. Las teorías clásicas de la justicia, desde Platón a Rawls, no tratan todas las dimensiones de la injusticia, sino que no la olvidan llegando a considerarla meramente una situación de negación de la primera, tal y como se ha referido al inicio del texto (Platón, San Agustín o Montaigne). Pero nuestros dos autores se diferencian con respecto al republicanismo ciceroniano. Mientras Shklar no confía en la posibilidad de realizar las virtudes públicas, Arteta sí cree en las obligaciones cívicas, la participación política y las virtudes civiles. Sin embargo, los dos creen en la necesidad de que la ciudadanía denuncie y se movilice contra la injusticia, y no aceptarla como parte de nuestra vida, así como una defensa de los procedimientos democráticos para dar voz a las víctimas de la injusticia haciendo que las autoridades se impliquen en su contra. Ésta es la responsabilidad de todos ante la democracia: una sociedad sin miedos ni temores, desprovista de crueldad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1998). *Ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa.
- Aranzadi, Juan (2001). *El escudo de Arquíloco*. 2 vols. Madrid: A. Machado Libros.
- Arendt, Hannah (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Arteta, Aurelio (1998). “La tolerancia como barbarie”. En M. Cruz (comp.). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- (2002). “Arquíloco como pretexto (una ética de la deserción)”. *Claves de Razón Práctica* 128 (diciembre), 53-60.

- (2010). *El mal consentido*. Madrid: Alianza Editorial.
- Atiyah, E.S. (1981). *Promises*. Oxford: Moráis & Law/Clarendon Press.
- Bacon, Francis (1980). *Ensayos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Bankier, David (1980). "The Germans and The Holocaust: What did they know?" *Yad Vashem Studies* 20, 69-98.
- Berger, Peter (1970). "On the Obsolescence of the Concept of Honor". *European Journal of Sociology* 9, pp. 339-347.
- Cahn, Edmund (1949). *The sense of injustice*. Nueva York: Nueva York University Press.
- Cicerón (1943). *Los oficios*. Madrid: Espasda-Calpe.
- Cruz, Manuel, Aramayo, R.R. (1999). *El reparto de la acción* (coords). Madrid: Trotta.
- Folger, Robert (ed.) (1984). *The sense of injustice*. Nueva York. Plenum Press.
- Friedman, Milton (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- Habermas, Jürgen (1988). "La liberación del pasado", *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Jaspers, Karl (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Kahnemann, D., Slovic, P., Tversky, A. (eds) (1982). *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Bases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mate, Reyes (2003). *Memoria de Auschwitz*. Madrid: Trotta.
- Montaigne, Michel (2007). *Ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- Nietzsche, Friedrich (1971). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Platón (1980). *La República*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Oportow, S (1990). "Deterring Moral Exclusion". *Journal of Social Issues* 46:1.
- Rousseau, J.J. (1998). *Emilio*. Madrid: Alianza.
- (2002) *El Contrato social*. Madrid: Alianza.
- Scarre, Geoffrey (2004). *After evil: responding to wrongdoing*. Alershot: Ashgate.
- Sen, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- Shklar, Judith (1985). *Ordinary vices*. Harvard: Harvard University Press
- (1996). *Essays on American Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1998). *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2013). *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.

- Stuart Mill, John (1997). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Thiebaut, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Madrid:Visor.
- Walzer, Michael (1973). "Political action: the problem of dirty hands". *Philosophy and Public Affairs*, vol.2, 2, winter, 16-180.
- Walzer, Michael. "The Moral Standing of States", en Beitz, Charles (ed.). *International Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Zweig, Stefan (2002). *Castellio contra Calvino*. Barcelona: Acantilado.

EL FUNDAMENTO MÍSTICO DE LA JUSTICIA: APORTES DEL ESCEPTICISMO EN MONTAIGNE, HUME, FOUCAULT

Cristina Marta Ambrosini

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Lanús
cristinaambrosini@gmail.com

Resumen:

Luego de padecer cruentas dictaduras militares, en América Latina, en las últimas décadas, los debates acerca de la legitimidad del imperio de la Ley y los mecanismos de administración de justicia acaparan el interés de la Filosofía del Derecho. En este trabajo hacemos partícipes de este debate a dos pensadores emblemáticos del escepticismo moderno, Michel de Montaigne y David Hume antes de señalar, como representante contemporáneo, el aporte de Michel Foucault en sus análisis sobre el neoliberalismo. En los cursos editados como *Nacimiento de la biopolítica* (2007) encontramos categorías de análisis aptas para reflexionar sobre la judicialización de la política, fenómeno adjudicado al embate neoliberal en la región.

Palabras Claves:

Escepticismo, fundamento místico, biopolítica, neoliberalismo, judicialización.

Abstract:

After suffering bloody military dictatorships in Latin America in the last decades, debates about the legitimacy of the rule of law and the mechanisms of administration of justice dominate the interest of the Philosophy of Law. In this paper, we bring together two emblematic thinkers of modern skepticism, Michel de Montaigne and David Hume, before pointing out, as a contemporary representative, the contribution of Michel Foucault in his analysis of neoliberalism. In the courses published as *The Birth of Biopolitics* we find categories of analysis suitable for reflecting on the judicialization of politics, a phenomenon adjudicated to the neoliberal struggle in the region.

Keywords:

Skepticism, Mystical foundation, Biopolitics, Neoliberalism, Judicialization.

Recibido: 19/01/2017

Aceptado: 21/02/2017

EL ÁRBOL DE LA JUSTICIA

La justicia es una virtud capital sin la cual se hace imposible el orden social, de allí que su representación, a través de un palo plantado en la tierra, fue uno de los primeros actos solemnes en la fundación de toda nueva ciudad en la colonización de América por parte de los españoles. En la segunda fundación de Buenos Aires, el 11 de junio de 1580, Juan de Garay, como era mandato real, implantó el orden jurídico e hizo instalar una picota o árbol de la Justicia, símbolo de la que se impartiría en nombre de S.M. el Rey de Castilla y de las Indias. La Plaza de Mayo, desde entonces hasta mediados del s. XIX, funcionó como lugar de cumplimiento de castigos públicos y de ejecuciones. El fusilamiento, descuartizamiento y colgamiento de los reos, lejos de escandalizar a los vecinos, los congregaba para presenciar un espectáculo que se consideraba moralizante. Los actos de justicia legal eran acontecimientos públicos, se efectuaban en presencia de las más altas dignidades políticas y religiosas. Los escolares, espectadores obligados, eran ubicados en un lugar preferencial para que no perdieran detalle y a quienes el profesor, antes y después de la ejecución, instaba a hacer las reflexiones pertinentes. Durante la ejecución, las campanas de las iglesias tocaban “a agonía” y, después de ejecutados los delincuentes, tocaban “a muerto”. Normalmente, los reos ejecutados eran malvivientes vulgares, sin familias que se hicieran cargo del cadáver por lo que algunos miembros piadosos de las cofradías salían a pedir limosnas “para sufragios del alma del reo que se va a ejecutar”. De este modo, la justicia humana cobraba su deuda en nombre de la sociedad ofendida mientras la justicia divina cuidaba de salvar el alma arrepentida del delincuente (De La Fuente Machain, 1973). Cabe destacar que en estos confines australes de la corona española, la aplicación de la justicia no contaba con el boato y la espectacularidad de las grandes ciudades europeas donde, desde la hoguera hasta las distintas formas de ahorcamiento, la presencia del pueblo en el ajusticiamiento en las plazas públicas era uno de los modos de participación cívica y del reconocimiento de la presencia de un orden jurídico que preservara el cumplimiento de reglas. Estas “costumbres” resultarían hoy en día aberrantes, la aplicación de justicia está mediada por otros mecanismos pero no por eso resulta más humanitaria y menos cuestionable. Como bien advierte Agnes Heller en su ya clásico libro *Más allá de la justicia* (1990), hay un límite muy delgado entre la justicia y la crueldad puesto que en su concepción formal la justicia es una virtud fría, representada como una diosa que porta en una mano una espada y en la otra una balanza indicando que en sus decisiones debe equilibrar el orden social y cuidar su estabilidad. A menudo la diosa lleva una venda en los ojos ya que no debe ver a aquellos que alcanza con su castigo. El velo en los ojos representa la exigencia de imparcialidad. Los romanos afirmaban “fiat justitia pereat mundus”, con lo que representaban esta máxima exigencia de imperturbabilidad frente al accionar del Estado para hacer cumplir las normas del Derecho. En algunas interpretaciones radicales de este mandato moral, la justicia tampoco está separada del fanatismo que se presenta cuando los grupos políticos o religiosos interpretan las

normas o reglas propias de manera unilateral y absoluta, sin considerar las reglas o normas de otros grupos. Advierte Agnes Heller que el concepto formal de justicia necesita complementarse con un contenido ético-político donde lo que se considera moralmente bueno y virtuoso se define en conjunción con un orden político proyectado como justo (1990: 67). Esto habilita al pensamiento filosófico para dar respuesta a la necesidad de una fundamentación no solamente jurídica sino ética de la justicia ya que es necesario limitar la posibilidad de que la fuerza de la ley en la aplicación de la justicia se transforme en violencia e injusticia. Como sabemos, las relaciones entre el Derecho y la Justicia, entre la Ley y las prácticas que la hacen cumplir, son problemáticas y, una vez roto el vínculo entre la justificación religiosa y la justificación ética de la Justicia, tal relación pasó a ser conflictiva.

En la primera modernidad, para la misma época en que Garay plantó el árbol de la justicia en la recién fundada ciudad de Buenos Aires, en otra ciudad de Francia, específicamente en Bordeaux, Michel de Montaigne (1533-1592), reflexiona acerca de la tensión entre la fuerza de la Ley y la legitimación de la Justicia. La “actitud pirrónica” reaparece con fuerza en esta época a partir de las traducciones latinas de los escritos de Sexto Empírico y, sobre todo, a partir del clima de fuertes disputas religiosas y del choque entre actitudes reformistas y conservadoras dentro de la Iglesia católica. Una vez desencantada la teocracia, como fundamento del orden jurídico, aparece la preocupación por el fundamento del orden legal y desde un escepticismo radicalizado, Montaigne nombra el tabú: denuncia que la justicia puede ser injusta y que en muchos casos los crímenes cometidos por la justicia son más aborrecibles que los cometidos por los delincuentes. A continuación presentaremos estas ideas de Montaigne para ver su proyección sobre el pensamiento político posterior, en especial sobre David Hume. Finalmente, a la luz de estas ideas, esperamos tener elementos para resignificar el lugar de la justicia en nuestras sociedades frente al embate neoliberal y sus innovaciones en el campo del Derecho. Para ello aludiremos a los análisis de las últimas lecciones de Michel Foucault, específicamente las de febrero de 1979 compiladas bajo el título *Nacimiento de la biopolítica* para identificar en el concepto de biopoder el mismo enfoque que revela a la Justicia como un dispositivo del poder, principal herramienta de sujeción, que en el neoliberalismo intensifica su intervención para criminalizar y judicializar la política.

EL ESCEPTICISMO DE MONTAIGNE

El escepticismo tiene un tratamiento reducido en los manuales de Filosofía. Normalmente, los historiadores exageran los aspectos negativos de la crítica escéptica a la vez que insisten en destacar la imposibilidad, desde esta actitud, de fundamentar la ética y la política. La importancia de Montaigne y su incidencia en la conformación del pensamiento político moderno no es reconocida en su verdadera dimensión tampoco en el campo de la filosofía francesa. Un caso digno de destacar es el de Jacques Derrida, que retoma en temas políticos, centralmente en los valores de *la hospitalidad y la amistad*, la necesidad de “deconstruir” la filosofía política contemporánea y para ello acude a las ideas de Montaigne frecuentemente. En una conferencia dictada en octubre de 1989 que luego aparece publicada como *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* (Derrida, 1992) revisa las relaciones conflictivas entre justicia y derecho en el pensamiento moderno en vista a una

paradoja que ya habría advertido Montaigne en el intento de justificar el uso de la fuerza de la ley cuando se trata de limitar la libertad humana. ¿Cuándo la fuerza legal es justa o es violenta? Montaigne se ocupa de este tema en el Libro III, capítulo XIII “De la experiencia” en *Ensayos* (Montaigne, 2011), donde advierte sobre la dificultad para encontrar principios firmes donde asentar el deber particular y más aún, cuando se trata de legislar. La justicia que nos rige, dice, es un verdadero testimonio de la flaqueza humana con tantos errores y contradicciones que presenta. “¿Cuántas condenas he visto más criminales que el crimen?” (Montaigne, 2011: 959) Luego de revisar la posición de los estoicos, los cirenaicos y con ejemplos tomados hasta de China, expresa:

Las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Este es el fundamento místico de la autoridad: no tienen otro, cosa que les sirve de mucho. A menudo están hechas por tontos. Más a menudo, por gentes que por odio a la igualdad carecen de equidad. Pero siempre por hombres, autores varios y vacilantes [...]. Quien las obedece porque son justas no las obedece por donde debe (Montaigne, 2011: 959-960).

Aquí destaca Derrida el uso del término “crédito” ya que alude a un acto de confianza, de fe. El fundamento de la autoridad no es racional, por el contrario, se basa en una creencia, en una convicción o sentimiento inexpresable por el lenguaje. Aquí la alusión al carácter “místico” parece acercarse al sentido que le dará Wittgenstein a lo místico, a lo que queda afuera de los límites del lenguaje pero que, siendo infundado, a la vez, es fundante de significados. Este fundamento infundado de la autoridad, por su parte, es fundante de obligaciones y derechos (Derrida 1992). En apoyo de estas ideas Derrida nos remite al Libro XII de los *Ensayos*, a la famosa “Apología de Raimundo de Sabunde” donde Montaigne afirma que las leyes adquieren autoridad por la aceptación y el uso.

Es peligroso remontarlas a su nacimiento, pues aumentan y se ennoblecen al andar, como nuestros ríos; si se las sigue aguas arriba, no son sino un pequeño manantial de agua apenas reconocible que se enorgullece y fortifica al envejecer (Montaigne, 2011: 533).

Montaigne alude al poder de la imaginación para crear “ficciones legítimas” que justifiquen la justicia de la ley o la verdad de las ciencias recurriendo a la idea de “artificio” o “suplemento” en una peculiar analogía con las mujeres que “inventan” una belleza o perfección que no tienen con “prótesis” artificiales de marfil, algodón o fieltro para ostentar aquello de lo que carecen.

Así como las mujeres usan dientes de marfil allí donde los suyos naturales faltan, y en lugar de su verdadero color se hacen uno con alguna materia ajena; así como se hacen muslos de paño y fieltro y curvas de algodón, y a la vista de todos se embellecen con una belleza falsa y prestada, así hace la ciencia (e incluso el derecho, dicen, tiene ficciones legítimas sobre las cuales funda la verdad de su justicia) y nos da en pago y como presupuestos las cosas que ella misma nos informa que han sido inventadas pues esos epiciclos, excéntricos, concéntricos, con los que la astrología se ayuda a conducir el movimiento de las estrellas, nos lo ofrece como lo mejor que ha podido inventar en ese tema (Montaigne, 2011: 489).

Para Montaigne, la filosofía no nos dice lo que es ni lo que cree sino lo que fabrica, anticipando ideas que fructificarán en los siglos XIX y XX acerca del uso de “ficciones legítimas” incluso en el Derecho. En el capítulo XXII “De la costumbre, y de no cambiar fácilmente una ley aceptada” presenta a las costumbres como una fuerza de autoridad.

Pues la costumbre es una maestra de escuela violenta y traidora (Montaigne, 2011: 110).

Montaigne cita costumbres extrañas como algunas de los habitantes de las “nuevas Indias” de comer arañas, hormigas o murciélagos ya que nos escandalizan las costumbres de otros como exóticas o descabelladas, pero podemos advertir que lo que hacemos todos los días también “embota los sentidos” y lo aceptamos como natural por imperio del acostumbramiento. También nos advierte acerca de la importancia del control en la educación de los niños, especialmente en el control de sus juegos para impedir que se instalen hábitos perniciosos. Así afirma: “desde mi infancia me acostumbré a seguir un camino abierto y llano y a disgustarme de mezclar trampa o astucia en mis juegos” (Montaigne, 2011: 111). Montaigne dedica numerosas páginas, en este capítulo, a relatar costumbres distintas en distintas comunidades para concluir con una frase que nuevamente podríamos adjudicarle a Wittgenstein cuando afirma “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 2004: 111), ya que aquí sostiene:

De donde sucede que aquello que cae fuera de los límites de la costumbre se considera fuera de los límites de la razón (Montaigne, 2011: 116).

Alude a Platón cuando recomienda reforzar la validez y vigencia de algunas costumbres (la prohibición de los amores desnaturalizados o contra natura) frente a la opinión pública, recurriendo a los poetas para infundir miedos al contar historias terribles en quienes no respetan las buenas costumbres. Las fábulas de Tiestes, Edipo, Macario, serían ejemplos de este tipo por sus efectos moralizantes acerca de las graves consecuencias que acarrea la transgresión de las costumbres aceptadas por la comunidad y consagradas como leyes. En estos pasajes, Montaigne se presenta como un conservador, cuando abre sospechas acerca de los intentos de innovar en materia de leyes frente al peligro de alterar el orden vigente o al menos la necesidad de prudencia o sensatez. Dado el impacto negativo que producen estos cambios “es muy dudoso que cambiando una ley aceptada tal cual, se pueda obtener un beneficio tan importante como la dificultad de eliminarla. Porque un Estado es como una construcción hecha de piezas diversas unidas por tal relación que es imposible mover una sin que todo el cuerpo lo sienta” (Montaigne, 2011: 119).

Los que trastornan un estado son con frecuencia los primeros afectados por su ruina (Montaigne, 2011: 120).

La posición de Montaigne respecto a la autoridad de las leyes parece provenir de una posición pragmática al advertir acerca de un equilibrio entre costos y beneficios, ya que toda alteración del orden vigente podría introducir el caos y la anarquía y, por lo tanto, perjudicar antes que beneficiar la vida social. Montaigne reconoce que el orden social se sustenta en la necesidad de imponer un orden que “obligue” a las personas a respetar la vida y las propiedades de los demás y que el Estado es necesario

dada la precaria o frágil capacidad de los humanos de convivir pacíficamente en ausencia de la fuerza de una autoridad. La imposición de la autoridad de la Ley debe tener la suficiente fuerza como para conjurar el mal mayor que es la anarquía, el desorden y la insurrección generalizada.

EL OTRO ESCÉPTICO: DAVID HUME

En los manuales de filosofía Hume es presentado como un autor asociado al pensamiento inglés a pesar de su origen escocés. Según MacIntyre (1994: 275) esto se debe a que él mismo experimentó un giro “anglicanizante” a la edad de 20 años y, en su intento de transformarse en un caballero inglés, cambió la ortografía de su apellido de “Home” a “Hume”. Sin desconocer esta impronta histórica, aquí intentamos mostrar su pertenencia a otra tradición, la del escepticismo francés. Para ello comenzamos por señalar que Hume, en 1734, tras unos meses en Bristol, dejó el estudio autodidáctico y realizó “experimentos mentales” en La Flèche (Anjou, Francia). En territorio francés y en contacto con el campo de debates de la filosofía francesa completó el *Tratado de la naturaleza humana* (2000) a la edad de veintiséis años. Recordemos que La Flèche fue una escuela que fundó Enrique IV en 1603, puso a cargo a los jesuitas y en ella se educó Descartes durante 6 años, desde los 10 a los 16 (desde 1606 hasta 1612). Según Mac Intyre (1994: 279) el autor que impacta sobre Hume en los planteos escépticos de la época es Pierre Bayle (1647-1706), un hugonote que publicó sus críticas a la intolerancia religiosa en Holanda ya que debió huir de Francia por la persecución política. En Bayle, la lucha contra la escolástica se da en el terreno religioso y, al modo de Montaigne, concentra sus críticas en la actitud dogmática de la teología racionalista pero ahora en el lenguaje erudito y preciso donde el *Ensayo*, de carácter autobiográfico, propio de la época de Montaigne, deja paso al *Diccionario*, género asociado a una etapa madura de la elaboración académica. La obra de Bayle que causó impacto en Hume fue el *Dictionnaire historique et critique*, publicado por primera vez en 1697. Al parecer, en el contacto con esta obra, Hume accede a una elaboración académica y rigurosamente filosófica de la vertiente escéptica que, en distintas dosis de pirronismo, impregnó el pensamiento francés desde los inicios del Renacimiento y la primera Modernidad y desde allí irradió al resto de Europa. En base a estos antecedentes afirmamos que el punto de partida escéptico caracteriza la concepción de la justicia en Hume. Como bien observó, plantear una teoría de la justicia implica aceptar que las necesidades humanas no están satisfechas, cualesquiera que ellas sean, y que habrá una tensión ineliminable entre el acatamiento a la ley y las demandas por cumplir las necesidades insatisfechas. Descarnadamente, Hume elude encontrar el refugio de la razón para recurrir a una naturaleza preexistente a la vida social, ya sea recurriendo a la teología o al contractualismo al momento de justificar la autoridad de la ley.

En el Libro III del *Tratado de la naturaleza humana* (Hume, 2000), lo dedica a tratar temas de Ética y Política que resultan cruciales para dilucidar las condiciones del orden social. Al igual que Montaigne, comienza comparando la endeble y deplorable condición del hombre en comparación con el resto de los animales y la necesidad de crear “artificios” que le permitan superar estas limitaciones. El remedio a las carencias humanas no proviene de la naturaleza sino del artificio. Los filósofos aluden al *estado de naturaleza*, dice Hume, en tono crítico, pero este estado no puede interpretarse

más que como una ficción, no distinta de la edad de oro que inventaron los poetas. La justicia se origina en las convenciones humanas que intentan remediar las condiciones dadas por la conjunción de dos factores: el egoísmo moderado y la escasez de recursos. El Estado también es un artificio, una invención necesaria para la humanidad. Mientras dura un estado de concordia y amistad en una comunidad nadie se somete a la autoridad de un compañero, dice Hume, pero si se produce un estado de guerra entonces un jefe goza de un *simulacro de autoridad* que desaparece cuando se restituye la paz. De allí que los gobiernos al principio son monárquicos y las repúblicas solamente surgen de los abusos de la monarquía y del poder despótico (Hume, 2000: 109). Los filósofos, al buscar el origen de la obediencia a la ley civil, se remontan hasta este oscuro inicio, niegan que sean invenciones artificiales y, a su vez, les incorporan otros deberes que son todavía más artificiales. Los funcionarios se ocupan de ocultar, sobre todo al vulgo, el origen artificial de la justicia (Hume, 2000: 109). Hume reconoce que es imposible mantener una sociedad sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales relativas a *la estabilidad de las posesiones, la transferencia por consentimiento y el cumplimiento de las promesas*. Estas leyes son anteriores al gobierno e imponen una obligación anterior al cumplimiento de las órdenes de los magistrados civiles.

Iré más lejos aún y afirmaré que es natural que se suponga que el gobierno, *al establecer por primera vez*, deriva su autoridad de esas leyes de naturaleza y en particular de la que se refiere al cumplimiento de las promesas. Una vez que los hombres han percibido la necesidad del gobierno para mantener la paz y ejecutar la justicia, se reunirán naturalmente, elegirán magistrados, determinarán su poder y les *prometerán* obediencia (Hume, 2000: 110).

De acuerdo con Hume, el único fundamento sobre el que puede legitimarse la propiedad privada es la ventaja mutua, ya que es más ventajoso respetar las posesiones de los otros y para asegurar la continuidad de este respeto por las posesiones de los otros, eleva este sentimiento a la categoría de virtud. La propiedad y la desigualdad de propiedades son justas porque son útiles, salvo en los casos de absoluta abundancia o de absoluta escasez. Podemos hablar de justicia allí donde la cuestión concierne a la distribución de una cantidad limitada de bienes. Otra de las condiciones de la justicia, en Hume, es el egoísmo moderado dado que, si los hombres fueran sinceramente altruistas nunca se hubiesen planteado la necesidad de adoptar reglas restrictivas de la libertad y si persiguieran su propio interés sin ningún tipo de interés común, caerían la violencia sin conciencia de culpa.

He aquí una proposición que pienso que puede considerarse cierta: que sólo del egoísmo y de la limitada generosidad de los hombres, junto con los escasos recursos con que la naturaleza lo ha provisto para sus necesidades, deriva la justicia (Hume, 2000: 64).

En el artículo "Del origen del gobierno" (Hume, 2010) reconoce, al modo de Montaigne, pero en el contexto de un planteo consistente y más elaborado, la presencia de una tensión ineliminable entre la autoridad de la ley y la libertad de las personas, una lucha ineludible puesto que no puede aconsejarse la victoria de una parte sobre la otra.

En todos los gobiernos hay siempre una lucha intestina, declarada o secreta, entre la autoridad y la libertad. Ninguna de ellas puede prevalecer absolutamente en la lucha (Hume, 2010: 77).

Una vez que los hombres *inventaron* las tres leyes fundamentales de la naturaleza advirtieron la *necesidad* de asegurar su subsistencia limitando sus apetitos naturales. El mismo egoísmo produce las reglas de la justicia y es el primer motivo del acatamiento al orden que impone (Hume, 2000: 112).

En este sentido debe admitirse que la libertad es la perfección de la sociedad civil pero que sin embargo hay que reconocer a la autoridad como esencial para su propia existencia (Hume, 2010: 78)

La vida social se sigue del acatamiento y el seguimiento de reglas que se aceptan bajo la necesidad de limitar el egoísmo, asegurar la propiedad y la autoconservación. Luego, la fuerza de los hábitos y las costumbres legitiman estas reglas hasta darles obligatoriedad. Las reglas están presentes en la vida social y es necesario seguirlas para evitar las calamidades de la anarquía y limitar la violencia de los congéneres. Ahora ¿esto implica entregarse atado de pies y manos a la obediencia civil? Hume es terminante: “en ninguna de nuestras nociones de moral sostenemos el absurdo de la obediencia pasiva” (2000: 123).

Hume rechaza, tachando de falaz y sofístico, el argumento contractualista que presupone una promesa o contrato original como origen del acatamiento al gobierno y justifica la liberación de este acatamiento cuando el gobernante es tiránico. Estos autores suponen un compromiso mutuo entre el gobernante y los gobernados de tal modo que los segundos quedan liberados de sus promesas y retornan al estado de libertad cuando la otra parte traiciona el pacto. Hume pretende llegar a una conclusión semejante pero desde otro punto de partida, el de la necesidad de convención en vista a algún interés, el de la presencia de reglas sociales que dan lugar a la virtud de la justicia:

Advierto que la promesa misma surge totalmente de las convenciones humanas y se inventa con vistas a un cierto interés. En consecuencia, busco un interés semejante más inmediatamente vinculado al gobierno y que pueda ser a la vez el motivo de su institución y la fuente de nuestra obediencia a él. Hallo que ese interés consiste en la seguridad y protección de que gozamos en la sociedad política y que jamás podemos alcanzar cuando somos plenamente libres e independientes. Por consiguiente, como el interés es la sanción inmediata del gobierno, éste no puede existir por más tiempo que aquel; y toda vez que el magistrado civil lleva su opresión al punto de hacer su autoridad absolutamente intolerable, no estamos ya obligados a someternos a ella. Cuando cesa la causa debe cesar también el efecto (Hume, 2000: 121).

Por un lado la obediencia responde al cumplimiento de reglas a las que no conviene ponerle excepciones ya que esto las debilita y las vuelve inestables pero tampoco puede absolutizarse el carácter de la regla hasta anular la posibilidad de mostrar la necesidad de excepciones en vista a la deplorable condición humana, tan

proclive a pervertir las instituciones y transformar a los gobernantes en tiranos y enemigos públicos:

El gobierno es una mera invención humana para el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante elimina ese interés, elimina también la obligación natural de obediencia. La obligación moral se funda en la natural y en consecuencia debe cesar cuando ésta cesa (Hume, 2000: 124).

Advertimos con Hume que cuando ni Dios ni la Razón Universal sirven de fundamento, de todos modos hay reglas que permiten regular la vida social. Como nos muestra Kant, Hume supone un punto de no retorno: *el final del sueño dogmático*. La certeza, como la ingenuidad, es imposible de recuperar una vez que se pierde. Hume supone la pérdida de la ingenuidad del racionalismo platónico y la pérdida de las certezas acerca de la existencia de verdades absolutas, pero no el aniquilamiento de la filosofía (Bermudo, 1983: 18). Por el contrario, la razón, liberada de las ataduras dogmáticas, se reconoce productora de reglas.

BIOPODER Y CRECIMIENTO DE LA DEMANDA JUDICIAL

En *Sujeto y el Poder* (1982) Foucault alude a los últimos 20 años de su obra para ubicar allí los temas centrales de preocupación donde alude al Iluminismo y propone dirigir la atención hacia las formas de resistencia al poder, utilizando la resistencia como “catalizador”. Afirma que, en los últimos 20 años, su trabajo se concentró en las formas de sujeción, ya que entiende que cada vez son más importantes las luchas contra la sumisión de la subjetividad, cuando las luchas contra la explotación aún no han terminado.

Por lo tanto no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación (Foucault, 1982 s/p).

En este texto, siguiendo la idea de indagar acerca de los vínculos entre el poder y los mecanismos de individuación, alude a Kant como un ejemplo, antes que Hegel y Nietzsche, en vista a encontrar antecedentes en el esfuerzo por develar la particularidad del momento histórico, el evento reciente, incluso contemporáneo con la pregunta ¿Qué es la Ilustración? En vista a hacer una genealogía del tema indaga acerca de ¿qué nos está pasando en este mismo momento?, ¿qué somos? Respecto a una idea anterior, asociada y quizás antecedente del de “minoría de edad”, la de “servidumbre voluntaria” de Étienne de La Boétie, afirma Foucault:

El problema crucial del poder no es aquel de la servidumbre voluntaria. (¿Cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad (Foucault, 1982 s/p).

Las relaciones entre *servidumbre voluntaria* y *dispositivo biopolítico* han sido motivo de debates en los últimos años (D’Odorico 2011). Las distintas formas de las tiranías (económicas, sociales, informáticas) evidencian distintos modos de violentar el supuesto moderno de la libertad y el concepto de “biopoder” resulta fértil para revisar los modos de “sujeción” actuales donde se dan las “luchas” entre las distintas formas de obediencia y resistencia. La “servidumbre voluntaria” sigue siendo un

nombre apto para ubicar nuevas formas de la voluntad de servir, la que, como ya nos dijo La Boétie, no deja de ser un “innombrable”, un misterio, un punto ciego, algo que queda en el terreno de lo “místico” y que rehuye a una fundamentación. Montaigne, el *alter ego* de La Boétie, lo llamó “el fundamento místico de la ley”. En este texto, Foucault alude a La Boétie, el amigo prematuramente muerto de Montaigne, el que aparece nombrado en otras obras, específicamente en *Dichos y Escritos*, en *Historia de la locura en la época clásica* y en *La hermenéutica del sujeto* (Castro 2004: 245). Respecto a sus ideas sobre la biopolítica, sus lecciones sobre este tema se conocieron en estos últimos años y reúnen las lecciones impartidas entre enero y abril de 1979, donde se alude al ordoliberalismo alemán y al neoliberalismo norteamericano de la Escuela de Chicago. Foucault se interesa por el análisis del liberalismo no como una teoría o una ideología sino como una práctica, como una manera de actuar que irá mutando hasta transformarse en una novedosa racionalización del gobierno, especialmente en las décadas siguientes a la finalización de la Segunda Guerra Mundial hasta los años 70 y 80 en que está dictando sus cursos. La cuestión consiste en atender al liberalismo como gobierno de las conductas y las novedades introducidas en las últimas décadas del curso. En la clase del 21 de febrero de 1979, alude Foucault al crecimiento de la demanda judicial al indicar que con el neoliberalismo alemán cambian las ideas acerca de la función de La Ley y de las funciones legislativas bajo el presupuesto de que el Estado es un prestador de reglas de juego para la competencia (Mendez, 2015: 279). En este curso retoma el tema del neoliberalismo alemán que reclama por una economía de mercado, pero a la vez por una política social activa, omnipresente e intervencionista, no para compensar las posibilidades de desigualdades sociales sino para garantizar el funcionamiento de la competencia. Para ello, señala Foucault, es necesaria una redefinición de la institución jurídica y de las reglas del Derecho necesarias para garantizar la economía competitiva del Estado. El “intervencionismo jurídico” (Foucault, 2007:199) constituye una innovación dentro del capitalismo donde lo que se busca es el mínimo intervencionismo económico bajo el supuesto de que no hay que tocar las leyes del mercado pero sí intervenir jurídicamente para que estas leyes se cumplan y con ello se consiga la regulación social.

Entonces ningún intervencionismo económico o el mínimo de intervencionismo económico y el máximo de intervencionismo jurídico. (Foucault, 2011: 199).

En este nuevo capitalismo, el sujeto económico ya no es el hombre, el consumidor, ni el productor sino las empresas que, cuanto más se desarrollen, más puntos de fricción y conflicto aparecerán. Esto producirá una mayor demanda judicial para actuar como árbitro en el cumplimiento de las reglas de juego.

En suma, cuanto más formal es la Ley, más amplia es la intervención judicial. Y cuanto más se formalizan las intervenciones gubernamentales del poder público y más retrocede la intervención administrativa, la justicia tiende a convertirse, y debe convertirse, en un servicio público omnipresente (Foucault, 2011: 212).

En estas últimas décadas, el esclarecedor análisis del neoliberalismo, por parte de Foucault, resulta revelador para desentrañar el sentido de algunas innovaciones

sociales que adjudicamos al embate neoliberal, aunque vemos que los efectos perniciosos de estas innovaciones, a su vez, son el resultado de nuevas mutaciones institucionales. Para la época de los teóricos del ordoliberalismo, la demanda judicial estaba orientada a evitar los monopolios y las concentraciones de poder económico en pocas manos para garantizar la libre competencia. Hoy en día parece ocurrir lo contrario, ya que el poder judicial aparece como un instrumento de presión destinado a jaquear y criminalizar la política. Los llamados “golpes blandos”, destinados a cumplir la misma finalidad que los golpes de Estado tradicionales, ya no recurren a las Fuerzas armadas sino a distintos dispositivos donde la criminalización y judicialización de los actos políticos son un elemento decisivo de desestabilización. De todos modos, es necesario admitir que la participación activa del aparato judicial en cuestiones políticas puede tener un costado defendible, que se presenta cuando permite vehiculizar demandas ciudadanas, lo que habría que distinguir de cuando se utiliza por grupos de poder (económicos, sociales o políticos) como elemento de presión para imponer sus intereses (Palacios et al 2007: 31). Como toda innovación, la judicialización de la política puede tener efectos de emancipación, para hacer valer los derechos de los ciudadanos frente al Estado o pueden representar nuevas formas de servidumbre y sujeción. Como bien nos advierten tanto Montaigne como Hume y Foucault, todo intento de fundamentación y legitimación teórica de la justicia es el esfuerzo de inventar una ficción más. No se trata de develar la pregunta ¿qué es la justicia?, sino de tratar de entender en cada caso qué permite y qué prohíbe, cómo funciona. No se trata tampoco de rechazar las posiciones deontológicas asociadas a algún concepto formal de justicia. La imparcialidad de la justicia es un *desiderátum*, es una exigencia central para garantizar la igualdad ante la Ley, un valor central de las sociedades democráticas que debe ser acompañada por una comprensión ética. Lejos de rechazar este valor, de lo que se trata es de mostrar que en muchos casos el valor de la imparcialidad es instrumentalizado y vulnerado en nombre de una supuesta neutralidad que encubre la presencia de intereses de dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- BERMUDO, José Manuel (1983). *El empirismo. De la pasión del filósofo a la paz del sabio*. Barcelona: Montesinos.
- CASTRO, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Quilmes: Prometeo-Universidad de Quilmes.
- D´ODORICO, Gabriela (2011). *La “naturaleza humana” como dispositivo biopolítico. La utilización de lo humano en la política contemporánea* (Tesis inédita de Doctorado). Buenos Aires: Facultad de Ciencia Sociales.
- DE LAFUENTE MACHAIN, Ricardo (1973). *La plaza trágica*. Cuadernos de Buenos Aires XVII. Buenos Aires: Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.
- DERRIDA, Jacques (1992). “Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11, pp. 129-191. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/n-11---1992/>.

- FOUCAUL, Michel (1982). "Sujeto y el Poder". *Revista Hoja de Ruta*, s.p.i. Disponible en <http://www.hojaderuta.org/imagenes/foucault.pdf> (consultado 05/12/2016).
- (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HELLER; Ágnes (1990). *Más allá de la justicia*. Barcelona: Crítica.
- HUME, David (2010). *Ensayos morales y políticos*. Buenos Aires: Losada.
- (2000). *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires: EUDEBA.
- MACINTYRE, Alasdair (1994). *Justicia y racionalidad*. Barcelona: EIUNSA.
- MENDEZ, Pablo (2015). "Foucault: un pensamiento de los umbrales. De las sociedades de normalización al neoliberalismo", (Tesis inédita de Doctorado). Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada.
- PALACIOS, Juan Manuel y CANDIOTI, Magdalena (comps.). (2007). *Justicia, política y derechos en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2004). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

PLURALISMO Y DERECHO AL DISENSO: CRÍTICA A CHANTAL MOUFFE COMO LECTORA DE RAWLS

Mario Cunningham Matamoros

Universidad de Costa Rica
mario.cunningham@ucr.ac.cr

Resumen:

El presente artículo discute la crítica de Chantal Mouffe a la obra de John Rawls. Para ello se pasa revista por los señalamientos críticos que ha dicha lectura han realizado Alexander Kaufman y Alessandro Ferrara, y posteriormente se propone una crítica según la cual la teórica belga pasa por alto la importancia del disenso y el pluralismo como fuente de normatividad de la idea de la razón pública.

Palabras clave:

Chantal Mouffe, John Rawls, normatividad, pluralismo, razón pública.

Abstract:

The aim of this paper is to discuss Chantal Mouffe's critique to the work of John Rawls. In order to achieve this we will review Alexander Kaufman's and Alessandro Ferrara's critiques to Mouffe's reading of Rawls. Furthermore, we will expound that the Belgian theoretician overlooks the importance of dissent and pluralism as a source of normativity in Rawls' idea of public reason.

Keywords:

Chantal Mouffe, John Rawls, Pluralism, Overlapping consensus, Public reason.

Recibido:

Aceptado:

INTRODUCCIÓN

En el año 2009 Chantal Mouffe publicó el artículo *The Limits of John Rawls's Pluralism*, en el cual reelaboró su crítica a la filosofía política rawlsiana, ya antes abordada en dos de sus obras: *The Return to the Political* (1993) y *The Democratic*

Paradox (2000).¹ El artículo mencionado es el único texto que contó con la publicación completa de la obra de Rawls. Por lo tanto, en este se encuentra su crítica más elaborada al corpus rawlsiano.

Para la teórica belga la filosofía política contemporánea urge de una comprensión adecuada de *lo político*. No obstante, en la actualidad este espacio de discusión está dominado por una vertiente racionalista liberal. Tomando a John Rawls como máximo representante de dicha vertiente, Mouffe afirma que el liberalismo político es incapaz de asir la dimensión antagonista constituyente de *lo político*. De modo que desde dicho marco comprensivo no es posible dar respuesta a los retos que enfrentan las sociedades democráticas contemporáneas.

El presente artículo se divide en tres secciones, de las cuales la primera consiste en una exposición de la lectura mouffeana a la obra de Rawls. Esbozada esta lectura, se formulan cinco críticas a la lectura de Mouffe realizadas por Alexander Kaufman y Alessandro Ferrara. Finalmente, se tomará la idea de la razón pública para formular el yerro en que cae Mouffe al ignorar la dimensión de discusión y disenso presente en el corazón del liberalismo político rawlsiano. Esta dimensión cobra mayor valor dado que es desde ella que funda la normatividad misma de la propuesta de Rawls.

LOS LÍMITES DEL PLURALISMO RAWLSIANO

Contrario a lo que se podría pensar, la crítica de Mouffe al liberalismo rawlsiano no supone una ruptura con la tradición liberal, sino una asunción crítica de esta. Para conseguirlo parte de la crítica de Carl Schmitt contra el liberalismo y, en un intento por dar respuesta a esta crítica, busca “elaborar una forma verdaderamente política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión” (Mouffe, 1999: 13).

Desde esta perspectiva el liberalismo contemporáneo comandado por Rawls se centraría en dar respuesta a la pregunta de cómo establecer una sociedad estable y justa cuyos miembros son personas que poseen distintas (y a veces excluyentes) doctrinas comprensivas² (es decir, son miembros de una sociedad pluralista). Mouffe critica que Rawls responda esta interrogante dando una solución moral, en vez de una política.

¹ No obstante, se puede rastrear dicha crítica en su artículo de 1987, *Rawls: Political Philosophy without Politics*.

² Rawls (2005) resume las pretensiones de *Political Liberalism* bajo las siguientes preguntas: “How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines? Put another way: How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime? What is the structure and content of a political conception that can gain the support of such an overlapping consensus? These are among the questions that political liberalism tries to answer” (xviii).

La solución moral brindada por Rawls es el resultado de proponer como medio para enfrentar el pluralismo la aceptación, por parte de la ciudadanía, de una concepción política de justicia (Rawls, 2005: I §2), a saber, principios reguladores de la estructura básica. En otras palabras, Rawls considera que el único medio para solventar los desacuerdos políticos que surgen en las sociedades contemporáneas, dado su carácter pluralista, es acordando un conjunto de principios básicos de convivencia desde los cuales sea posible discutir las rencillas políticas fundamentales. El éxito de toda concepción política de justicia dependerá de la capacidad que ella tenga para generar un consenso traslapado, es decir, de su aptitud para agrupar a su alrededor a las doctrinas comprensivas (religiosas o no religiosas) de los ciudadanos (Rawls, 2005: IV §7).

Ahora bien, para dar con una concepción política de justicia, Rawls propone el experimento mental de la posición original. De este ejercicio surgen principios de justicia capaces de normar las principales instituciones de una sociedad, a saber, la constitución, el régimen económico, el orden legal y sus especificaciones sobre la propiedad, entre otras.

A este respecto, Rawls afirma que no todas las doctrinas comprensivas sostenidas por los ciudadanos pueden coincidir alrededor de una concepción política de justicia (Rawls, 2005: IV §8, IPRR §7). Ante esto, define como exitosa a toda concepción política de justicia capaz de generar un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables (Rawls, 2005: II §3). Esto introduce la distinción entre pluralismo simple y pluralismo razonable. Por el primero se entiende el reconocimiento empírico de la existencia de individuos con distintas doctrinas comprensivas, tanto razonables como irrazonables, mientras que el segundo resulta de la capacidad de una doctrina comprensiva de integrarse a una concepción política de justicia, es decir, de ser razonables y, por lo tanto, de poder formar parte de un consenso traslapado.

A diferencia del consenso constitucional como el que se da en distintos regímenes democráticos contemporáneos, el consenso traslapado “is not merely a consensus on a set of institutional arrangements based on self-interest but the affirmation on moral grounds of principles of justice that have themselves a moral character” (Mouffe, 2009: 5). De ahí que, al colocar como base de un consenso traslapado el acuerdo alrededor de una concepción política de justicia Rawls coloca como base de un acuerdo político general uno sobre un mínimo moral.

En este punto Mouffe acusa un problema dentro de la matriz teórica del liberalismo político rawlsiano. La disputa surge por la manera en que la filosofía rawlsiana lidia con todo aquello que no es compatible con su pluralismo razonable, es decir con las doctrinas comprensivas irrazonables. De ahí que Mouffe afirme que detrás del concepto de pluralismo razonable yace una estrategia. Esta consiste en postular una exigencia moral donde en realidad se encuentra una decisión política. Nos encontramos entonces ante la tradicional eliminación liberal del carácter antagonista de la política.

Para Mouffe “what is at a given moment deemed ‘rational’ or ‘reasonable’ in a community is what corresponds to the dominant language games and the ‘common

sense' that they construe" (1993: 143). Siendo esto así, el pluralismo razonable, a pesar de procurar salvaguardar el carácter pluralista de las sociedades contemporáneas, en realidad lo niega al asentarse en un argumento circular según el cual "political liberalism can provide a consensus among reasonable persons who by definition are persons who accept the principles of political liberalism" (Mouffe, 2009: 4). Por lo tanto, y más allá del problema de la circularidad, la distinción rawlsiana entre lo razonable y lo irrazonable cumple una función política al fustigar en el espacio político público todo aquello que cuestione el dominio de los principios liberales.

Si bien la base del acuerdo político propuesta por Rawls es una concepción política de justicia que se pretende neutral³, al partir solamente de elementos de la cultura política compartida, Mouffe señala que "the original position no longer expresses a point of view of neutrality but reflects the ideals implicit in the public culture of a democratic society [...]" (1993: 48). De nuevo, la crítica trata de sacar a luz el carácter arbitrario de conceptos como cultura política compartida que, en vez de asegurar el pluralismo, lo cercena al sacar de él a quienes no comparten tal cultura política a pesar de ser parte de la misma sociedad.

Así, si bien parece que el consenso que propone Rawls deja de lado toda pretensión de alcanzar un acuerdo a nivel moral, religioso o filosófico (estos desacuerdos quedan relegados a la cultura de trasfondo) y se limita a buscar un acuerdo a propósito de un mínimo de valores políticos que rijan la sociedad, en realidad este consenso coarta el disenso. Todo aquel que difiera de tales valores políticos establecidos sería catalogado de irrazonable y sus pretensiones serán tildadas ilegítimas.

Por lo tanto, en una sociedad que haya alcanzado el consenso traslapado, y donde los principios de una concepción política de justicia rijan la estructura básica de la sociedad, toda doctrina comprensiva que no se adapte a ella será valorada como irrazonable. De ahí que las demandas que desde ellas se hagan carecerán de legitimidad, y en consecuencia puede ser legítimamente coaccionadas.

³ Balint (2015) expone la distinción entre tres tipos de neutralidad: de justificación, de propósito (*intent*), y de resultado (*outcome*). Esta resulta útil para comprender cómo el liberalismo político de Rawls utiliza la neutralidad de justificación donde "no law or policy should be justified by the rightness of any particular way of life. This is a form of procedural neutrality, where the laws and policies that citizens should live by should be equally justifiable to all" (Balint, 2015: 498). Con esto no se está afirmando que con partir de una cultura política compartida automáticamente se de por justificada una concepción política, sino que partir de dicha cultura permite que todos los que pertenecen a una sociedad pueden reconocer –estén de acuerdo con ellos o no– los elementos que se utilizan en la justificación, dado que les son conocidos sin necesidad de adscribirse a una doctrina comprensiva particular.

Este es otro problema de la lectura realizada por Mouffe que no será desarrollada en este trabajo. Esto debido a que no es exclusiva de ella, sino que se puede encontrar en la crítica del multiculturalismo al liberalismo político, como lo muestra Balint (2015) en su artículo.

Es claro, para Mouffe, que el liberalismo político de Rawls es una teoría que suprime el antagonismo fundamental de toda relación política, aplicando una decisión política en su base. La estrategia consiste en volver ilegítimo todo posicionamiento que rete su dominio. Es decir, el pluralismo propuesto por Rawls no es más que un pluralismo entre liberales.

A la luz de esto se puede comprender por qué lo político en Rawls en vez de mostrar el carácter antagonístico o conflictivo de esta dimensión de la vida humana (como lo hace la distinción amigo/enemigo en Schmitt), piensa este campo como

a mere activity of allocating among competing interests susceptible to a rational solution. This is why he believes that political conflicts can be eliminated thanks to a conception of justice that appeals to individuals' idea of rational advantage within the constraints established by the reasonable (Mouffe, 2009: 7).

Al partir Rawls de una comprensión de la sociedad como un sistema de cooperación en que los ciudadanos se piensan como libres e iguales –con sus poderes morales correspondientes– establece una política del interés. La política se reduce a la regulación ciudadana de la competencia por recursos. Entre lo racional y lo razonable no hay espacio para la discusión política. Al contrario, se asume que existe “a common rational self-interest on which the citizens acting as free and equal moral persons can agree and ground principles of justice” (Mouffe, 1993: 50). Para Mouffe esta visión que afirma una concepción política de la justicia, elimina toda la dimensión de poder y antagonismo presente en lo político.

Sin embargo, Mouffe no defiende un pluralismo absoluto. Al contrario, igual que Rawls acepta la imposibilidad de un régimen político en el cual no se dé algún grado de exclusión. Empero, la teórica belga propone un pluralismo agonístico en el cual se acepte dentro del esquema democrático el personaje del adversario, en vez del enemigo – en contraste con Schmitt –. A diferencia de este último con quien no se comparte ningún principio en general, el adversario sería aquel que, a pesar de compartir principios comunes, difiere en la interpretación de los mismos.

Para Mouffe, Rawls elimina la posibilidad del surgimiento de adversarios. Para ella, la única verdadera forma política de liberalismo es una que acepte su esquema de un consenso conflictivo. Este marco comprensivo de la política contemporánea muestra como la aceptación del disenso es el único medio a través del cual se puede llegar a una teoría explicativa acertada.

CINCO CRÍTICAS A LA LECTURA AGONISTA

La obra de Chantal Mouffe ha sido bien recibida en los círculos académicos latinoamericanos (Duque Silva, 2013: 804); esto se traduce en que su lectura al liberalismo político rawlsiano haya sido asumida, por lo general, acríticamente⁴. No

⁴ Trabajos como los de Duque Silva (2013) o el de Mattarollo (2011) son excelentes ejemplos de esta tendencia. En sus textos los autores se limitan a exponer lo dicho por Mouffe sin detenerse a cuestionar el valor de su crítica o tan siquiera la confrontan con los cuestionamientos que se le ha hecho (algunos de los cuáles se exponen en este artículo). El caso de Rodríguez Zepeda (2003) es uno de los más interesantes, dado que, si bien posee un gran

obstante, en otras latitudes la crítica de Mouffe a Rawls ha sido analizada en detalle dado el desconcierto que ha generado particularmente en los círculos vinculados al trabajo de teorías de la justicia.

En este sentido, tanto Kaufman (2009) como Ferrara (2015) han logrado exponer los deslices en los que cae Mouffe, que con tal de posicionar su crítica interpreta erróneamente la teoría rawlsiana. Kaufman señala dos errores que comete Mouffe al referirse al liberalismo político: a) no comprende en qué consiste el apoyo de los ciudadanos al consenso traslapado, y b) confunde la justificación del consenso traslapado con los límites de la razón pública.

Como se señaló arriba, Mouffe afirma que el consenso traslapado al limitarse a conciliar las doctrinas comprensivas razonables limita todo tipo de consenso a los ciudadanos que de suyo afirman doctrinas comprensivas liberales o afines al liberalismo. Kaufman afirma que esto es un error, dado que las personas razonables que desean dar soporte a un consenso traslapado son definidas como aquellas que “affirm that view [el consenso traslapado] on the basis of due reflection” (Kaufman, 2009: 537).

Esto implica, tanto que los ciudadanos examinan sus juicios sobre justicia (es decir, el contenido de una concepción política de justicia) a la luz de toda teoría existente sobre esta temática –provenientes de cada doctrina comprensiva disponible–, como que a partir del proceso anterior son capaces de adecuar sus juicios previos si estos se ven afectados por aportes críticos. Por lo tanto, en el nivel del consenso traslapado no existe ninguna limitación que lleve a pensar que las ideas sobre justicia política no liberales deban ser excluidas, dado que esto negaría la lógica pluralista que Rawls busca defender.

El segundo error señalado por Kaufman se muestra claramente en la siguiente afirmación de Mouffe, cuando refiriéndose al consenso traslapado indica que “this is a consensus that it would be illegitimate to put into question once it has been reached and the only possibility of destabilisation would be an attack from the outside by the ‘unreasonable’ forces” (Mouffe, 2009: 6). El yerro de Mouffe yace en que confunde la justificación del consenso traslapado, que como ya se indicó implica un proceso amplio de reflexión, y los requisitos que Rawls coloca a nivel de la razón pública.

Cuando el filósofo estadounidense hace referencia a las doctrinas comprensivas irrazonables como aquellas que no se apegan a las exigencias de la razón pública, lo hace desde una perspectiva normativa estrictamente moral. En este sentido, Rawls limita las exigencias de la razón pública al ámbito de la moralidad, dado que su inscripción al ámbito de la legalidad implicaría una violación contra la libertad de expresión (Rawls, 2005: IPRR §1.1). Por lo tanto, el temor de Mouffe de pensar en una sociedad donde todo el que difiera de la concepción política de

dominio de la teoría rawlsiana, acepta sin más la lectura de Mouffe referida a la carencia de la dimensión conflictiva en la obra del filósofo estadounidense. A esto puede sumarse la ausencia significativa de trabajos que desde filosofía política realicen una crítica a la teoría de Mouffe, en vez de asumirla como un aparato crítico para comprender el liberalismo.

justicia dominante –sobre la que se sostiene el consenso traslapado– sea denominado irrazonable y luego coercionado es totalmente infundado, y no se sigue de modo alguno de teoría rawlsiana.

Rawls insiste en que a todas las doctrinas comprensivas se les debe aplicar el mismo principio de tolerancia, indistintamente de si son razonables o no. Todas tienen derecho a cuestionar los elementos que configuran un consenso traslapado, en caso de que llegara a darse tal. Además, desde la lógica rawlsiana, en una democracia sana debe existir espacio para la desobediencia civil, siempre y cuando esta se lleve a cabo pacíficamente⁵.

Estas dos razones de peso cuestionan seriamente la lectura de Mouffe, no obstante, aún se puede profundizar más para entender de dónde provienen los errores de esta lectura agonista. Ferrara (2015) señala otras tres fallas en esta lectura: a) la equiparación entre razonable y liberal, b) el concepto de moralización del conflicto o la política, y c) su rechazo a que la idea de consenso traslapado pueda eliminar la distinción entre coerción legítima y opresión arbitraria.

El primer punto fue tratado parcialmente en el primer señalamiento de Kaufman, sin embargo, Ferrara aborda este mismo problema de un modo distinto. Para él, cuando Mouffe acusa a Rawls de domesticar la diversidad, en realidad olvida la constante mención que este hace al criterio de reciprocidad⁶. Extraña ver tal ausencia dado que sobre tal principio se construye el principio liberal de legitimidad, el cual señala que

our exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational. (Rawls, 2005: VI §2.1)

De esta cita Ferrara resalta los términos “all citizens”. Es decir, a diferencia de lo que Mouffe propone, Rawls no busca fundamentar el consenso traslapado en las concepciones de justicia de los ciudadanos liberales y afines. Al contrario, el único sentido en el cual es posible acusar de estrictamente liberal a una concepción de justicia, es por su pretensión de incluir en ella a todos los ciudadanos. Asimismo, el “may reasonably be expected to endorse” puede resultar problemático, más aún asumido desde la visión de Mouffe, sin embargo, si vamos a la fuente de donde Rawls toma este término encontraremos que la idea de razonabilidad no significa otra cosa más que una actitud moral desde la cual un individuo

⁵ Cabe recordar el artículo de 1969 “On the Justification of Civil Disobedience” en el cual Rawls (1999) hace referencia a la desobediencia civil como un tipo de discurso y una expresión de convicción. Esta se entiende como “a public, non violent, and conscientious act contrary to law usually done with the intent to bring about a change in the policies or laws of the government” (Rawls, 1999: 181).

⁶ Esto es sobresaliente en el artículo del 2009 de Mouffe, donde el término *reciprocity* no se menciona ni una sola vez.

see the matter – as we commonly put it – from the other person's point of view, to discover how each will be affected by the possible alternative actions; and, moreover, not merely to 'see' this (for any merely prudent person would do as much) but also to be prepared to be disinterestedly influenced, in reaching a decision, by the estimate of these possible results (Sibley, 1953: 557).

Si lo razonable es definido de este modo con el fin de contrastarlo con lo racional (que se limita a maximizar la satisfacción de los deseos particulares), no existe sentido alguno bajo el cual sea posible hacer la equiparación que Mouffe pretende. Al contrario, el carácter de razonable es un criterio desde el cual distintas concepciones políticas de justicia⁷ pueden ser construidas. Esta adecuación supone la no exclusión de juicio alguno sobre justicia en la construcción de toda concepción, independientemente de si tales juicios son o no liberales.

La segunda crítica de Ferrara se relaciona con la supuesta “moralización” que Rawls realiza a “lo político”. Aquí, más que una refutación, lo único que vale señalar es la absoluta incomprensión u omisión de la idea de constructivismo político de parte de Mouffe, dado que este elemento no forma parte de la lectura que Mouffe realiza de Rawls.

Rawls limita lo político a la estructura básica por los efectos que esta tiene sobre todos los ciudadanos. De ahí que al tratar casos concretos como la aceptación de criterios tales como el binomio amigo-enemigo de Schmitt o la figura del adversario que Mouffe propone, estos contenidos deben ser delegados exclusivamente al ámbito de las doctrinas comprensivas; no tienen vínculo alguno con las concepciones de justicia. Esto debido a que para el esquema rawlsiano esto supondría adentrarse en el campo de las doctrinas comprensivas (es decir, de la metafísica). Hacer teoría política desde una perspectiva como la de Mouffe supone aceptar criterios de verdad que no forman parte del liberalismo político. El liberalismo no niega ni afirma tales doctrinas, ni las excluye de necesariamente de su matriz teórica.

La neutralidad justificativa de la teoría política rawlsiana está dada por la limitación de su argumentación a elementos de una cultura política compartida, lo cual busca partir de términos que todos puedan identificar, a pesar de que no todos estén de acuerdo con ellos (Rawls, 2005: I §1.1)⁸. Ante esto cabe afirmar que la lectura de Mouffe no critica a Rawls, sino que le reclama no compartir su concepción (de corte schmittiana) de “lo político”. A esto se debe agregar que

⁷ Rawls (2005) reconoce en su revisión a la idea de la razón pública la posibilidad de formular concepciones políticas de justicia desde puntos de vista católicos sobre el bien común y la solidaridad, o desde la concepción de legitimidad discursiva de Habermas, siempre y cuando sean formuladas en términos de valores políticos. Este criterio se extendería al pensamiento socialista y otros que son claramente no liberales.

⁸ La evasión del concepto de verdad en el liberalismo político rawlsiano permitiría discutir si el concepto de adversario puede o no ser considerado parte de una concepción política de justicia si se piensa esta figura a partir de valores políticos. De ahí el señalamiento de que el liberalismo político no excluye necesariamente ese concepto.

carece de fundamento pensar que Rawls ignora en su teoría la dimensión conflictiva de lo político, cuando la misma es un prolijo intento por dar respuesta a la conflictividad intrínseca de las sociedades pluralistas contemporáneas.

Finalmente, el tercer punto señalado por Ferrara apunta a una diferencia clara entre el agonismo de Mouffe y el liberalismo político de Rawls. Es decir, aun a la luz de todo lo señalado queda espacio para cuestionar qué ocurre dentro de la propuesta rawlsiana con aquellos que se nieguen a afirmar el principio de reciprocidad o los criterios de razonabilidad del liberalismo político. Cabe la pregunta de si actuar desde una doctrina comprensiva que niegue el principio liberal de legitimidad implicaría ser víctima de la coerción del Estado.

Si se comprende, por el primer punto, que no existe coerción alguna por criticar una concepción de justicia imperante, responder a la pregunta anterior genera dos escenarios. Por un lado aquel según el cual se realiza una acción no ilegal que se justifica en una doctrina comprensiva irrazonable, o por otro lado, cuando se realiza una acción ilegal igualmente justificada desde una doctrina comprensiva irrazonable. En el primer caso no existe razón alguna por la cual la coerción del Estado deba imponerse contra el individuo, mientras que en el segundo caso sí, dado que toda acción ilegal –justificada en doctrinas comprensivas razonables o irrazonables– supone el ejercicio del poder político público por parte de las autoridades competentes.

En este punto Mouffe encuentra un punto de apoyo para toda su crítica, a saber, que en las sociedades liberales la razonabilidad que justifica el consenso traslapado da pie a la opresión contra aquellos que no comparten tales criterios. En este punto, Ferrara (2015) señala que la lógica que Mouffe asume

forfeits all possibility of distinguishing between coercive and noncoercive forms of political order and, consequently, loses the possibility of identifying any foothold on which a critique of existing hegemonic practices, existing grammars of the political, existing patterns of exclusion could rest its claim to constitute something other than an irrelevantly different (and possibly even more oppressive) form of hegemony. (93)

De modo tal que Mouffe terminaría realizando más una crítica hacia toda concepción de legitimidad en general, que un señalamiento contra la teoría rawlsiana. Aquí en última instancia nos encontraríamos ante un punto de desencuentro entre paradigmas teóricos dado que Mouffe “tend to denounce normativity as intrinsically illusory and masking power relations” (Ferrara, 2015:96), mientras que todo el proyecto utópico-realista (Rawls, 2001: §1.4) de Rawls requiere de la normatividad como un supuesto esencial.

Ahora, si se niega la distinción la distinción entre la coerción legítima y la opresión arbitraria, Mouffe tendría que explicar por qué existe una alternativa preferible al liberalismo político propuesto por Rawls –que no sea una forma arbitraria de opresión más–. Si, como se ha expuesto, el liberalismo político no cierra el espacio a la pluralidad y, al contrario, da criterios para su reconocimiento y desarrollo, la crítica de Mouffe debe ser reformulada de modo tal que haga explícito

en qué sentido la figura del adversario aporta mayor espacio para el disenso o para la pluralidad de lo que ya lo hace esta teoría.

Ya sea que esto pueda o no ser probado, lo que resulta evidente es la necesidad de descartar la lectura de Mouffe como una que resulte fiel a los textos rawlsianos. Esto se muestra palmariamente a partir de las cinco críticas precedentes, que dejan en evidencia la construcción de un hombre de paja fácil de criticar. No obstante, aún existe un mayor problema con la lectura de Mouffe que es necesario abordar.

LA IDEA DE LA RAZÓN PÚBLICA Y EL CONSENSO TRASLAPADO: DANDO RESPUESTA AL PLURALISMO

Entre *A Theory of Justice* (1971) y *Political Liberalism* (1993) pasaron suficientes años y crítica para que Rawls reformulara su teoría de modo tal que esta se acoplara con una idea más concreta de ciudadanía. Esto se materializó principalmente en la introducción de la idea de la razón pública. Así se consolidó el giro pragmático (Azmanova, 2012:73-75; Rodríguez Zepeda, 2003:27) que el filósofo estadounidense dio a su obra con el fin de integrar a su *corpus* el fenómeno del pluralismo.

Ser consciente de la insistencia de Rawls por dar cuenta del pluralismo de una manera amplia e inclusiva en regímenes democráticos constitucionales del mundo contemporáneo, genera cuando menos extrañeza al encontrarse con críticas como la de Chantal Mouffe. Los señalamientos que sobre la lectura de la teórica belga hacen Kauffman y Ferrara muestran puntos clave en los cuáles adrede o por omisión se pasan por alto detalles de envergadura suficiente como para descartar dicha lectura por errada. Sin embargo, la interpretación mouffeana de la obra de Rawls muestra mayores desatinos si se analiza a la luz de la idea de la razón pública y su vínculo con el concepto de consenso traslapado razonable (mencionado por Rawls en su respuesta a Habermas).

Rawls inicia su revisión de la idea de la razón pública mencionando los cinco aspectos que la articulan (Rawls, 2005: IPRR §1.1). Señala además que ignorar cualquiera de los elementos que la constituyen supone arriesgarse a que esta idea se vuelva implausible o se deforme. Ante la lectura de Mouffe es importante recordar dos aspectos de la idea de la razón pública para luego vincularlos con el concepto de consenso traslapado razonable. El primero refiere a las preguntas que se discuten desde la razón pública: esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica (Rawls, 2005: IPRR §1.1). Las esencias constitucionales determinan, por una parte, tanto los principios de la estructura del gobierno, como el alcance de la regla de mayoría, y por otra, establecen los derechos y libertades básicas de los ciudadanos (por ejemplo: derecho al voto, libertad de asociación, de conciencia, y de pensamiento).⁹

⁹ Separar los elementos de las esencias resulta útil para entender su nivel de versatilidad, es decir, mientras en temas de derechos y libertades todos los regímenes democráticos son prácticamente idénticos (y diferencias marcadas deberían alertar sobre desviaciones de los principios democráticos), en el nivel de la estructura del gobierno es posible que existan variaciones si así lo exige la experiencia de una sociedad particular.

Con respecto a las cuestiones de justicia básica, estas hacen referencia a criterios de oportunidad que van más allá de las esencias constitucionales (Rawls, 2005: VI §5.3). En este sentido, si bien el liberalismo político asume como necesario un mínimo social o una base material que asegure el pleno ejercicio de los derechos y las libertades de los ciudadanos, cómo alcanzar tal mínimo o cómo definir esa base material va más allá de las esencias constitucionales. De ahí que, por ejemplo, el principio de diferencia propuesto por Rawls como mecanismo de administración de las desigualdades sociales sea visto como un posible principio para lidiar con esta dinámica social, no obstante, en tanto que este principio no es estrictamente necesario para dar con una sociedad bien ordenada; se podría prescindir de él y asumir otro en su lugar.

Entre estos dos elementos Rawls encuentra mayor urgencia en alcanzar un acuerdo en el nivel de las esencias constitucionales. En otras palabras, una democracia funcional requiere un acuerdo mínimo de valores políticos, de modo tal que se logre algo más que un consenso constitucional. Alcanzado este, una sociedad cuenta con una base pública de justificación desde la cual es posible discutir cuestiones políticas fundamentales sin caer en las dificultades que el pluralismo general –no el razonable– tiende a generar.

El segundo aspecto de la idea de la razón pública que deseo traer a colación es el quinto –según el orden de exposición presente en la revisión a la idea de la razón pública–. Este consiste en la revisión ciudadana, a partir del principio de reciprocidad, de los principios derivados de sus concepciones de justicia. A saber, una sociedad en la cual la ciudadanía no vele activamente por la satisfacción del principio de legitimidad liberal, no satisface los estándares de la razón pública, y con mucha facilidad podría convertirse en una sociedad conservadora donde el *statu quo*¹⁰ se defiende de modo intransigente.

Estos dos elementos de la idea de la razón pública permiten identificar un error de peso en la lectura mouffeana de la obra de Rawls. Cuando Mouffe afirma que una vez alcanzado un consenso traslapado todo cuestionamiento del mismo implicaría desestabilizarlo, olvida el último aspecto de la razón pública, que exige la constante revisión y crítica de la concepción política de justicia alrededor de la cual se haya formado el consenso traslapado. Ignorar este aspecto sin duda vuelve al liberalismo político en una propuesta que parece favorecer la hegemonía de aquellos que impongan su concepción de justicia sobre la de los demás.

Nótese que a diferencia de la exposición de la tercera crítica de Ferrara, donde resultaba palmario que no es posible sostener tipo alguno de coerción en razón de discrepancias o críticas a una concepción de justicia (sea que esta impere o no, o que esta pueda ser catalogada o no como liberal) y por lo tanto a la respuesta que se dé al problema de las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, desde el quinto elemento de la idea de la razón pública es necesario realizar este ejercicio crítico. Es decir, una ciudadanía democrática tiene el deber cuestionar

¹⁰ El concepto de *statu quo* que utilizo se vincula con el de *bourgeois philosophy* que Raymond Geuss trabaja. Cf. "On Bourgeois Philosophy and the Concept of Criticism". *Politics and Imagination* (2010), 167-185.

continuamente la concepción política de justicia, y por lo tanto de eliminar con el tiempo todo aquello que identifique como contrario al principio liberal de legitimidad.

Este punto se fortalece al introducir los tres tipos de justificación que Rawls refiere su diálogo con Habermas: *pro tanto*, *plena*, y *pública* (Rawls, 2005: IX §2). La justificación *pro tanto* es aquella que se realiza desde la razón pública partiendo exclusivamente de valores políticos. La *plena* consiste en la inscripción de las doctrinas comprensivas particulares de un individuo dentro de una concepción política de justicia. Es decir, el individuo reconoce una concepción política que coincide (o al menos no diverge) con sus doctrinas comprensivas. Finalmente, la justificación *pública* es una justificación social, que solamente se alcanza cuando se logra un consenso traslapado razonable.

Este tipo de consenso no es igual al que se requiere cotidianamente al lograr un nivel de convivencia básico, ya sea bajo la lógica de un *modus vivendi* o de un consenso constitucional. El consenso traslapado supone acordar los términos justos de cooperación a partir de una concepción política de justicia, solamente cuando toda la sociedad da con este consenso se alcanza una justificación pública de los términos de cooperación social (Rawls, 2005: IX §2.1). Para llegar a este punto los ciudadanos deben pasar por todo un proceso que conlleva múltiples justificaciones *pro tanto*, hasta alcanzar mediante el uso de la razón pública una sociedad que efectivamente puede ser reconocida como bien ordenada¹¹.

Si se analiza con detenimiento lo dicho arriba se notará la exigencia de dos niveles en la consecución del consenso traslapado razonable y del ideal de la razón pública. En un primer momento los ciudadanos deben encontrar el modo de conciliar sus doctrinas comprensivas con una concepción política de justicia. Sobre este nivel primario se constituye la fuerza normativa que vincula (*bind*) a los ciudadanos con concepciones políticas de justicia de modo tal que sientan deseo y obligación –de nuevo esto a un nivel de normatividad moral, y no legal– de que estas se cumplan. Logrado esto, es posible dar el paso hacia el otro nivel, a saber, hacia la lógica de la justificación pública en la cual se ejerce activa y efectivamente la razón pública. Aquí una sociedad cuenta con una base de justificación pública desde la cual discutir sus problemas políticos fundamentales.

A lo anterior cabe agregar la diferenciación realizada por Rawls entre el foro político público y la cultura de trasfondo (o sociedad civil). La primera hace referencia a aquellos a quienes aplica directamente la razón pública (por ejemplo: jueces y funcionarios públicos), y el resto de la sociedad que en sus distintas esferas

¹¹ La idea del consenso traslapado razonable no niega de suyo el valor de las doctrinas comprensivas, al punto que Rawls (2001) reconoció en su último libro que “[t]he most reasonable political conception for us is the one that best fits all our considered convictions on reflective and organizes them into a coherent view” (§10.4). En tanto que la justificación *plena* sea necesaria para dar luego con una *pro tanto*, y finalmente con una pública, es central pensar las doctrinas comprensivas como basamentos del consenso traslapado. No habría que pensarlas como elementos a superar, sino como piezas fundantes de un futuro consenso traslapado razonable.

sociales, ya sean iglesias, universidades u otros espacios, pueden discutir abiertamente –fuera de los límites de la razón pública– sobre todo tema político, fundamental o no.

Si bien los ciudadanos *qua* ciudadanos tienen el deber de situarse en el ámbito de la razón pública al discutir cuestiones políticas fundamentales, esto no los limita a llevar a cabo todo tipo de consideración en los espacios civiles, donde esas mismas cuestiones pueden ser abordadas desde cualquier doctrina comprensiva. Es decir, el liberalismo político cuenta con la certeza de que todo tipo de normatividad moral se funda en las doctrinas comprensivas de cada ciudadano, doctrinas que formarán parte necesaria de toda justificación plena (primer peldaño hacia el ideal de la justificación pública).

Este nivel de justificación es previo incluso al que Kaufman se refiere en su primera crítica –que se posiciona en el nivel del consenso traslapado–. El señalamiento actual apunta a que dentro de la misma lógica de la razón pública es necesario dar espacio para la discusión abierta y reflexiva, donde se contrastan multitud de juicios, ya que sin esto la idea misma de la razón pública no tendría fuerza normativa de donde asirse¹². A pesar de esto, la crítica de Mouffe apunta a un consenso traslapado donde los liberales imponen su concepción sempiterna de justicia a todos los ciudadanos disidentes mediante la coerción, anulando así toda manifestación del pluralismo y de disconformidad.

Ahora bien, la meta del liberalismo rawlsiano es dar con una base pública de justificación, desde el cual, una vez determinadas las esencias constitucionales, se puedan discutir cuestiones políticas sin que el pluralismo genere inconvenientes, sin por ello vetar o minar el pluralismo. Esto último en un sentido amplio, dado que asegurados los derechos y las libertades básicas de los ciudadanos, el ejercicio del voto jamás podrá poner en riesgo las prerrogativas propias de todos los ciudadanos (protegiendo así a grupos minoritarios que podrían verse vulnerados).

Además, Rawls parte de un ideal normativo cuya materialización no deja de reconocer su dependencia de procesos de educación capaces de promover activamente la democracia. Asimismo, se sabe necesitado de políticas públicas que eviten y ayuden a superar la crisis democrática en que muchos regímenes democráticos constituciones se encuentran desde hace décadas. A este respecto Rawls señala como necesario

the public financing of elections, and the providing for public occasions of orderly and serious discussion of fundamental questions and issues of public policy. Public deliberation must be made possible, recognized as a basic feature of democracy, and set free from the curse of money. Otherwise politics is dominated by corporate and other organized interests who through large contributions to campaigns distort if not preclude public discussion and deliberation (2005: IPRR §1.3).

¹² Vale aquí hacer referencia al papel de la reflexión como fuente normativa. Cf. la *Lecture 3* de *The Sources of Normativity* (1996) de Korsgaard.

Esta cita muestra con claridad la falta de ingenuidad del liberalismo político, que no tiene la necesidad de utilizar categorías comprensivas como amigo/enemigo o adversario para dar cuenta de la dimensión conflictiva de una política que no se toma con seriedad la promoción de la democracia. Al contrario, Rawls acepta que solo mediante prácticas sociales, como generar una cultura de discusión a propósito de cómo entender la justicia en sociedades democráticas, es posible formar una ciudadanía que se reconozca en el principio de legitimidad liberal. Es decir, una ciudadanía cuya identidad esté dada tanto por sus doctrinas comprensivas, como por el cumplimiento de su deber ciudadano que es lo que le asegura su derecho a disfrutar de esas creencias y a perseguir su concepción de bien. A saber, lograr el ideal de la razón pública o establecer una sociedad democrática bien ordenada requiere arduo trabajo, y no es algo que se pueda imponer de la noche a la mañana.

CONCLUSIONES

Este ensayo procuró mostrar distintas críticas realizadas a la lectura mouffeana de la obra de Rawls, esto dado que esta muestra múltiples deficiencias conceptuales que invalidan múltiples juicios que la teórica belga realiza sobre la obra del filósofo estadounidense. A esto se ha agregado una crítica donde se muestra que más allá de las críticas realizadas, Mouffe no solo yerra al postular que en la filosofía de John Rawls no hay espacio para el disenso, sino que dicho postulado pasa por alto el carácter central que el disenso y la discusión tiene en el liberalismo político. Puntualmente, la discusión, ya sea a nivel público o de la cultura de trasfondo, es de donde el ideal de ciudadanía democrática del liberalismo político toma su fuerza normativa.

La crítica a la lectura de Mouffe no debe incitar a pensar que el marco rawlsiano no tenga puntos débiles en su trato del pluralismo. Las sociedades cambian y las teorías políticas deben adaptarse a nuevos retos que se configuran. Sin embargo, se debe tener cuidado en la forma en que se realiza la crítica a un *corpus* filosófico. En este sentido, frente a Mouffe y una lectura que se considera errada por las razones expuestas en el texto, una aproximación como la de Ferrara (2015) desde el concepto de hiperpluralismo favorecen la comprensión del fenómeno tematizado partiendo del liberalismo político, aunque siempre marcando distancia en aquellos puntos donde Rawls se queda corto para comprender la actualidad.

En este sentido, la recuperación contemporánea del liberalismo político pasa por su capacidad para hacer frente al tema del pluralismo. Esto es posible dado que en su núcleo el liberalismo político piensa la convivencia desde un respeto a la diferencia que no impide la consecución de un orden institucional imparcial en el cual cada ciudadano pueda procurarse su bien, según lo determinen sus convicciones.

Una recuperación del liberalismo político en sociedades contemporáneas, fundado en un distanciamiento de Rawls se ve en el uso de figuras como la conjetura o la declaración –ambas tratadas desde la lógica de la razón pública–. Estas son utilizadas con el fin de conciliar doctrinas comprensivas (principalmente

de índole religioso) con el liberalismo político, por más que a primera vista no parezca que tal cosa es posible¹³.

Traigo a colación esta temática, que trasciende el tema de discusión del artículo, como una vía de investigación abierta y donde sin duda se muestra necesario superar los límites del liberalismo político rawlsiano. No obstante, como se ha enfatizado, para llevar esta labor a cabo es menester enfrentar lecturas, que como la de Mouffe, desorienta vías de investigación que se muestran fecundas.

BIBLIOGRAFÍA

- BALINT, Peter. (2015). Identity Claims: Why Liberal Neutrality is the Solution, Not the Problem. *Political Studies*, 63 (2), pp. 495-509.
- DUQUE SILVA, Guillermo. (2013). ¿Paradoja o contradicción? La interpretación de Chantal Mouffe al concepto de lo político en Carl Schmitt. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 43 (119), pp. 801-810.
- FERRARA, Alessandro. (2015). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press.
- GEUSS, Raymond. (2010). *Politics and Imagination*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- KAUFMAN, Alexander. (2009). Stability, Fit, and Consensus. *The Journal of Politics*, 71 (2), pp. 533-543.
- KORSGAARD, Christine. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATTAROLLO, Livio. (2011). "Lo político y la democracia ¿Consenso o conflicto? Rawls y Mouffe, dos escenarios de reflexión para las democracias contemporáneas." Consultado el 25 de setiembre de 2015, *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de la Plata, en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1361/ev.1361.pdf
- MOUFFE, Chantal. (2009). The Limits of John Rawls' Pluralism. *Theoria*, 56 (118), pp. 1-14.
- (2000). *The Democratic Paradox*. Londres: Verso.
- (1999 [1993]). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (trad. Marco Aurelio Galmarini). Barcelona: Paidós.
- (1993). *The Return of the Political*. Londres: Verso.

¹³ Una amplia exposición de los múltiples esfuerzos contemporáneos por utilizar la conjetura, en sentido rawlsiano, con distintas religiones y doctrinas comprensivas (i. e., confucianismo, cristianismo, hinduismo, islamismo, judaísmo) se puede encontrar en el tercer y quinto capítulo de *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (2015).

- RAWLS, John. (2005 [1993]). *Political Liberalism. Expanded Edition*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2001). *Justice as Fairness. A Restatement* (Ed. E. Kelly). Massachusetts: Harvard University Press.
- (1999 [1951-1998]). *Collected Papers* (ed. S. Freeman). Massachusetts: Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús. (2003). *La política del consenso: una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- SIBLEY, W. M. (1953). The Rational Versus the Reasonable. *The Philosophical Review*, 62 (4), pp. 554-560.

JUSTICIA EPISTÉMICA Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Miguel Mandujano Estrada

Universitat de Barcelona
mmandujanoe@gmail.com

Resumen:

Realizaré, en este trabajo, una síntesis de la dimensión epistemológica de la obra de Boaventura de Sousa Santos. A partir de la idea de justicia e injusticia epistémica, reconstruiré la dimensión metodológica de su plataforma crítica, a saber, la ecología de saberes. Intentaré establecer la relación de la injusticia epistémica con el colonialismo y defender la particularidad descolonial de las prácticas inscritas en las epistemologías del Sur y el cosmopolitismo subalterno.

Palabras clave:

Justicia e injusticia epistémica, epistemologías del Sur, ecología de saberes, traducción interpolítica e intercultural, Boaventura de Sousa Santos.

Abstract:

In this paper, I will make a synthesis of the epistemological dimension of Boaventura de Sousa Santos work. Starting from the idea of Epistemic justice and injustice, I will reconstruct the methodological dimension of its critical platform, namely, the ecology of knowledges. I will try to establish the relation between epistemic injustice and colonialism and to argue the decolonial particularity of the practices included in the epistemologies of the South and the Subaltern cosmopolitanism.

Keywords:

Epistemic justice and injustice, Epistemologies of the South, Ecology of knowledges, Interpolitical and Intercultural Translation, Boaventura de Sousa Santos.

Recibido: 10/02/2017

Aceptado: 28/04/2017

INTRODUCCIÓN

En general, los intentos de la filosofía política por modelar una teoría de la justicia basada en alguna forma de consenso, han tropezado con la experiencia concreta de las personas, contradictoria con sus premisas. Este artículo se encuadra, por el contrario, en los ensayos por profundizar la justicia desde la verificación de la injusticia, como sugirió –por ejemplo– Luis Villoro en las Conferencias Aranguren de 1999 (2000). Así, aunque el título es un enunciado positivo, mi objetivo es abordar la justicia epistémica a partir de la idea de su carencia y la lucha de los sujetos, individuales y colectivos, por conquistarla. Plantearé este propósito en el marco de la obra de Boaventura de Sousa Santos, particularmente, en lo que conocemos como epistemologías del Sur y su forma política, el cosmopolitismo subalterno.

En el intento por definirla, estableceremos un vínculo entre la injusticia epistémica y la colonización, no en su sentido político –supuestamente extinguido– sino como las relaciones de opresión basadas en la naturalización de la inferiorización, sea esta –supuestamente– natural, étnica, cultural o social. De esta manera, las luchas por la justicia epistémica podrían ser consideradas parte de un proyecto descolonial, o mejor, de descolonización, orientado a refundar el concepto de justicia social como parte de un proyecto más amplio de reconocimiento de las diferencias y justicia histórica (Santos 2016: 243). Quiero pensar, asimismo, la experiencia de la injusticia como el lugar filosófico de una posible teoría de la justicia (Mate Rupérez 2011), aunque una –no obstante– situada, prudente y fértil, en términos prácticos.

Ampliaré, en el primer apartado, el planteamiento de la noción de injusticia epistémica, introduciendo la perspectiva de las epistemologías del Sur a través de su herramienta metodológica, la ecología de saberes. En las siguientes secciones expondré la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, para lo que desandaré la relación de la injusticia epistémica con la colonización de prácticas y saberes hasta la crisis de la ciencia moderna en la obra del profesor portugués. A partir de ahí podré reconstruir su célebre proyecto sociológico, haciendo especial mención del trabajo práctico de traducción intercultural e interpolítico, materializado, como ejemplo, en la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), para afirmar, finalmente, que la *opción* descolonial es siempre *práctica* descolonial o, mejor todavía, descolonización práctica.

JUSTICIA EPISTÉMICA

Pongamos tres casos.

(1) En un momento dado, a las mujeres musulmanas en Francia se les dijo que el velo era un símbolo de subordinación, contrario al secularismo y la equidad de género que promueve el Estado (Catala 2015).

(2) Sin consultar con los pueblos originarios, el gobierno del estado mexicano de Michoacán de Ocampo impuso en marzo de 2012 una reforma a la constitución

que le permitiría legislar en materia indígena, amenazando la autonomía y las formas de organización de las comunidades y pueblos originarios (Aragón 2015).

(3) De acuerdo con datos de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD, por sus siglas en inglés), los salarios de las mujeres son todavía 19,13% más bajos que el promedio de los salarios de los hombres en los 28 países miembros (2017).

Lo que estos ejemplos comparten es un trato inequitativo, debido a una condición particular, característica de un determinado colectivo o grupo social. Se trata de formas de injusticia epistémica ya que afectan algún aspecto de su producción sociocultural, lo que pone en entredicho su calidad como sujetos de conocimiento (Fricker 2007). Por otro lado, al basarse en una diferenciación, la injusticia epistémica supone la universalización de un criterio (o saber) particular, por lo que podríamos decir que toda injusticia es siempre, y de alguna manera, injusticia epistémica. En este sentido, la justicia cognitiva –o epistémica, diré indistintamente– es un aspecto inseparable de la justicia social (Santos 2003a, 2007a, 2010b).

En base a lo anterior, estableceré la relación entre injusticia epistémica y colonización que he anunciado en un principio. Hubiera sido más fácil identificarla si en lugar de los ejemplos anteriores nos hubiéramos referido al neocolonialismo europeo de los siglos XVIII-XIX o a los estragos que el imperialismo de los siglos XV-XVI ocasionó sobre las lenguas y las religiones de los pueblos del Nuevo Mundo. Esto, no obstante, ocasionaría una sensación de lejanía que podría invisibilizar los efectos de todas las formas en las que las personas somos constantemente marginadas en cuanto sujetos epistémicos por nuestra condición social, lengua, género, cultura, etnia, oficio, apariencia, nacionalidad, religión, etc. Por lo demás, no hay mucha diferencia entre la represión colonial histórica –sobrevvenida sobre los modos de conocer y producir conocimiento tanto como sobre las perspectivas, imágenes, símbolos y significados de los territorios conquistados (Quijano 1992: 438)– y la ignorancia colonialista que conduce al rechazo del otro como igual y lo convierte en objeto, salvaje, naturaleza, Oriente (Santos 2007b), indígena, refugiado o extremista musulmán.

En *A gramática do tempo*, Boaventura de Sousa Santos formula diecisiete tesis contra la injusticia epistémica; referirme a ellas me servirá para marcar la pauta de los apartados siguientes, a saber, la crítica a la modernidad y la reconstrucción de la racionalidad de las epistemologías del Sur, incluidas las sociologías de las ausencias y de las emergencias y el trabajo práctico de traducción (2006a: 146-53).

La ecología de saberes es una epistemología constructivista y realista, cuya premisa original es el carácter epistémico de toda acción social y la medida de su realismo, el conocimiento como intervención en lo real y no como representación de lo real.

Todos los conocimientos sustentan prácticas y constituyen sujetos, individuales y colectivos; el objetivo de la ecología de saberes es facilitar esta constitución como la intensificación de la voluntad de la lucha contra la opresión y la desorientación. Lo anterior supone que no es posible un conocimiento que no sea conocido por

alguien para llevar a cabo unos objetivos, y que los conocimientos no pueden concebirse fuera de las prácticas de saberes ni estas concebirse fuera de las intervenciones en lo real que ellas mismas permiten o impiden. Asimismo, la ecología de saberes se articula en torno al principio de precaución como medida para evitar las crisis y catástrofes que produce el uso imprudente y exclusivista de la ciencia. No obstante, para tener éxito, la lucha por la justicia cognitiva no puede centrarse exclusivamente en la gestión y distribución del saber científico.

La ecología de saberes tiene que ser producida ecológicamente –esto es, con la participación de diferentes saberes y sus sujetos– y centrarse en las relaciones entre saberes y en las jerarquías y poderes que estos generan. Esta centralidad es lo que conduce a la búsqueda de la diversidad de conocimientos y a las convergencias entre conocimientos múltiples. Sin embargo, la construcción epistemológica de la ecología de saberes suscita cuestionamientos sobre la identificación de los saberes y sobre los procedimientos con que se relacionan, así como sobre la naturaleza y la evaluación de sus intervenciones en lo real. Reconoce así que todos los conocimientos tienen límites, tanto internos (referidos a sus propias intervenciones) como externos (referidos a las intervenciones de otros conocimientos y prácticas). Por último, en la ecología de saberes, la acreditación de los saberes no científicos no supone la desacreditación del saber científico.

CIENCIA Y MODERNIDAD

Para Boaventura de Sousa Santos, la modernidad se constituye entre los siglos XVI-XVII y se caracteriza por la extensión del capitalismo como modo de producción dominante (1998: 90). Para entender su crisis, Santos explica la modernidad como el resultado de la tensión dialéctica entre los pilares constitutivos de la regulación y la emancipación. El aspecto regulatorio lo formarían los principios del Estado (Hobbes) el mercado (Locke-Smith) y la comunidad (Rousseau), mientras que su contraparte emancipatoria podría vislumbrarse a través de las lógicas de la racionalidad de Max Weber: la lógica de la racionalidad estético expresiva, propia de las artes y la literatura, la lógica de la racionalidad cognitivo-instrumental, que pertenece a la ciencia y la tecnología, y la lógica de la racionalidad moral-práctica, relacionada con la ética y el imperio de la ley (Santos 2009: 31-32). Fundamentalmente, la modernidad es ruptura y contradicción, y así, la confluencia entre la modernidad y el capitalismo condujo al rompimiento de esta dinámica a favor de la estabilización del principio regulatorio, que pasó a regir los procesos de la desigualdad y la exclusión –en perjuicio de la igualdad y la inclusión– (Santos 2005a: 195). Así pues, en última instancia, los pilares del Estado y la comunidad quedaron sometidos al principio del mercado, mientras que la racionalidad cognitivo-instrumental adoptó una posición dominante respecto de la estético-expresiva y la moral-práctica.

En este contexto, Santos define las formas cognitivas que surgen de la tensión dialéctica de la modernidad. En primer lugar, el conocimiento-emancipación, entendido como la trayectoria que va desde un estado de ignorancia, llamado colonialismo, a un estado de saber, designado como solidaridad, y en segundo lugar, el conocimiento-regulación o la trayectoria que va desde un estado de

ignorancia, denominado como caos, a un estado de saber, al que llama orden (2003a: 87).

La identificación ciencia-modernidad dilucida el dominio del conocimiento-regulación y la subordinación de cualquier otra forma de conocimiento, que resultan, de esta manera, condenadas al epistemicidio (Santos 2010a) o, en términos de Shiv Visvanathan (2009), al ecocidio –la eliminación o museización de la naturaleza–, el apartheid intelectual y/o la jerarquización. Esta última confina lo tradicional, en cuanto no-moderno, a la forma cognitiva más baja, que es el conocimiento marginal, conocimiento informal o etnociencia (el conocimiento local); un *hacer* –al estilo del *bricoleur* de Lévi Strauss¹– de un mundo inferior, encima del cual se abre el espacio axiomático de la ciencia immaculada. De aquí se desprende el equívoco metodológico que reduce la ciencia a su vía experimental y, en general, el prejuicio que desacredita los saberes que no se obtienen por esa vía y en un centro oficial de conocimiento, en virtud de un canon cerrado de saberes posibles (Castro-Gómez 2005: 25; Mandujano 2013).

Por otro lado, para la modernidad, el sujeto es una categoría que lo refiere únicamente a él, mientras que el objeto es una entidad externa, idéntica solo a sí misma. Del mismo modo, el sujeto es la parte portadora de la razón mientras que el objeto es lo externo, lo totalmente diferente (la naturaleza), de manera que la unión entre uno y otro se torna una relación imposible. Además, el carácter de la individualidad moderna radicaliza este contraste, provocando la ausencia del otro y anulando la intersubjetividad (Quijano 1992: 441-42). Los colonizadores del Nuevo Mundo, por ejemplo, negando la palabra y el estatus de humanidad al indígena, configuraron una no-Europa primitiva, objeto de conocimiento de una Europa racional, civilizada y de pleno derecho cognoscitivo (Quijano 2000). El epistemicidio (Santos 2010a), destruyó –igualmente– los conocimientos de los pueblos, como una continuación del genocidio y la prolongación del colonialismo político, propio de las mentalidades y subjetividades coloniales y operado a través de la cultura y la epistemología. De esta misma manera, el conocimiento hegemónico estableció la jerarquización del conocimiento y los procesos que condenan al silencio a la sabiduría no-hegemónica. Finalmente, esta diferenciación produjo también la ruptura entre la experiencia y la expectativa sociales, producto de la contradicción y la variabilidad, principales características de la modernidad (Santos 2009: 30).

Abreviando, el trayecto que va de la ignorancia al conocimiento en las relaciones entre sujetos fue regulado por la racionalidad moderna como un camino del caos al orden. Esta tendencia provocó el establecimiento de un mono-criterio de jerar-

¹ Para Strauss no hay diferencias estructurales en la mente de los individuos pero sí estrategias epistemológicas, paralelas y graduales, que establecen una disimilitud entre las culturas primitivas y las occidentales. Bricoleur es, pues, una estrategia epistemológica del pensamiento mítico-religioso (opuesto al científico) que crea taxonomías que permiten explicar por completo la naturaleza a partir del reciclaje de fragmentos de estructuras preexistentes, presentes en el mito y en el rito. Véase: Strauss, L. (1992). *El pensamiento salvaje* [1962]. México: FCE.

quización epistémica. El rompimiento de la ciencia moderna con el sentido común desencadenó, igualmente, otras fracturas (entre el sujeto y el objeto, la expectativa y la experiencia, etc.), por lo que solo una segunda ruptura podrá conducirnos a un nuevo paradigma, prudente en lo epistémico y decente en lo social, que opere bajo la forma de conocimiento que es la trayectoria que va desde la ignorancia –o colonialismo– al reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento, esto es, la solidaridad (Santos 2003a: 82-87).

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE

A partir del proyecto *La reinención de la emancipación social*² sobre las alternativas a la globalización neoliberal y el capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, Boaventura de Sousa Santos alcanzó tres conclusiones epistemológicas fundamentales (2006a). En primer lugar, que la experiencia social del mundo es más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y está dispuesta a reconocer, que esta riqueza social está siendo desperdiciada y que de poco sirve recorrer la ciencia tal y como la conocemos, pues para combatir el desperdicio de la experiencia no basta con proponer otro tipo de ciencia social, es necesario proponer un modelo distinto de racionalidad. De la misma manera, Santos establece un punto de partida enunciado también en una triple afirmación: que la comprensión del mundo excede la comprensión del mundo occidental, que esta comprensión y la forma en que crea y legitima el poder está relacionada con las concepciones de tiempo y temporalidad, y que la principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

Inspirado en el concepto de razón indolente (o razón perezosa) de Leibniz³, Santos propone tres proyectos sociológicos que puedan construir el modelo de la razón cosmopolita subalterna.

Fundamentalmente, la razón indolente renuncia a pensar (Santos 2003a: 44), tomando la forma de cuatro racionalidades: la razón impotente, la razón arrogante, la razón metonímica y la razón proléptica. La razón impotente –una racionalidad

² El proyecto *Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos*, se llevó a cabo desde fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social en cinco países semiperiféricos: Sudáfrica, Brasil, Colombia, India, Portugal y Mozambique. Al momento, se han publicado seis volúmenes de un total de siete programados: *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*; *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*; *Reconocer para liberar. Los caminos del cosmopolitismo cultural*; *Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y los conocimientos rivales*; *Trabajar el mundo. Los caminos del nuevo internacionalismo obrero*; *Las voces del mundo*, y de aparición próxima, *Reinventar la emancipación social*.

³ En el prefacio de su Teodicea –año 1710– Leibniz afirma que los hombres se han dejado llevar “de un sofisma, que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque lleva a no hacer nada, o por lo menos a no cuidarse de nada, y a seguir sólo la inclinación a los placeres del presente” (Leibniz, G. W.F. 1946. *La Teodicea, o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: Aguilar, p. 35).

determinista— renuncia a pensar porque no puede hacer nada contra lo que le viene de fuera; la razón arrogante deja de ejercerse a sí misma porque se imagina incondicionalmente libre, incluso de la necesidad de probar su propia libertad; la razón metonímica —la razón de la parte por el todo— reclama ser la única forma de racionalidad, por lo que no cree que daba ejercerse para descubrir otras formas de pensamiento; finalmente, la razón proléptica o del dominio del futuro, deja de pensar porque da por hecho que conoce todo sobre el porvenir y que puede vencer al presente para siempre. En la obra de Santos, la razón metonímica y la razón proléptica son la respuesta del occidente capitalista para marginar cultural y epistemológicamente al resto de la realidad.

Por otro lado, la indolencia es el corazón de la racionalidad moderna, y así, el cimiento de la razón colonial. En este sentido, podríamos decir que la razón indolente corresponde a toda manifestación del conocimiento hegemónico occidental, desde la creación del Estado-nación al imperialismo financiero y desde el desarrollo capitalista al neo-colonialismo energético.

Ahora bien, la indolencia se combate en la medida en que se hace emerger una razón alternativa, cosmopolita y subalterna, que presida los conocimientos y su estructuración (Santos 2005b: 154-55, 2006a: 89). Esto puede realizarse por medio de los tres programas sociológicos que abrirán paso a una racionalidad cosmopolita: una sociología de las ausencias, encargada de expandir el presente, una sociología de las emergencias que permita contraer el futuro ampliado artificialmente, y un trabajo de traducción capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles.

Crítica de la razón metonímica (sociología de las ausencias)

La crítica de la razón metonímica es una condición necesaria para cuestionar la ampliación del mundo a través de la ampliación del presente. Se trata aquí de reducir la totalidad propuesta por la razón metonímica y hacerla coexistir con otras racionalidades, asumiendo que cualquier totalidad está siempre compuesta de cierta heterogeneidad a la que sus partes le pertenecen de manera precaria.

En el proyecto de una razón cosmopolita subalterna, la ampliación de la experiencia presente comienza con el ejercicio de una sociología de las ausencias que haga presente lo ausente. Por ejemplo, la razón metonímica crea la dicotomía sabio-ignorante al establecer un único criterio de sabiduría posible. Una persona, pongamos por caso, un anciano en una comunidad indígena que no ha tenido acceso a la educación es, según este orden, un ignorante. Que el anciano sea considerado el sabio de la comunidad, es decir, que esté en posesión de conocimientos que la comunidad ha reunido a través de su historia —por ejemplo, de manera oral— es, para una racionalidad dogmática, irrelevante. La ignorancia del anciano es ignorancia solo respecto de un saber, o mejor, de un criterio que establece qué es el saber y, por lo tanto, qué es la ignorancia. En este sentido, la razón metonímica *inventa* la ignorancia del viejo sabio: crea lo que no existe. La sociología de las ausencias desvelaría, en este caso, la sabiduría del anciano que ha sido negada por un criterio de totalidad y la reconocería como un conocimiento con

derecho propio. Este reconocimiento podría ampliar el mundo, y así, la experiencia del presente, creando un espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la experiencia social y evitar el desperdicio de la experiencia. En el Cuadro 1 expongo, suscintamente, las lógicas o modos de producción de la no existencia y las formas de no existencia que estas producen (Santos 2005a: 160-62, 2006a: 95-98).

LÓGICAS O MODOS DE PRODUCCIÓN DE LA NO EXISTENCIA	DESCRIPCIÓN	FORMA DE NO EXISTENCIA QUE PRODUCE
Monocultura y rigor del conocimiento.	Convierte la ciencia moderna y la alta cultura en el único criterio de verdad y calidad estética.	Lo ignorante, la ignorancia o la incultura.
Monocultura del tiempo lineal.	Entiende la historia siempre como progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización, y declara no-contemporáneo lo que no corresponda con lo "adelantado".	Lo residual; lo primitivo, tradicional, premoderno, simple, obsoleto o subdesarrollado.
Monocultura de la naturalización de las diferencias o lógica de la clasificación social.	Naturaliza las jerarquías raciales, sexuales, sociales, etc.	Lo inferior.
Lógica de la escala dominante o de lo universal y lo global.	Establece una escala primordial, determinando la irrelevancia de cualquier otra escala.	Lo particular, lo local.
Monocultura del criterio de la producción capitalista o lógica productivista.	Considera que el crecimiento económico es un incuestionable objetivo racional.	Lo estéril, lo improductivo.

Cuadro 1: Lógicas o modos de producción de la no existencia.

La sociología de las ausencias procede a través de dos indagaciones. En primer lugar, las razones por las que una concepción indolente tuvo primacía y, en segundo, los modos de confrontar esta concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. Es de esta manera que identifica lo ausente para liberarlo de las relaciones de producción y hacerlo presente, considerando alternativas a la experiencia hegemónica que transformen el desperdicio de la experiencia en experiencia social.

La superación de esta racionalidad necesita de la acción trans-gresiva de la sociología de las ausencias que cuestiona los modos de producción metonímica con una lógica contraria (Santos 2005a: 162-67, 2006a: 98-107)

Cuadro 2: Lógicas de la ecología de saberes.

LÓGICA O MODO DE PRODUCCIÓN DE LA NO EXISTENCIA	ECOLOGÍA TRANSGRESIVA	DESCRIPCIÓN
Monocultura y rigor del conocimiento.	Ecología de los conocimientos.	Establece que no hay una ignorancia o conocimiento en general, sino que toda ignorancia lo es de un conocimiento en particular y viceversa. Es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y debate entre conocimientos (Santos 2007a).
Monocultura del tiempo lineal.	Ecología de las temporalidades.	Afirma que el tiempo lineal es solo uno entre otras concepciones del tiempo. Parte de su importancia radica en que las sociedades entienden el poder en relación con las concepciones de tiempo a que se atienen y que las relaciones de dominación más resistentes se basan en jerarquías entre temporalidades que reducen la experiencia social a la condición de residuo.
Monocultura de la naturalización de las diferencias o lógica de la clasificación social.	Ecología de los reconocimientos.	Confronta el concepto de colonización buscando una nueva articulación entre los principios de igualdad y diferencia en el reconocimiento mutuo y abriendo un espacio a la posibilidad de diferencias iguales; una ecología de las diferencias hecha de reconocimientos recíprocos (Santos 2006a: 103).
Lógica de la escala dominante del universalismo abstracto.	Ecología de la trans-escala.	Recupera simultáneamente las aspiraciones universales ocultas y las escalas locales/globales alternativas que no son resultado de una globalización hegemónica.
Monocultura de la producción capitalista o lógica productivista.	Ecología de la productividad.	Propone recuperar y valorar sistemas alternativos de producción, de economía popular, cooperativismo, etc. (Santos 2006b).

Para poder llevarse a cabo, la sociología de las ausencias exige un tipo de imaginación sociológica propia, una imaginación epistemológica que pueda diversificar los saberes y evaluar las prácticas, así como una imaginación democrática que le permita reconocer estas prácticas y sus actores sociales (Santos 2005a: 166-67).

Crítica de la razón proléptica (sociología de las emergencias)

La razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. Esta temporalidad recibe del progreso una apariencia de infinitud que contrae el presente y dilata el futuro, haciéndolo, como diría Walter Benjamin, homogéneo y vacío (Santos 2005a: 167).

Brevemente, así como la crítica de la razón metonímica tiene por objeto dilatar el presente, la crítica de la razón proléptica tiene como meta contraer el futuro y evitar el desperdicio de la experiencia presente. Contraer el futuro significa eliminar, o por lo menos atenuar, la discrepancia entre la concepción de futuro de la sociedad y la concepción de futuro de los individuos. Y es que, al contrario del primero, este otro está limitado por la duración de su vida; esto hace que, en lugar de estar condenado a ser pasado, el futuro se transforme en un factor de limitación del presente. La sociología de las emergencias reemplazará el vacío del futuro de tiempo lineal con un futuro de muchas, plurales y concretas posibilidades utópico-realistas construidas en el presente. Contraer el futuro significará, en este sentido, tornarlo escaso.

En la base de esta herramienta sociológica Santos sitúa el concepto de *todavía no* de Ernst Bloch:

El *No* es la carencia de algo y la expresión de la voluntad para superar esta carencia. Por eso el *No* se distingue de la *Nada*. Decir *No* es decir sí a algo diferente. En mi opinión, el concepto que dirige la sociología de las emergencias es el concepto del *Todavía-No*. El *Todavía-No* es la categoría más compleja porque expresa lo que existe como mera tendencia [...]. No es un futuro indeterminado o infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad que ni existe en un vacío ni está completamente predeterminada. [...] Subjetivamente, el *Todavía-No* es conciencia anticipatoria [...]. Objetivamente, el *Todavía-No* es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro lado, posibilidad (potencialidad) (Santos 2005a: 39).

La filosofía occidental es estática y se encuentra suspendida entre la totalidad (el *all-alles*) y la nulidad (el *nothing-nichts*). El *no*, en cambio, indica carencia y deseo de superar esa inmovilidad. Por su parte, el *Not yet* es el modo en el que el futuro es inscrito en el presente, pero es un futuro como posibilidad, una especie de conciencia anticipada, es decir, un futuro concreto y no solamente el futuro siempre imposible de la razón proléptica. En este *todavía-no* hay un componente de oscuridad y otro de incertidumbre que inscribe en el presente una incierta posibilidad para la utopía, la salvación (*heil*), o bien, el desastre y la perdición (*unheil*). Bloch piensa que una razón indolente se centra en las primeras dos categorías de la existencia, esto es, en la realidad y la necesidad, olvidándose de una tercera que es la posibilidad, pero Bloch considera también las posibilidades (*want, tendency, latency*) y sus capacidades; el *want* como manifestación de la carencia, el *tendency* como el proceso y el significado, y el *latency* como lo que sucede en el proceso. El querer es, por tanto, el ámbito del *not*, la tendencia lo es del *not yet*, y la latencia del *nothing* y del *all* (Santos 2005a: 168-69).

La sociología de las emergencias es la investigación de las alternativas que están contenidas en el horizonte de las posibilidades concretas. Consiste en emprender una ampliación simbólica de los conocimientos, prácticas y actores para identificar en ellos las tendencias del futuro (el *Todavía-No*) en las cuales es posible intervenir para maximizar la probabilidad de la esperanza en comparación con la probabilidad de la frustración. Una ampliación simbólica de esta naturaleza es actualmente una forma de imaginación sociológica que cuenta con un doble propósito: por un lado, conocer mejor las condiciones de la posibilidad de la esperanza y, por el otro, definir los principios de acción para promover la realización de estas condiciones (Santos 2005a: 40). Por lo tanto, mientras que la sociología de las ausencias amplifica el presente añadiendo a la realidad existente lo que le fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias ensancha el presente, añadiendo a la realidad posibilidades y futuro, es decir, las expectativas que contiene.

UPMS. La hermenéutica diatópica y el trabajo de traducción

La crítica al paradigma de la modernidad y el proyecto de un nuevo sentido común es una teoría práctica del conocimiento, es decir, una reflexión hermenéutica. En este sentido, si la epistemología crítica se mantiene en una tensión entre la interpretación de la crisis (ontología) y la crisis de la interpretación (epistemología), lo que perdura en medio de ella es una hermenéutica crítica de las epistemologías rivales (Santos 2003b: 59).

La forma más evidente en que la crítica de Santos adquiere este carácter es en la introducción de una hermenéutica diatópica (Panikkar 1982) y su forma más práctica, el trabajo de traducción entre saberes y culturas. (Santos 2003a: 32).

La traducción es un procedimiento que permite la mutua inteligibilidad entre las experiencias del mundo, tanto las posibles como las disponibles. El ejemplo más conocido es el de la traducción entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos 2005a: 176). Un segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes que, como se basan en conocimientos, son también prácticas de saber. Lo cierto es que el trabajo de traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político, y, también, un trabajo emocional.

El terreno donde puede llevarse a cabo la traducción es amplio; está, por ejemplo, el campo de las experiencias de conocimientos, donde existen conflictos y diálogos entre distintas formas de saber (Santos 2007a). Está también el campo de las experiencias de desarrollo, trabajo y producción, como las prácticas de desarrollo alternativo, economía solidaria, producción eco-feministas o auto-suficiencia (Santos 2006b). Está el campo de las experiencias del reconocimiento, esto es, diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social, como la ecología anticapitalista, el multiculturalismo progresista o las experiencias de democracia de alta intensidad participativa (Santos 2004). Está, finalmente, el campo de las experiencias de comunicación e información, por ejemplo, en el diálogo entre los flujos de información y los medios de comunicación, o entre las redes de comunicación independiente y los media alternativos (Santos 2005a: 171).

El cómo es comúnmente la parte que postergan las teorías académicas influenciadas por una racionalidad indolente. En este caso, Santos establece que “más que de una teoría común, lo que necesitamos es una teoría de la traducción” (2003a: 28), es decir, un trabajo práctico, pragmático tal vez, capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles aprovechando las *zonas de contacto* (Pratt 1992), es decir, la concurrencia entre ámbitos epistemológicos. Por otro lado, si bien la sabiduría didáctica de los intelectuales puede producir traductores, este ejercicio tiene sentido en la medida en que es realizado por grupos sociales.

No se trata, pues, de un sentido de la traducción como traslación o transferencia, sino de un trabajo argumentativo basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con otros saberes y experiencias. Más que un ideal teórico, se trata de una plataforma donde llevar a cabo estrategias concretas de justicia y democracia. En este sentido, una ilustración perfecta de las herramientas del pensamiento ecológico y la traducción intercultural e interpolítica, es la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS).

La Universidad Popular de los Movimientos Sociales-Red Global de Saberes⁴ es una propuesta madurada durante el Foro Social Mundial (FSM) y lanzada en su edición de 2003. En su *Carta de principios* (UPMS 2012a) se establece que es una iniciativa de autoeducación para la emancipación social y un espacio de formación política intercultural basado en el interconocimiento y la autoeducación que busca aumentar el conocimiento recíproco entre movimientos y organizaciones y hacer posibles las alianzas y acciones colectivas conjuntas (Art. 1). La UPMS hace suya la tradición de educación popular de Paulo Freire (1970), así como las nociones de traducción intercultural e interpolítica y la ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos.

La UPMS se instituye como un espacio abierto entre entidades y movimientos sociales “que se oponen al dominio del mundo por el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el patriarcado” (Art. 2) y al sufrimiento, injusticias, exclusiones, discriminaciones, dominaciones y opresiones que estos generan. En la práctica, sus talleres se realizan durante dos días, alrededor de un tema central, compuestos por entre 30 y 50 participantes de los cuales, dos tercios han de ser activistas o dirigentes de movimientos sociales, y un tercio artistas y/o intelectuales relacionados. Entre todos, deben representar al menos tres áreas temáticas de lucha relacionadas con el tema propuesto por los convocantes.

Por principio, se favorece la relación horizontal entre los asistentes y los métodos diferenciados, participativos y con atención a los distintos lenguajes de los movimientos. Los talleres incluyen momentos de convivencia, animación, integración y reflexión para luego poder profundizar en la discusión y hacer propuestas y/o definir las articulaciones futuras entre los movimientos presentes (UPMS 2012b).

Los primeros talleres se realizaron en 2007 en Córdoba, Argentina y Medellín, Colombia. A partir de 2012 se han sucedido con mayor frecuencia, favorecidos por

⁴ Véase <<http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/en-destaque.php?lang=ES>>.

la co-organización del proyecto ALICE⁵ del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra.

La UPMS no es una escuela de entrenamiento de cuadros o miembros de organizaciones no gubernamentales, sino una red que busca “contribuir a crear conocimiento de una globalización alternativa tan global como la misma globalización, y al mismo tiempo promover acciones para la transformación social más conocidas y eficientes con protagonistas más competentes y reflexivos” (Santos 2006c: 105). De la misma manera, profundizar la comprensión recíproca entre los movimientos, crear niveles profundos de confianza recíproca y concebir y promover acciones políticas colectivas sobre las relaciones de responsabilidad compartida respetando la identidad político-cultural de los movimientos implicados. Los principales problemas de los actores sociales son la ausencia de conocimiento recíproco y la falta de conocimientos compartidos (Santos 2006c: 107-108); en este sentido, la UPMS materializa una ecología de conocimientos que busca superar la distinción convencional entre la enseñanza y el aprendizaje y promover el aprendizaje mutuo. Su ejercicio nos muestra, también, que una universidad popular es necesariamente una contrauniversidad (Santos 2005b: 166), lo que no quiere decir que las universidades y los centros de investigación tengan negada la generación de un conocimiento emancipador; pueden hacerlo (deben hacerlo) abriéndose a formas ecológicas que apelen a saberes contextualizados, situados y útiles, incrustados en prácticas transformadoras (Santos 2007c: 101).

UNA PRÁCTICA DESCOLONIAL

La razón indolente –el pensamiento occidental moderno– establece una profunda brecha epistemológica, política y sociocultural mediante un pensamiento que “consiste en un sistema de divisiones visibles e invisibles [...] establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en [...] el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’” (Santos 2010b: 11-12).

Como antes afirmamos, para Boaventura de Sousa Santos, la modernidad occidental es un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre la regulación y la emancipación social. Sin embargo, si pensamos en las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales, nos daremos cuenta que la dicotomía entre regulación y emancipación no puede ser aplicada por igual a colonos y colonizadores; la línea abismal de la razón moderna occidental impide esta relación y la sustituye por la forma apropiación/violencia. Esta otra dicotomía, ajena a la constitución de los territorios coloniales, no compromete la –pretendida– universalidad de la razón moderna, ya que mantiene su posición y se aplica *del otro lado de la línea*, a través de la incorporación, la cooptación y la asimilación (Santos 2010b: 13-14). La zona colonial es el reino de las creencias y los comportamientos incomprensibles y la condición dominante de la segunda modernidad.

Las líneas abismales se originan en la imposición de un canon que persigue, en general, los fines e invenciones del colonialismo imperial. En él, el descubridor se

⁵ Véase <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/upms/?lang=en>>.

legítima como una especie de creador que establece diferencias entre él mismo y lo descubierto, creando una línea abismal entre su propia experiencia de vida y la ajena. El descubrimiento es recíproco, supone un descubridor y un descubierto, pero siendo el descubrimiento una relación de poder y saber en sí misma, coloca en la posición de privilegio a quien ostenta más poder.

Las divisiones abismales entre regulación/emancipación y apropiación/violencia son inconsistentes y, al mismo tiempo, persistentes. La lógica de la apropiación y la violencia ha ido ganando fuerza en medio de una nube de complejidad en la que distingue entre un movimiento principal y un movimiento contrahegemónico. Al primero de ellos lo llama Santos el retorno de lo colonial (y del colonizador) y al segundo, cosmopolitismo subalterno.

La condición para comenzar a pensar y actuar más allá del pensamiento abismal es el reconocimiento de su persistencia; sin este rompimiento, el pensamiento crítico reproducirá las líneas abismales como una especie de pensamiento derivado. Ejercer un pensamiento no derivado consistirá en pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, es decir, desde el lugar que ha sido lo impensable en la modernidad occidental. El pensamiento postabismal es, de esta manera, un aprendizaje del Sur, que utiliza una epistemología del Sur, llevado a cabo desde el Sur. Precisamente, la ecología de saberes se basa en la idea de que el conocimiento es interconocimiento, es decir, que se funda en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos –del que la ciencia moderna forma parte– y en las interconexiones entre ellos.

En suma: tres condiciones son necesarias para dar lugar a un pensamiento postabismal: la copresencia, el reconocimiento de la diversidad del mundo y la relación entre saberes e ignorancias. En cuanto a la primera, una copresencia radical implica concebir la simultaneidad como contemporaneidad, la cual solo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada. Así, el reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo implica la renuncia a cualquier epistemología general, o –por lo menos– a “una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general” (Santos 2010b: 33).

A pesar de que, hoy en día, el pluralismo y la diversidad han ganado terreno, aún conviven con la creencia arraigada (premisa abismal) de que la ciencia es la única forma válida y exacta de conocimiento. Esto significa que el reconocimiento de la diversidad sociocultural del mundo no es equivalente al reconocimiento de su diversidad epistemológica. A esto se suma la proliferación de las alternativas, las cuales no son ofrecidas bajo el paraguas de una única alternativa global. No obstante, lo más importante es que la interdependencia entre ellas, esto es, el aprendizaje de determinadas formas de conocimiento, puede implicar olvidar otras, y así, la ignorancia no tendría que ser necesariamente un punto de partida sino uno de llegada; en este sentido, “[l]a ignorancia es sólo una condición descalificadora cuando lo que está siendo aprendido tiene más valor que lo que está siendo olvidado. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo. Esta es la idea de prudencia que subsiste bajo la ecología de los saberes” (Santos 2010b: 35).

Por otro lado, la ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto sino como prácticas que permiten o impiden intervenciones en el mundo real, por ello es necesario revalorizar –pragmáticamente– las intervenciones concretas en la sociedad de acuerdo con la naturaleza de los diferentes conocimientos. Es así como se erige un principio jerárquico de precaución que otorga preferencia a la forma de conocimiento que garantiza mayor participación a los grupos sociales involucrados (Santos, 2010b: 39). La ecología de saberes recurre a la traducción intercultural para evitar que sea más importante vigilar las fronteras de los saberes relevantes que argumentar sobre sus diferencias internas, es decir, para identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y/o contradicciones intratables. En esto consiste el recorrido que va desde una forma de ignorancia, considerada como colonialismo, al conocimiento como solidaridad, que es emancipación y reconocimiento del otro en cuanto sujeto de conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón Andrade, Orlando (2015). "El Derecho después de la Insurrección. Cherán y el uso contra-hegemónico del derecho en la Suprema Corte de Justicia de México". *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 7(2): 71-87.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza, e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Catala, Amandine (2015). "Democracy, Trust, and Epistemic Justice". *The Monist* 98(4): 424-440.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. México: FCE.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Mandujano Estrada, Miguel (2013). "La solidaridad como reconocimiento". En A. Martínez-Guzmán (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. Barcelona: CIDOB. Pp. 45-60.
- Mate Rupérez, Manuel Reyes (2011). "Tratado de la injusticia. XX Conferencias Aranguren". *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 45: 445-487.
- OECD (2017). "Gender Wage Gap (indicator)". doi: 10.1787/7cee77aa-en (consultado el 19/04/2017).
- Panikkar, Raimon (1982). "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" *Diogenes*, 30(120): 75-102.
- Pratt, Marie Louise (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En H. Bonilla (ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de América*. Bogotá: Tercer Mundo-FLACSO. Pp. 437-447.

- (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research* 6(2): 342-86.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Uniandes-Siglo del Hombre Editores.
- (2003a). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2003b). *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*. Valencia: Crec-Denes.
- (ed.). (2004). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.
- (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- (2005b). *Foro Social Mundial: manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- (2006a). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- (ed.). (2006b). *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. London: Verso.
- (2006c). *La universidad popular del siglo XXI*. Lima: Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global-UNMSN.
- (ed.). (2007a). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- (2007b). “De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro”. En O. Kozlarek (ed.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos. Pp. 79-105.
- (2007c). “El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales”. *Theomai. Estudios sobre sociedad y desarrollo* (15): 101-106.
- (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta-ILSA.
- (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE.
- (2010b). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros.
- (2016). *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal.
- Universidad Popular de los Movimientos Sociales (2012a). “Carta de principios de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales”. Disponible en <http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta_Principios_U_PMS_Espanol.pdf>.

- (2012b). “Orientaciones metodológicas para los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales”. Disponible en <http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Orientaciones_metodologicas_espanol.pdf>.
- Villoro, Luis (2000). “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (VIII Conferencias Aranguren, 1999)”. *Isegoría*, 22: 103-142.
- Visvanathan, Shiv (2009). “The Search for Cognitive Justice”. *Seminar. Knowledge in Question. A Symposium on Interrogating Knowledge and Questioning Science*, 597. Disponible en <http://www.indiaseminar.com/2009/597/597_shiv_visvanathan.htm>.

CHILD JUSTICE AND THE LITTLE DAILY DROPS OF PHYSICAL VIOLENCE: A CASE OF TROUBLED WATERS*

María del Mar Cabezas Hernández

Centre for Ethics and Poverty Research, University of Salzburg
mmarcabezas@gmail.com

Abstract:

This article addresses the debate on fuzzy cases concerning the so called 'mild' and sporadic instances of physical violence against children by caregivers. The end of violence toward children is a current goal in the international scenario. However, myths on the use of violence and the scope of parental rights still survive. Thus, I examine the main theoretical, ethical and political challenges regarding conceptual clear-cut boundaries and the burden of proof when justifying violence. Finally, I defend the role of a preventive approach on children's wellbeing and family intervention as a fruitful way to surpass polarized debates on permissibility and criminalization.

Keywords:

Parenting, Violence, Maltreatment, Justice, Childhood.

Resumen:

Este artículo aborda el debate sobre los casos difusos en relación a la violencia física contra los menores llamada "suave" o esporádica por parte de sus cuidadores. El fin de la violencia contra la infancia es un objetivo actual en el escenario político internacional. Sin embargo, los mitos sobre el uso de la violencia y el alcance de los derechos parentales todavía perviven. Así, este artículo trata de examinar los principales retos teóricos, éticos y políticos respecto de las fronteras conceptuales y la carga de la prueba cuando se trata de justificar algunos tipos de violencia. Por último, se defiende el papel de una perspectiva preventiva respecto del bienestar de la infancia y las intervenciones en el ámbito familiar como una vía fructífera para superar debates polarizados entre la permisividad y la criminalización de los mencionados casos de violencia.

Palabras clave:

Crianza, violencia, maltrato, justicia, infancia.

* This research has been funded by the Austrian Science Fund (FWF): P26480-G15. It has also been developed in the context of the project MINECO FFI2014-53926-R. I am grateful for their support.

Recibido: 20/10/2016

Aceptado: 28/02/2017

INTRODUCTION

Violence against children is a sometimes-invisible reality, also in affluent countries. Children are in fact more vulnerable to become victims of violence and crimes than adults, being the family the most common scenario, and toddlers and young children the main victims (Finkelhor, 2005).

One might think that intra-family child physical abuse is an almost eradicated or reduced issue in western affluent societies. Nevertheless, the official figures –which obviously do not reflect the whole reality, as many cases stay unreported (Knutson, 1995)– show something different (Butchart & Mikton, 2014; Finkelhor et al., 1990; Briere & Elliott, 2003; and English, 1998).

That being said, and although I am aware of the severity of these cases, I will focus on the instances of physical violence placed at fuzzy categories as they may act as drops increasing a culture of violence against children. In doing so, I aim to address the paradoxical attitudes in western affluent countries toward those sporadic cases of physical violence against children. To an extent they are still socially accepted and they may not constitute an instance of physical abuse as a matter of public health and social justice for children. Concretely, since more philosophical work on this field could shed some light concerning inconsistencies and ethical thresholds, I will delve into the background causes and the gaps between different logics when some assumptions –still present in the collective imaginary– are confronted with different scales of physical violence against young children.

As preliminary clarifications, and although I am aware of the global magnitude of child abuse, firstly, I will focus on western affluent countries where a welfare state and the discourse of human rights are to a certain degree established and accepted. Therefore, this election is based on the potential benefits of a deeper analysis of the mentioned questions in order to improve *de facto* children's recognition as relevant subjects of rights. As a result, this article aims to move some aspects of recurrent debates on discipline and punishment forward, beyond the usual tensions between parental rights and children's rights. Secondly, this article is not intended to dismiss other unjust situations such as child psychological and sexual abuse. Likewise, I would like to make clear that, although the problem concerning justice and fuzzy categories affects other groups of citizens, I will focus on the case of young children due to their especial vulnerability, and the traditional oblivion that children and childhood have experienced as a group deserving philosophical reflection. These two reasons may in fact leave children in an especial asymmetric, less invisible and vulnerable situation. "Children are vulnerable because they need care not only to survive but also to develop their basic physical, intellectual, and emotional capacities" (Mullin, 2014: 266). In this sense, although every human being is

interdependent and vulnerable, children are intrinsically dependent on caregivers and, in turn, radically vulnerable, that is, radically damageable and susceptible to suffering an instance of injustice. Secondly, compared to animal ethics, gender studies, or ecoethics, children have only started to receive genuine philosophical attention over the last decade (Archad & McLeod, 2002; Bagatini & McLeod, 2014).

Finally, I will focus on the violence executed by the main caregivers so that the discussion on other forms of violence such as bullying among peers, violence executed by other adults outside the family or by adolescence against their parents will exceed the scope of this article.

THE PARADOXICAL PUBLIC ATTITUDES TOWARD CHILD PHYSICAL VIOLENCE

Although child physical abuse is penalized in most western countries as well as more and more countries are implementing laws against child violence, it is remarkable how just “2.4% of the world’s children are legally protected from corporal punishment in all settings” (Pinheiro, 2006: 12). According to recent data, 48 countries¹ have forbidden the previously admitted caregivers’ right to punish children using physical violence. This, in terms of parental rights and parental autonomy, implies a huge shift, especially compared to the traditional acceptance of spanking children, for instance. In line with what the CRC promotes (UN, 1989) in its article 19,² it is undeniable that over the last decades a new global awareness on the moral wrongness of legalized violence against children has been developed.

However, following the recent Save the Children’s Report on child violence, there is still a long path to cover before the age bias is surpassed and children stop being a group of citizens against whom the use of some forms of physical violence is, to a greater or smaller extent, admitted:

¹ Most of these countries are western and/or affluent ones (Europe and South America). However, it is eye-catching how countries such as Canada, France, and The United States are not part of this list: Albania; Andorra; Argentina; Austria; Benin; Bolivia; Brazil; Bulgaria; Cabo Verde; Congo, Republic of; Costa Rica; Croatia; Cyprus; Denmark; Estonia; Finland; Germany; Greece; Honduras; Hungary; Iceland; Ireland; Israel; Kenya; Latvia; Liechtenstein; Luxembourg; Malta; Netherlands; New Zealand; Nicaragua; Norway; Peru; Poland; Portugal; Republic of Moldova; Romania; San Marino; South Sudan; Spain; Sweden; TFYR Macedonia; Togo; Tunisia; Turkmenistan; Ukraine; Uruguay; and Venezuela.

² The article 19 defends: “States Parties shall take all appropriate legislative, administrative, social and educational measures to protect the child from all forms of physical or mental violence, injury or abuse, neglect or negligent treatment, maltreatment or exploitation, including sexual abuse, while in the care of parent(s), legal guardian(s) or any other person who has the care of the child. 2. Such protective measures should, as appropriate, include effective procedures for the establishment of social programs to provide necessary support for the child and for those who have the care of the child, as well as for other forms of prevention and for identification, reporting, referral, investigation, treatment and follow-up of instances of child maltreatment described heretofore, and, as appropriate, for judicial involvement.”

There are still 150 states where children can be lawfully hit in the family home, 143 where violent punishment remains lawful in alternative care and in day care settings, 71 where it is not prohibited in all schools and 62 lacking protection for children in penal institutions. In 36 states, children found to have committed an offence may be sentenced to corporal punishment under criminal, religious and/or traditional law; and in 21 states corporal punishment is not prohibited in any setting. Just 10% of the world's children live in states where the law recognizes their right to protection from all violent punishment and to equal protection from assault (Save the Children Sweden, 2015: 3).

Moreover, beyond the severe cases of physical abuse; there is still a fuzzy space when it comes to how to approach some instances of violence against children that may not constitute a crime, but are rather examples of the tolerance toward a little amount of physical violence against children. Some examples would be the sporadic use of a slap on the face³, a smacking on the child's hands, shaking or spanking.

The general acceptance toward these 'minor' cases leads to a paradoxical situation in which severe cases are condemn and the little instances of physical violence are tolerated, as it also happens regarding sexual violence: the same society that is in shock concerning cases of rape supports and enables an atmosphere in which the everyday life cases of verbal harassment are sometimes not even recognised as such.

Back to the case of child physical violence, the different levels are not unconnected issues. A society that tolerates little drops of physical violence as an adequate means to educate or as a sign of care and love will surely have to face some argumentative problems regarding the rejection of severe cases of violence as I will try to argue throughout this article. By this, I do not necessarily mean, as the slippery slope⁴ argument suggests, that allowing someone to adopt those minor instances of physical violence could lead that same person to behave in a highly violent way. Rather, I suggest that some reflection should be done in relation to the background causes that allow us sometimes to commend physical violence, some other times to reinforce it. Simply said, if affluent western societies aim to end with violence against children in whatever of its forms as a matter of justice, public health, and respect toward children as relevant subjects –so that our collective attitudes could be in line with the discourse of human rights–, then it is necessary to address some questions concerning the social assumptions and beliefs about both violence and children's moral standing. The Commissioner of Human Rights of the Council of Europe, T. Hammarberg, perfectly highlights the core of the matter:

³ Regarding this, it is noteworthy how facts and values are deeply and to some extent unconsciously interwoven when some countries categorise the slap on the face as intrinsically humiliating but are permissible regarding a slap on the wrist or the bottom.

⁴ Here it is also important to bear in mind that the problem with slippery slope arguments does not lie in the connection *per se* between X and Y, but in the leap in the argumentation regarding how X may eventually lead to Y. In this sense this argument might be not a case of fallacy, but rather "a question of limits" (López de la Vieja, 2010: 258).

How can we expect children to take human rights seriously and to help build a culture of human rights, while we adults not only persist in slapping, spanking, smacking and beating them, but actually defend doing so as being 'for their own good'? Smacking children is not just a lesson in bad behaviour; it is a potent demonstration of contempt for the human rights of smaller, weaker people (Pinheiro, 2006: 11).

For this reason, and although definitive solutions surpass the scope of this article, throughout the following sections I will delve into three current groups of theoretical and practical challenges on the conceptualization, justification, and penalisation of physical violence toward children that may benefit from more philosophical attention.

CONCEPTUAL CHALLENGES: VIOLENCE, ABUSE, AND DISCIPLINE

One of the challenges on how to protect children from violence lies in the conceptualization of violence itself, as one might associate it only with physical abuse or maltreatment, with moral damage or with any kind of physical and psychological aggression. Conceptual boundaries are fuzzy and it is especially hard to find working definitions shared by a plural society.

In the *World Report on Violence and Health* the WHO defines violence as "the intentional use of physical force or power,⁵ threatened or actual, against oneself, another person, or against a group or community, that either results in or has a high likelihood of resulting in an injury, death, psychological harm, maldevelopment or deprivation" (Krug and WHO, 2002: 5). In this sense, violence is defined as a conduct. Indeed, other authors define violence as a type of human aggression, meaning, "any behaviour directed toward another individual that is carried out with the proximate (immediate) intent to cause harm" (Baron and Richardson, 1994: 7).

On its part, child physical abuse or maltreatment is characterised as any action that tends to cause physical injuries to a child and hurt the child's physical and psychological needs, independently of the fact of whether or not that result is actually achieved (Sanmartín, 2008; Cantón & Cortés, 1997). It is characterised, therefore, by the physical aggressions executed by caregivers (or other adults in charge), which could endanger the physical, social and emotional development of the child, such as burning, poisoning, choking, pinching, shaking, hitting, slapping, throwing, stabbing, suffocate or throwing harmful objects against the child (Starr, 1988).

⁵ In line with the following states in this report, in which violence is referred to as "the use of power", this sentence should be understood as a) the intentional use of physical force and b) the intentional use of power, so that violence is not reduced to physical power. It follows: "The 'use of power' also serves to include neglect or acts of omission, in addition to the more obvious violent acts of commission. This definition covers a broad range of outcomes –including psychological harm, deprivation and maldevelopment. [...] Many forms of violence [...] can result in physical, psychological and social problems that do not necessarily lead to injury, disability or death" (Krug and WHO, 2002: 5).

As a result, according to these categories there can be instances of physical violence that do not constitute a case of physical abuse if they do not cause physical injuries or imply a risk to the child's physical health, but that may actually constitute a case of psychological abuse executed not through verbal means, but through physical means. Moreover, a slap may not cause a physical injury but it is an act of physical violence. This leads to another question on responsibilities, namely, do the main agents of justice for children (the states, institutions, caregivers, and the general civil society) aim to end with violence or only with abuse against children? Needless to say, 'maltreatment' already includes sexual abuse, psychological maltreatment and negligence. Therefore, it is not only used referring the cases of extreme physical violence. In that sense, the small mentioned cases such as a sporadic slap may not reach the threshold to be considered a case of physical abuse but could be the trigger of a case of psychological abuse at the same level as insults and other forms of verbal violence and humiliation. Thus, the problem might not only be whether the terms violence or aggression are more accurate than maltreatment or abuse, but the reduced and oversimplified understanding of any of these terms, especially when they concern children.

One could also discuss whether every aggression is an act of violent *per se* and, as such, an abuse, that is, a 'bad use' of the person, or, on the contrary, whether violence should be only referred to an extremely harmful form of aggression. However, thinking that violence refers only to those actions that generate physical severe and visible injuries is in fact part of the problem concerning the invisibility and social acceptance of some amount of violence against children.

In fact, this explains why the last report by the UN on violence against children aims to surpass a narrow view on the topic and, as a consequence, tries to go beyond the concept of maltreatment. As it is recognized in this report (Pinheiro, 2006), the UN tries to avoid an oversimplification of the matter that would let a certain amount of cases aside, even though the non-extremely-severe instances of violence are also morally relevant, humiliating, cruel and avoidable. In fact, "no violence against children is justifiable, and all violence against children is preventable" (Pinheiro, 2006: 3).

Thus, agents of justice for children should try to reach an agreement on whether all forms of violence constitute a case of physical abuse, whether a violent event has to constitute a case of abuse to be considered and labelled as morally wrong and unfair.

Definitions also vary and meet some fuzziness when dealing with borderline cases, and problems of chronicity, frequency, intensity, and intentionality. From the social perspective, child abuse is defined as any parental behaviour that interferes negatively with children's development and health (Cantón & Cortés, 1997), so that chronicity would not be required. In fact, adding this criterion could become perverse especially when the damage inside the family may belong to different types of abuse, appear in clusters, and have an accumulative nature. Here the question that should be publically faced would be how many slaps and spansks a day a child should intentionally receive and for how long (weeks, months or years) until a case of poor parenting becomes a case of physical abuse. Should the conduct be seldom

but severe or frequent but softer in order to be considered? How much psychological harm and how much use of force should be required to label a suboptimal caregiver as an abuser?

At the same time, in relation now to intentionality, some questions on the double effect arise. Human actions, intentions, previsions and outcomes are not as clear-cut as one could initially think. Interactions in real life occur in messiness of factors. And what is more, as Žižek points out, “the same act can count as violent or non-violent, depending on its context; sometimes, a polite smile can be more violent than a brutal outburst” (Žižek, 2009: 180). As Baron and Richardson (1994) defend, refusing to speak to another person or not answering their questions would entail a form of verbal-passive-direct aggression, and in turn, of violence. Certainly, harm can be performed in a wide variety of forms. It could be physical, verbal, direct, or indirect. It could also be an action, and omission or even something that we let happen, that is, a harm that we consent.

To provide an example, the less severe instances of violence, such a verbal aggressiveness through insults, humour, derision, or sarcasm are socially highly accepted and seldom related to the concept of violence. Something similar happens with sporadic cases of physical violence against children, such a smacking on the child’s hands or spanking once at a way to stop a tantrum. Whether instances of suboptimal parenting with experiences of physical violence involved are associated to ‘violence’, ‘physical abuse’ or to ‘discipline’ will depend on the speaker’s previous assumptions and values.

Furthermore, intentionality is not an unequivocal term. One might argue that when one slaps a child to cut a tantrum there is no intention to harm, but to educate, to change the current conduct of the child or just to relieve the caregiver’s stress and frustration. Nevertheless, an act could be labelled as intentional in the sense that is consciously performed, that is: you have decided to slap the child, so that the slap is neither an accident nor the result of a discoordination because you did not see the child coming when you were moving your arm.

Here it is also crucial to untangle some common associations between punishment and discipline. One can discipline and teach a child without choosing punishment; and one may choose to punish the child without using physical violent punishments. In fact, that is what is done with prisoners. They are punished through deprivation of freedom and luxuries but physical punishment is not –at least theoretically– established as an accepted method.

Punishment has the intrinsically intention to cause pain or discomfort as a means to change the child’s behaviour so that the child associates surpassing the established limits with negative feelings.⁶ Discipline does not necessary use physical

⁶ The logic behind is also obscure, as something that makes the child feel bad (a slap) is used to stop her to express her negative and messy feelings. To put it differently, the reaction to the expression that communicates that the child is feeling bad, nervous, frustrating, or anxious (a tantrum) is another reaction based on making the child feel worse.

pain as a means to teach the child some limits and the skills to accomplish self-regulation, self-control and adequate behaviour. Although the child may have to deal with her own negative emotions and discomfort as a result of the fact that she is still developing those skills, the caregivers' intention is not to create a classical conditioning making her suffer.

This leads to a final background question, i.e. whether pain is always morally wrong or related to violence, and moral damage. One might argue that not any harm or pain is necessarily an instance of aggression, violence, or is morally wrong. Intention is again crucial. A typical example thereof is the pain caused by a doctor as a means for a good end. However, here again violence and pain should not be identified. While the doctor has the intention to cure and uses anaesthesia, in order to soften or avoid the pain involved in his means, the violent caregiver has the intention to bring something good to the child specifically through pain as a key element of that means, so that the child associates surpassing the limits with pain. Here again the nature of the interaction between the patient and the agent, as well as the consent and the intentions play an essential role in ethical terms so that disrespect, cruelty, and humiliation are also a central element when defining violence, which irremediably lead to some ethical assumptions involved.

ETHICAL CHALLENGES: MORAL DAMAGE, CHILDREN'S MORAL STANDING, AND THE BURDEN OF PROOF

When violence is seen as the intentional use of power resulting in a physical or psychological harm (Krug and WHO, 2002: 5), then it seems that for violence to exist firstly someone has to be damageable (susceptible to being harmed) as children are, and secondly, that damage is an intrinsic part of the definition of violence becoming so a thick moral concept (Goldie, 2009), namely, at the same time descriptive and normative.

Given the thick nature of these terms, conceptual and normative issues appear deeply interweaved. Similar to when something is described as cruel or contemptible, when one describes someone's behaviour as violent or abusive, that person is both describing how things are and judging how things should be. That person would be implicitly saying that that behaviour is morally wrong (Thiebaut, 2005).

As a result, it seems that all forms of violence executed to morally relevant beings would intrinsically imply an instance of moral damage, as all forms of cruelty do. But then, if moral damage becomes the criterion to discern moral goodness and wrongness, some open questions should be publicly addressed, especially regarding young children, such a) whether an action that is not perceived and labelled as such by the victim still constitutes a moral damage (Parfitt, 1984), or whether the fact of not even being aware of the intention and harm constitutes a double victimization; b) whether there can be justifiable/deserved instances of moral damage; and c) whether all forms of moral damage should be penalised –as I will address in the next section–. Although an in-depth answer to all of them would surpass the limits of this article, I will focus on the question on justification in what follows.

Not every form of human violence is perceived as unfair or morally unjustified by everyone (Morgado, 2011). One could think about the prisons, the violence used by policemen in a bust to catch a criminal, or even the death penalty in some countries. As previously said, one might argue that not every instance of violence is morally wrong, constitutes a moral damage or becomes a case of physical abuse. One might see some forms of violence in a given circumstance as a way of protecting or defending oneself, or in the case of caregivers, as a way of bringing something good to the child. However –and beyond cases of self-defence– here, as previously implicitly suggested, a problem of means and ends would arise, alongside a problem on how to justify the election of some means against others; since a right end may not justify *per se* questionable means. Following the given example of the doctor, using an sporadic amount of violence against the child in order to teach her something when there is already a wide research on positive parenting would be like a dentist who insists on working without anaesthesia because it is faster for him even though better ways are known and available. In this sense, not only how to justify our elections becomes ethically relevant, but the fact that the child’s body becomes a means to send a particular message of power and fear in an asymmetric relation of power and dependency becomes a question of justice.

In relation to the justification of violence and the question of moral standing, it is also crucial to address the questions about towards whom violence is accepted and where the burden of proof is placed.

In relation to the first question, as Adam Smith argued through the impartial spectator, “there can be no proper motive for hurting our neighbour, there can be no incitement to do evil to another, which mankind will go along with, except just indignation for evil which that other has done to us” (Smith, 1761: II.ii.2.11). The question is whether we consider that the misbehaviour of the child is something that she does intentionally against us, and especially whether we really consider young children “our neighbour”, that is, a subject of rights or an individual with moral standing (Goodpaster, 1993), as this might be one of the key background causes of the tolerance towards non-severe forms of violence against those who might be morally relevant beings without being moral agents. Remarkably, adults stop using violence toward their offspring as a method to educate when the child is as tall and strong as the parents, as if teenagers were less rebel or problematic than a 4 years old child (Finkelhor, 2005; Finkelhor, Ormrod & Turner, 2007).

The recognition of young children as subjects of rights, as relevant beings, is extremely recent. Our cultural heritage can indeed provide illustrative cases in relation to the roots of the problem. Indeed, parental rights over children were defended long before children were even considered as morally relevant beings. Therefore, in order to surpass automatized reactions and assumptions, it is important to pay attention to the arguments commonly used to justify the use of physical violence against young children⁷. Surprisingly, if a man slaps his partner at a restaurant as a way to make her understand that she is speaking to loud, it is highly

⁷ A good study on the myths about the efficacy and the lack of damage in spanking children is (Straus, 2001).

likely that the rest of the witnesses would react, condemn it or at least make some comments. Even the headwaiter may warn him about the restaurant policy or invite him to leave the place. However, when a father slaps his young child as a way to make him stop crying or shouting at a restaurant, witnesses will probably say nothing. Actually, it is more likely for them to complain about the child's cry than about the caregivers' behaviour.

One might question this analogy arguing that there are no other ways of making the child understand the limits when she is not able to reason and speak. One could say that the use of a small amount of violence is due to the lack of verbal skills of young children, so that this would be the only way of showing them what they should not do. But do we really use and justify physical violence in order to be understood by a deaf person or a foreigner who does not speak a word of our language? When interacting between adults, we normally find other methods to make the other person understand our limits, what we want, and what this person cannot do. If someone were using small slaps when approached on the street by a foreigner asking for directions in order to make him understand whether he has to turn right or left, we would surely think that this person is completely out of his mind. Likewise, we do not use that argument for pets. Coming back to the example, if someone hits his dog/cat in the back of its head at a restaurant to make the animal understand an instruction, witnesses will also probably react. In other words, the premise defending that physical violence is the only way of communication or setting limits when the other one lacks an adequate level of language or reason seems to be false. As a result, civil society and concretely agents of justice for children should face the question on why we are more prompted to judge these practices as humiliating when the victim is an adult or a pet than a child, and why this age bias is still accepted.

One might also say that violence is important to protect children from threats, such as jumping through the window or touching the fireplace. In fact, caregivers are more prompted to use physical violence when the child commits a dangerous transgression (Catron & Masters, 1993). However, this speaks more about the stress that those situations cause to the parents than about the child's ability to understand limits. Surprisingly, caregivers are more patient when it comes to teach social limits that will not endanger the child's life than in teaching limits related to dangers. Besides, the fact that these cases of minor physical violence are commonly used in the 'heat' of a tantrum may indicate that they speak more about how skilled the caregiver is to regulate his own states than about the child's abilities to learn limits. To give an example, the child herself will commonly be the first to ask you to wash her hands after playing with the ground if she wants to have a snack and sees her hands completely dirty, or if she finds a hair in her meal, so that it seems they are able to detect to a degree some things as dangerous to their own health when previously the caregiver has patiently taught her about it.

As a result, in relation to the second question, one last issue is to decide and justify where the burden of proof should be placed (Clark, 2004; Afifi et al., 2012). Thus, the disagreements are partly due to different approaches on *who* should prove *what*. On the one hand, a position would be the one defending that, unless it is

proved that this causes harm, we are allowed to sporadically use minor amount of physical violence against our own children. That is, slapping my child is good and allowed until you prove it to be harmful⁸ (in the short and long term, in a severe sense beyond discomfort) for the child. In a nutshell, the argument would be ‘unless you show me that slapping sporadically my child might be harmful for her to a threshold that I consider sufficient, I will go on doing it’ and, as a result, the person would not have the obligation to question her behaviour.

On the other hand, a second approach to the burden of proof would defend that violence, sporadically slapping, shaking your child, as it could be applied to cruelty and verbal violence, is in principle morally wrong, harmful and should be avoided unless a) they are proved to be –intrinsicly⁹– good (and positive) for the child herself and at that moment, or b) they are proved not to harm the child. This leads western plural societies to the unavoidable examination of shared desirable thresholds, since there is no *continuum* from not harming to being good and positive. That is, proving that something does not harm the child does not immediately translate into being good for the child. In this line, as Clark suggests, corporal punishment “attacks on a person’s self, the child cannot defend oneself from it, and cannot retain one’s dignity in the face of it” (Clark, 2004: 369) so that it seems hard to deny that, even if these practices may not be a tragic source of trauma¹⁰, are intrinsically humiliating from the point of view of the person who receives it. Likewise, concluding that, based on some potential developmental benefits, these practises may be ethically good (Straus & Paschall, 2009) may lead not only to a naturalist fallacy, but to a perverse answer, as if someone were defending that suffering a posttraumatic stress disorder is actually beneficial and ethically commendable because it increases the person’s ability to rapidly react and to be always alert.

To conclude this section, I would like to highlight that allowing instances of physical violence against children would put us as a society in a difficult situation as we should answer the question on how to justify, if it is possible in a culture of human rights, on the one hand, a slippery distinction between deserved and undeserved violence, and, on the other hand, a dangerous link between love, care, and the use of violence not only toward vulnerable beings, but beloved ones.

POLITICAL CHALLENGES: FROM PERMISSIBILITY TO CRIMINALISATION

From a legal point of view, minor and seldom instances of physical violence against children are hard to place and deal with, probably also due to the previously

⁸ This, in turn, will lead back to the question of pain and harm and the tolerated thresholds treated in section III.

⁹ Not as a means to something good. Otherwise, one would be shifting the focus from the means to the ends.

¹⁰ Although a deep reflection on this would surpass the limits of the current article, it is at least necessarily to highlight for future research how subtle forms of maltreatment and micro-traumas during childhood have been neglected and underestimated by moral and political philosophy.

mentioned challenges. Two main questions arise here for agents of justice: what kind of behaviours should be penalised and how to protect at the same time public health and civil liberties, parental rights and children's rights (Gostin & Powers, 2006).

Physical punishment might surely be morally unjustifiable as it is a practice that violates basic human rights (Lenta, 2012). However, as physical violence is a concept wider than physical punishment, some problems emerge given the gradual and messy nature of some practices in real contexts.

As already said, the wide group of behaviours that fall into a fuzzy category might not constitute *per se* an instance of child physical abuse and might not lead to extreme negative outcomes for the child's physical health. However, those conducts can be described as not especially positive for children, dysfunctional, unnecessary, humiliating, and avoidable. The mentioned examples may indeed become parental behaviours that interfere or do not support a positive develop of the child in terms of interpersonal relations and self-esteem, affecting so psychological health or at least well-being. They can also be described as examples of suboptimal parenting.

Nevertheless, categories in the legal field are not based on granting a positive state of wellbeing to the child, but on the avoidance of the worst scenarios. Differently said, the legal system responds to a different logic, i.e. the protection of the child from a minimum threshold of threat and danger. As a result, agents of justice for children will have to face the political and public challenge regarding whether or not any form of violence against children should be penalised and criminalised.

The penalisation and the prohibition of those forms of physical violence would imply its official recognition as an inappropriate manner of interaction, as it has already happened with other groups of vulnerable or discriminated citizens, where a slap on the face is not even considered as an option or an admissible means today. One could also argue that, as it happened regarding social and civil rights during the 60's in the US, sometimes the legal recognition of a social injustice goes ahead of the social perception of the problem and may help accelerate social changes. In that sense, the legal penalisation of any form of violence and corporal punishment against children, including the sporadic instances, could help implement their already recognized rights concerning personal integrity (Lenta, 2012).

Likewise, the legal recognition of any form of physical violence against children as inappropriate and the prohibition of physical punishment would, firstly, support the witnesses to react, so that they could assume a more active role in stopping a potential increment of violence and, secondly, help civil society to question their own attitudes toward children and everyday life mild forms of violence, both physical and psychological. In doing so, social attitudes would be more in line with the UN's aim of ending violence against children. In his sense, from the point of view of the child's social network, if relatives, neighbours or witnesses feel that they are not officially supported, they will have a harder time to intervene or even to make an uncomfortable comment to the parents on how they are exercising their parenthood unless the case becomes really severe, as this would still be seen as a private question.

In short, the legal penalisation could be a positive way of increasing the awareness of lack of alternative positive parental skills that could contribute to the positive development and wellbeing of the child in a respectful atmosphere. It could also be a way of sending a clear message on how physical violence toward the beloved ones should neither be justified nor related to care.

Nevertheless, the difficulty of penalising a set of conducts that are socially seen as not so severe and that may not lead to physical injuries is based not only of the fact that it may be an overreach of the role of the legal system, but also on some concerns about the consequences, such as an overprotective and paternalistic state, an exaggeration of correctness, a waterfall of denunciations, the criminalisation of well-intended caregivers with suboptimal parental skills, the double victimisation of parents who are already under some burden such as poverty and social exclusion, and, eventually, the potential institutionalisation of children, which may cause more harm. In this line, it is also argued that such legislation could overshadow those cases that are much more severe.

Finally, beyond the pro/against discussion that actually replicates the recent attitudes regarding the criminalisation of emotional abuse (Cabezas, 2016), I would like to point out that investing in the penalisation of these small instances of physical violence might become a perverse means in order not to invest more resources in education and prevention. It might also be the case that a state, when facing this disjunctive, would prefer to invest in the criminalisation (with its corresponding fines) as a more cost-effective way of dealing with the problem than in education and prevention. These, as long-term measures that attack the background causes, are commonly perceived as less cost-effective in terms of instant economic reward and results. In this sense, criminalising the small amount of violence can be seen not as a way to protect the best interest of the child, but as a way of punishing the caregiver who has not had the chance to receive a better training in parental skills and child's development.

CONCLUSION

Throughout this article, I have tried to present and analyse from a philosophical point of view the implicit issues involved in the social debate on the use of physical violence against children in those cases that do not reach a threshold to be widely considered as a case of child physical abuse. I have addressed the key questions concerning contradictions in the public discourse, assumptions and beliefs underneath some myths, as well as I have delved into the main theoretical and practical challenges in terms of justice for children. In doing so, I aim to contribute to move the debate forward and hopefully open new paths of reflection on both the moral and social status of children and the social tolerance toward violence.

By way of conclusion, I would like to defend the need of a preventive approach regarding children's rights and family intervention. The main debate, as it has been shown, swings between permissibility and criminalization. However, a wide range of preventive measures has not been systematically implemented yet. Moreover, this could be a way of improving the cooperation between the two main agents of justice for children, i.e. the estate and the caregivers.

To conclude the argument, caregivers tend to use physical violence when they are hyperreactive to the child's behaviour, when they face difficulties in managing stress and controlling their impulses, when they have a low self-esteem and some difficulties in empathizing with the others, that is, when they face difficulties in understanding the sometimes confusing signs that the child sends at every step of her development, falling into misinterpretations and negative attributions regarding the child's behaviour and intentions (Casanova et al., 1992; Ochotorena & Arruabarrena, 2007). Likewise, the more afraid caregivers are about the dangerous outcomes of the child's behaviour, the more prompted they will be to use corporal punishment (Catron & Masters, 1993). In turn, all of these factors refer to nothing but to a low development of abilities belonging to the scope of emotional intelligence: the recognition of your own emotional states, the ability to recognise someone else's ones, and the skill to regulate your own feelings, behaviour, and thoughts (Ciarrochi, Forgas & Mayer, 2001).

As a result, beyond proposals of licensing parents (McFall 2010) as a way for the state to regulate the caregivers' responsibility toward their children, I would like to conclude by suggesting that providing free, simple and accessible parental education and training on the child's needs through schools, healthcare centres, and community associations may improve the situation before a given problem of suboptimal parenthood increases and crystallises (Browne & Herbert, 1995). Otherwise, how could caregivers do better if they lack the necessary skills and education? In this sense, I would like to defend the need of more in-depth reflection on preventive approaches so that the already tacitly accepted reactive or palliative perspective could be surpassed.

Improving the lack of awareness of the benefits of a well-coordinated system of long-lasting preventive measures could help develop the parental skills of a given society beyond penalised cases improving so the wellbeing of children and future generations. This may be more cost-effective in the long-term minimising potential intergenerational transmission of dysfunctional or suboptimal forms of interaction. As a result, the change would come from the core of every person, instead of being imposed from a coercive external force, which possesses a very limited motivational force in time (Williams, 1981). Thus, once the social thresholds concerning interpersonal respect would have been improved by cultivating every agent's emotional and social skills, a penalisation of suboptimal instances of parenthood would not be necessary while mild instances of violence would not be widely tolerated.

BIBLIOGRAPHY

- ARCHARD, David, and Colin M. MACLEOD (eds.) (2002). *The Moral and Political Status of Children*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- AFIFI, T. O., MOTA, N. P., DASIEWICZ, P., MACMILLAN, H. L. and SAREEN, J. (2012). "Physical Punishment and Mental Disorders: Results From a Nationally Representative US Sample", *PEDIATRICS* 130 (2), pp. 184–92.

- BAGATTINI, Alexander, and Colin MACLEOD, (eds.) (2014). *The Nature of Children's Well-Being: Theory and Practice*. New York, NY: Springer.
- BARON, Robert A. and RICHARDSON, Deborah S. (1994) *Human Aggression. Perspectives in Social Psychology*. New York: Plenum Press.
- BRIERE, John, and Diana Elliott (2003). "Prevalence and Psychological Sequelae of Self-Reported Childhood Physical and Sexual Abuse in a General Population Sample of Men and Women", *Child Abuse & Neglect* 27 (10), pp. 1205–22.
- BROWNE, Kevin. D. and Martin HERBERT (1997). *Preventing Family Violence*. New York: Wiley.
- BUTCHART, Alexander, and Christopher MIKTON (2014). *Global Status Report on Violence Prevention*. Geneva, World Health Organization.
- CABEZAS, Mar. (2016), "Child Psychological Abuse, Public Health and Social Justice: The Cinderella Law Debate", in DRERUP, Johannes GRAF, Gunter, SCHICKHARDT, Christoph and SCHWEIGER, Gottfried (eds.). *Justice, Education and the Politics of Childhood*. Switzerland: Springer, pp. 137–53.
- CANTÓN, José and CORTÉS, M. Rosario (1997). *Malos tratos y abuso sexual infantil: causas, consecuencias e intervención*. Madrid: Siglo XXI.
- CASANOVA, G. M. et al. (1992). "Physiological responses to non-child-related stressors in mothers at risk for child abuse", *Child abuse and neglect* 16, pp. 31–44.
- CATRON, T. F. and MASTERS, J. C. (1993). "Mother's and children's conceptualization of corporal punishment", *Child development* 64, pp.1815–1828.
- CIARROCHI, Joseph, FORGAS, Joseph. P. and MAYER, John D. (eds.) (2001). *Emotional Intelligence in Everyday Life*. New York: Psychology Press.
- CLARK, John (2004). "Against the Corporal Punishment of Children", *Cambridge Journal of Education* 34 (3), pp. 363–71.
- ENGLISH, Laura (1998). "The Extent and Consequences of Child Maltreatment", *The Future of Children. Protecting Children from Abuse and Neglect* 8 (1), pp. 39–53.
- FINKELHOR, David (2005). "The Victimization of Children and Youth: A Comprehensive, National Survey", *Child Maltreatment* 10 (1), pp. 5–25.
- HOTALING, Gerald, LEWIS, A. I. and SMITH, Christine (1990). "Sexual Abuse in a National Survey of Adult Men and Women: Prevalence, Characteristics, and Risk Factors", *Child Abuse & Neglect* 14 (1), pp. 19–28.
- ORMROD, Richard K., and TURNER, Heather A. (2007). "Re-Victimization Patterns in a National Longitudinal Sample of Children and Youth", *Child Abuse & Neglect* 31 (5), pp. 479–502.
- GOODPASTER, Kenneth E. (1993). "Moral Consideration and the Environment: Perception, Analysis, and Synthesis", *Topoi* 12 (1), pp. 5–20.

- GOLDIE, Peter, (2009). "Thick Concepts and Emotion" in Daniel Callcut (ed.), *Reading Bernard Williams*. London/New York: Routledge, pp. 94–109.
- GOSTIN, Lawrence O. and POWERS, Madison (2006). "What Does Social Justice Require For The Public's Health? Public Health Ethics and Policy Imperatives", *Health Affairs* 25 (July), pp. 1053–60.
- KNUTSON, John F. (1995). "Psychological Characteristics of Maltreated Children: Putative Risk Factors and Consequences", *Annual Review of Psychology* 46 (1), pp. 401–31.
- KRUG, Etienne. G. and WHO (eds) (2002). *World Report on Violence and Health*. Geneva: WHO.
- LENTA, Patrick (2012). "Corporal punishment of children", *Social theory and practice* 38 (4), pp. 689-716.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. Teresa (2010). *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*. Madrid, Plaza y Valdés.
- MCFALL, Michael T. (2010). *Licensing Parents: Family, State, and Child Maltreatment*, Lanham: Lexington Books.
- MORGADO, Ignasi (2011). "Psicobiología de la maldad: Rudolf Höss, comandante de Auschwitz", *Claves de la razón práctica* 216, pp. 78-82.
- MULLIN, Amy (2014). "Children, Vulnerability, and Emotional Harm" in Mackenzie, Catriona, Rogers, Wendy and Dodds, Susan (eds.). *Vulnerability*. New York: Oxford University Press, pp. 266–87.
- OCHOTORENA, Joaquín and ARRUBARRENA, María (2007). *Manual de protección infantil*, Barcelona: Masson.
- ODHAYANI, Abdulaziz Al, WATSON, William J. and WATSON, Lindsay (2013). "Behavioural Consequences of Child Abuse", *Canadian Family Physician* 59 (8), pp. 831–36.
- PARFITT, Derek (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
- PINHEIRO, Paulo. S. (2006). *World Report on Violence against Children*. Geneva: United Nations Publ.
- SANMARTÍN, José (2008). *Violencia contra niños*. Barcelona: Ariel.
- SAVE THE CHILDREN SWEDEN (2015). *Global Initiative to End All Corporal Punishment of Children. Ending Legalised Violence against Children*, [Retrieved from www.endcorporalpunishment.org]
- SMITH, Adam (1761). *The Theory of Moral Sentiments*. Lausanne: A. Millar.
- STARR, Raymond H. (1988). "Physical Abuse of Children", in VAN HASSELT, Vincent, MORRISON, Randall, BELLACK, Allan and HERSEN, Michael (eds.). *Handbook of Family Violence*. Boston: Springer, pp. 119–55.
- STRAUS, M. A. (2001). "10 myths that perpetuate corporal punishment", in Straus, M. A. & Donnelly, D. A. (eds.). *Beating the devil out of them: Corporal punishment*

- in American families and its effects on children*. New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 149–164.
- STRAUS, M. A. and PASCHALL, M. J. (2009). "Corporal punishment by mothers and development of children's cognitive ability: a longitudinal study of two national representative age cohorts", *Journal of aggression, maltreatment & trauma* 18(5), pp. 459-83.
- THIEBAUT, Carlos (2005). "Mal, daño y justicia", *Azafea: Revista de Filosofía* 7, pp. 15–46.
- UN, *Convention on the Rights of the Child*, 1989. [Retrieved from <http://www2.ohchr.org/english/law/crc.htm>]
- WILLIAMS, Bernard (1981). *Moral luck. Philosophical papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ŽIŽEK, Slavoj (2009). *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.

WIKILEAKS UNDER FIRE: IS IT ELECTRONIC CIVIL DISOBEDIENCE?*

Miquel Comas Oliver

Universitat de les Illes Balears
miquelcomasoliver@gmail.com

Abstract:

This paper evaluates the usefulness of the civil disobedience theory to legitimize the e-leaking of secrets, i.e. ethical and electronic disclosure of confidential information. First, the main definitions of offline civil disobedience are reviewed. Liberalism established the dominant set of validity conditions: symbolic, peaceful, responsible, public, constitutionally loyal, etc. I criticize this standpoint thanks to the discursive approach, but also highlighting its prejudices. Second, I analyse whether WikiLeaks meets those classical requirements. Encrypted anonymity, partial decriminalization and limited irresponsibility become acceptable. Regarding publicity, the disobedient visualization of a political conflict can be satisfied without revealing the identity of its participants.

Keywords:

WikiLeaks, Electronic Civil Disobedience, Deliberative Democracy, Whistleblowing, Anonymity.

Resum:

Aquest article avalua la utilitat de la teoria de la desobediència civil per a legitimar l'*efiltració* de secrets, això és, la revelació ètica i electrònica d'informació confidencial. En primer lloc, es revisen les principals definicions de desobediència civil *offline*. El liberalisme va establir el conjunt dominant de condicions de validesa: simbòlica, pacífica, responsable, pública, lleial constitucionalment, etc. Critico aquesta posició gràcies a la perspectiva discursiva, però també destacant els prejudicis d'aquesta última. En segon lloc, analitzo si WikiLeaks satisfà aquells requisits clàssics. Anonimat encriptat, descriminalització parcial i irresponsabilitat limitada esdevenen acceptables. Pel que a la publicitat, es pot assolir la visualització desobedient d'un conflicte polític sense revelar la identitat dels seus participants.

* This paper is an abridged, updated version of a presentation held in the 13th Political Philosophy Conference *Displacements of Power and Criticism* (University of Barcelona, 2016). I am very grateful to Justo Serrano for his contributions to its revision.

Paraules clau:

WikiLeaks, desobediència civil electrònica, democràcia deliberativa, *Whistleblowing*, anonimat.

Recibido: 10/02/2017

Aceptado: 17/03/2017

INTRODUCTION

This article's main objective is to answer the following question: Is it appropriate to use the concept of civil disobedience to analyse the ethical leak of secrets, primarily starring by WikiLeaks, the portal founded by Julian Assange?

To start with, I propose the neologism *e-leaking* to describe any act of classified data leaking to occur today,¹ whether it is done by anonymous actors on the network as traditional mass media or investigative journalists, regardless of the use of cryptography and anonymity.²

This very condition of anonymity is one of the most crucial issues to take into account, since most of the research on civil disobedience on the Internet has not paid attention enough to it.³ In fact, it is taken for granted that the anonymity could not be

¹ Obviously, the adequacy of *e-leaking* to the discourse of civil disobedience could be used to justify (or condemn) many more actors and social digital movements than WikiLeaks. Moreover, the adaptation of civil disobedience to the Internet would allow analysing actions other than revealing secrets, which thus appears just as one possible subtype of *e-disobedience* or electronic civil disobedience. For example, the DDoS attacks —distributed denial-of-service attacks— practiced, among many others, by *Anonymous* (cf. Padilla, 2012: 47-81). Or the free distribution of software or copyrighted content through file sharing tools peer-to-peer (P2P).

² The reason for this all-encompassing scope, including any form of whistleblowing, lies in the fact that it is inevitable the use of Information and Communication Technologies in that practice. Nowadays, any theft or disclosure of data must be *electronical*, and not by materially carrying what in the physical world would amount to several tons of paper documents —which is how the disclosure of The Pentagon Papers was accomplished, just to mention one of the most famous episodes. Hence one of the two possible meanings of the letter “e”, in addition to “ethical”, in the prefix of the term *e-leaking*.

³ For instance, Wray (1998) claims that while political hacktivism is allegedly practised in secret and anonymously, principally because of its illegal nature and the consequent risks involved, electronic civil disobedience should be performed openly and its agents should not hide their names or identities. Scheuerman (2014) does dare to question the condition of responsibility but not anonymity. In fact, he seems to intensify the requirement of publicity in order to accept Snowden's acts as fair, in contrast with NSA secrecy.

at all a feature of the incipient electronic civil disobedience. The reason is crystal clear: political traditions do require the condition of publicity to disobeyers.⁴ And this assumption makes it very difficult to include whistleblowing as civil disobedience, as far as the informants are normally unknown. Consequently, first the classical definitions of civil disobedience must be reviewed to explore if it is possible and consistent to accept the anonymity, among other items, in its extrapolation to cyberspace.

The normative background of this paper is the philosophical tradition of Critical Theory, undertaken by the famous Frankfurt School and most prominently by J. Habermas.⁵ The main reason to refer to the deliberative approach is that it allows justifying ethical leaking more acceptably, something that WikiLeaks and Julian Assange have not done enough. The latter's arguments are based in an unspoken "fundamental norm" —it is legitimate to violate the applicable secret law if you reveal a crime or an immoral act—, appealing to many different reasons and theories, not necessarily consistent. For example: liberalism, human rights,⁶ *sui generis* constitutionalism, utilitarianism, and even anarcho-capitalism.⁷ Therefore, I find it crucial to validate the *e-leaking* based on a just and participatory conception of democracy, which is achieved by connecting such an action with the discourse of civil disobedience and Critical Theory.

OFFLINE CIVIL DISOBEDIENCE

In truth, the most interesting perspective to address the problem is the following: *it is obedience which must be theoretically and politically justified, not disobedience*. As well presupposed Hobbes (2012), the obedience of the people to law is not a natural or valuable phenomenon *per se*, and therefore it should be normatively justified.

This incipient contractualism in Hobbes radicalized an inalienable freedom of the individual that, afterwards, approached political liberalism to the understanding and even the defense of civil disobedience. In fact, the definition of civil disobedience that

⁴ It is generally understood that the disobedient subject informs of his intentions well in advance, warning the whole society —police included— of space and time in which he would hold its symbolic and illegal act. The public nature of the action gives greater credibility, value and justice to disobedience. And tacitly, the identity of the authors is included in that publicity.

⁵ Habermas (1988) defines Critical Theory as an overcoming of the monological and subjectivist modernity. Cf. Fraser & Honneth (2003) to understand the key normative concept of "surplus validity", which explains the dialectic between the given and the desired. This dialectic is immanent because it is developed within the social relationships.

⁶ "We derive [our] principles from the Universal Declaration of Human Rights. In particular, Article 19 inspires the work of our journalists and other volunteers. It states that everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers. We agree, and we seek to uphold this and the other Articles of the Declaration" (WikiLeaks, 1.1).

⁷ Cf. Comas (2011a; 2011b; 2012a & 2012b) for my analysis on these various bases of *e-leaking*, not always harmonious.

both academically and socially prevails today is defined by liberalism: a *public, responsible, peaceful, conscious and highly political act* —because the reason for its illegality is to promote the modification of the violated law.⁸ Liberal scholars understand and support the decision to flout a standard that can violate their personal convictions or their most private sphere of autonomy. Moreover, they even consider the tolerance of disobedience as an indicator of the democratic quality of a genuine liberal society. Of course, they do not advocate its legalization or decriminalization. In addition, they severely restrict its practice, by imposing specific requirements, such as having previously exhausted all legal avenues, or the prior and general loyalty to the constitutional order.

For his part, Jürgen Habermas (1985a: 99) understands disobedience as “acts of protest [that] —even if they represent calculated infringements of rules— can have only a symbolic character and may be executed solely with the intention of appealing to the capacity for reason and sense of justice of the majority”. Although it is possible to be performed through physically blunt actions, Habermas points out that its role and objective is to appeal to the sense of Right, Law and Justice that the citizenship majority has. That is, it is a “call to an examination of conscience” or an action that interpellates the public opinion, a key concept in the Habermasian democratic theory, deliberationism. Hence he affirms: “Only the threat of forfeiture of its legitimacy can bring the government around”.⁹

In short, Habermas holds that current laws can only be presumed fair if, in their promulgation by majoritarian elections, this majority respected pre-legislative normative standards of legitimacy. And these criteria are only obtained by judicious, voluntary and intersubjective recognition of citizenship.¹⁰ If the State is only based on the current law, there is not absolutely any requirable obedience. Only if justice and democracy exist, compliance with the laws can be expected; but conditional, never absolute, since compliance is subject to a moral justice greater than law. Thus, the validity of the very fundamental norm and the due obedience are based on pre-legal

⁸ Rawls (1999). Dworkin (1978) conceives civil disobedience as the self-correcting mechanism that democracy offers to its citizenship to convince and motivate, as long as civil disobeyers act in favour of the public interest.

⁹ Thus, civil disobedience would include “acts that, although the form of which is illegal, they are carried out *with appeal to the legitimating foundations* of our democratic constitutional order [...] *to awaken the willingness for renewed consultation* and decision on laws or policies, and to give impetus to *a revision of a majority opinion*” (Habermas, 1985a: 99-100, italics mine).

¹⁰ “The constitution must be capable of justification on the basis of principles the validity of which may not be dependent upon whether or not the positive law conforms with them. *The modern constitutional state can therefore only expect of its citizens obedience to the laws if and in so far as it rests on principles worthy of recognition*, in light of which that which is legal can be justified as legitimate —and, if necessary, can be rejected as illegitimate. [...] A democratic constitutional state can demand of its citizens *not an unconditional, but rather only a qualified obedience to the law*, because it does not ground its legitimacy in sheer legality” (Habermas, 1985a: 102, italics mine).

social relations of recognition, which are the nuclear field of the sovereign subject or the constituent power of the constitution.¹¹

So, Habermas proposes the institutionalization of some suspicion and surveillance for the law, just in case it conceals injustice, in order to “recognize the legal offenses against legitimacy and, if need be, to act illegally out of moral insight” (Habermas, 1985a: 103). Thus, civil disobedience is the only instrument available against “institutionalized crime”.

Despite the above, at least two interconnected problems are observed both in Habermas’ conception of civil disobedience as in the liberal one. First, it tacitly involves only two actors: the disobedient and the national State. This Westphalian myopia or methodological nationalism incapacitates to properly understand the actions of NGOs or cyberactivists in the transnational level.¹² Second, it connects civil disobedience with the necessary existence of a solid and mature democratic structure. I agree with various authors (Iglesias, 2002, etc.) on the criticism to these two assumptions.¹³ The previous acceptance of the general validity of the rest of the national legislation is an excessive and outdated request. The current international framework —defined by, inter alia, the prevailing neoliberal globalization,

¹¹ Habermas (1985a: 102) refers to the Kantian tradition of rational law and “the insight that only those norms are justified which give expression to a generalizable interest and thus could count on the considered agreement of all concerned. This agreement is linked to a procedure of reasoned will formation”. The difference with liberalism lies in the fact that *the discrepancy between law and legitimacy does not reproduce a conflict between a public morality and a private morality “of privileged access”, but between a public positive legislation and a normative principles also public*. Habermas is totally aware of the problem of the justification of the alleged legitimacy that must assess the law; therefore he avoids any definition based on an inherited or objectivist conception of truth; he always refers to a critical and discursive methodology.

¹² WikiLeaks (1.3 & 3.2): “We believe that it is not only the people of one country that keep their own government honest, but also the people of other countries who are watching that government through the media. [...] Which official will chance a secret, corrupt transaction when the public is likely to find out? What repressive plan will be carried out when it is revealed to the citizenry, not just of its own country, but the world?”.

¹³ A third problem could be Habermas’ refusal to the legalization of civil disobedience. He merely defends its prosecution as “unusual” or “uncommon” crime, and the eventual absence of penalty in specific cases, to overcome the “authoritarian legalism”, but not its total decriminalization. Habermas (1985a: 106) believes that if civil disobedience is legalized, it would lose its character of personal action with “intrinsically” associated risks, something that would question its moral base and even undervalue its convening power. In my view, his argument is invalid, contingent and inconsistent with his very deliberationism. Legalization —which should be extremely rigorous in any legal casuistry, of course— would be useful to give much more legal certainty to both citizens and democratic institutions, by distinguishing more clearly between crimes made up with rhetoric, by a side, from true civil disobedience, on the other. In that sense, we could propose a *new indicator of democratic quality of a political community, state or not: the positive legal recognition of the right to civil disobedience*. I insist: with its indispensable scrupulous legal formulation, that would not exempt from an exemplary sanction for the abuse of that right or its fraudulent use.

informational capitalism, etc.— could not be deemed as a global rule of law. Therefore, if we are to understand the current great diversity of actors as examples of civil disobedience, we should change its definition. Otherwise we can only describe them as resistance or self-defense. In this case, social movements will face much bigger risks of delegitimization, criminalization and effective destruction.

ONLINE CIVIL DISOBEDIENCE: THE CASE OF WIKILEAKS

At this stage of my argument, I should analyse the general circumstances that predetermine *any kind* of social action in Cyberspace, because our assessment on the possibility and adequacy of electronic civil disobedience depends on them. For reasons of space, however but I am only in a position to merely outline the following two hypotheses, based upon different authors:¹⁴

a) There are no guarantees or democratic rights recognized in cyberspace yet.

b) Nevertheless or precisely because of this, the Internet is a new effective and legitimate political scope for social or citizen actions and movements, as “a new public-private sphere” that connects the denunciation of the digital precariousness with the claim on cyber rights and the Net Neutrality.¹⁵

Because of this absence of an adequate legislation, Internet battles have extremely high costs and risks, both economically and judicial. Even biological, because sometimes they endanger life itself.¹⁶ As an inevitable conclusion of the above, I will

¹⁴ See Padilla (2012); Stallman (2010); Zafra (2010); de Ugarte (2004 & 2011); Castells (2000-2001); etc.

¹⁵ In addition, there is an obvious *economic dimension* in this struggle: “Because copyright is partly an economic right, the struggle for freedom of access to the new wealth is both an economic struggle —against the artificial scarcity— and political —for the recognition of freedoms in the Cyberspace. Since in cyberspace there is still no recognized right, the fight against censorship is protected in the old protectionism and shelters itself in the right to freedom of information and press” (Padilla, 2012: 61-62, my italics). “The digital revolution, this new cultural event arising from the technological convergence of electronics, software and telecommunications infrastructures, all of it infiltrated by the hacker counterculture, is putting into the world a new set of resources: the intangible goods. Applying the logics of industrial society, the emergence of new goods in itself, already triggers a struggle for its control and its exploitation, as if a new oil well is found or a new virus is discovered. [...] The struggle for the benefit of a new abundance (economy) and the fight against censorship (politics) go hand in hand. Just as *Anonymous* well points out, copyright and censorship are the same. The changes in the architecture of reality are coming together again what the old world wanted to separate: the economy (copyright and shortages) and politics (opacity and censorship)” (Padilla, 2012: 57 and 60-61). *All the translations to English from texts or websites originally in Spanish or Catalan —quoted in this paper— are mine.*

¹⁶ Suffice it to mention the situation of Chelsea Manning, the US soldier who confessed to having revealed military secrets to WikiLeaks, after being months in a military prison and having undergone a treatment that has been described as demeaning or quasi torture by the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment of the United Nations (Méndez, 2012).

consider it legitimate to develop disobedient political actions that do not meet the same normative requirements that offline political and democracy theories have demanded so far—the publicity among them—, giving rise to a *totally acceptable and even necessary anonymous cyberactivism*.

In light of this general approach, I bring back the original aporia: does WikiLeaks meet the criteria to qualify its action as civil disobedience?¹⁷

First, disclosing secret documents is an inherently *symbolic action*. The main objective pursued by Chelsea Manning (2013) was literally to denounce the atrocities that her country was committing in Iraq and Afghanistan, in order to sway public awareness of her fellow citizens, promote a profound social and political change and avoid any more innocent victim. WikiLeaks (1.1; 1.2; 3.2 & 3.3) proclaims exactly the same, vindicating precisely the revelation of secrets as a “principled” or morally motivated action with political purposes. Assange (2006; 2010a & 2010b) takes a similar stance on it.

Regarding the criterion of the *peaceful* or *nonviolent* character, although it is obvious that our conclusions would depend largely on the definition of violence we use, I consider it met. Moreover, it is really important to reject the US intention, among other states and multinational companies, to identify the *e-leaking* as cyberterrorism (Manion & Goodrum, 2000), by means of an unacceptable analogy between the attack on The World Trade Center in New York and a violation of national cybersecurity, which would constitute a digital 9/11 (Comas, 2014).

What about the criteria of publicity, responsibility and constitutional loyalty? Well, as I have already formulated my argument to demand the relativization or abandonment of these three criteria is the absence of genuine fundamental rights in cyberspace, in addition to all the democratic deficits of the world order. Because of this *double defencelessness*, the risk of disproportionate penalties, abuse and arbitrariness on the Net is exponentially increased. At least, this global injustice

¹⁷ Nevertheless, before answering this question, we should be sure that WikiLeaks has actually committed an illegality, as a preliminary step to consider whether, in that case, it is possible to apply the concept of civil disobedience. Concerning this aspect, at least two ideas must be taken into account. First, that the applicable legislation to a web service is the one in force in the territory in which the page server is physically located. Therefore, to the extent that it is possible to spread infinitely WikiLeaks servers in multiple mirrors around the world, there is a real option to develop any virtual action in a territory in which this very activity is completely legal. Second, perhaps WikiLeaks is not the subject who starred in the criminal action typified as revealing secrets. In fact, WikiLeaks (1.2; 1.3 & 3.2) and Julian Assange frequently argue that their work is eminently journalistic, acting rather as a means of communication or editing news, rather than as a whistle-blower. If so, its activity could remain completely covered by the constitutional rights of freedom of information and press. In that case, who would be the telltale and, therefore, the suspect or guilty of any crime? Well, it would be the vast majority of anonymous informants who managed to transmit classified data to WikiLeaks, violating data protection laws, state secrets, etc. Thus, WikiLeaks appears under a new light, as a paradoxically opaque society that depends on the absolute ignorance of the identity of their sources, technologically guaranteed. But, despite all this, let's suppose that WikiLeaks itself is the actor who commits the illegal act of *e-leaking*.

exempts from the responsibility and the loyalty requirements, making *e-leaking* legit and even very necessary as a compensatory device. Besides, I can more reasonably justify the breach of the first two conditions: responsibility and publicity.

For Arendt (1972a), it is utterly absurd to demand from a disobedient person the same absolute sanctions' compliance imposed to a delinquent, precisely because disobedience should not be treated as any ordinary crime. Arendt already distinguishes disobeyers from offenders because the former act publicly and without profit. Based on her ideas,¹⁸ I think it is possible to maintain that same distinction without having the obligation or the responsibility to accept any punishment. It is so because, in reality, this observance is only one of the several ways to practically meet a wider normative criterion, already suggested: *to be an altruistic action, not selfish or strategic*.¹⁹ Obviously, voluntarily accepting a sanction is a specific and intuitive case of a non-selfish action, since the subject obeys something that supposedly is against his interest but in favour of the common good. On the contrary, the offender violates the law exclusively to benefit from this individual breach. However, it is a mistake to reduce all forms of altruistic action to those that necessarily undergo punishment or sanction.²⁰

Analogously, the knowledge of the people identity is not, indeed, one of the normative criterion that allows to judge the actions as correct. This quotidian example proves it: if an individual subject steals a car for his personal enjoyment, this behaviour will still be a crime despite of making public his name or having previously announced it. So fortunately, *publicity is not a sufficient condition*. But if an unknown subject makes a peaceful sit-in in the middle of a public square to protest against something *considered unjust by public opinion*, that is the normative key, this action will remain as valid civil disobedience. And it will be like this both whether the subject has informed in advance of his identity as in the case in which the rest of society and the competent institutions ignore their names—which is the most frequent situation, by the way. Thus, *publicity does not seem a necessary condition either*.

Nevertheless, the possible confusion between these two different conditions, *publicity and identity*, must be more clarified. The historical example of the Italian group *Tute Bianche* is helpful in that regard.²¹ This anti-globalization movement fought *in the streets* wearing white overalls and hiding their faces. Therefore, they made their identification almost impossible, in order to legally protect themselves. Their invisibility was the only way to denounce the multiple situations of injustice that are systematically concealed from the public scrutiny under global and neoliberal

¹⁸ See also Scheuerman (2014).

¹⁹ A concerted, non-violent action (Arendt, 1972b). Or a communicative, non-finalistic or instrumental action (Habermas, 1985b).

²⁰ Obviously, my argument leads us to another problem: the one of the correct evaluation of the alleged altruism of actions, which exceeds this paper. In any case, responsibility could also be accepted in cyberspace, provided that no sanction would endanger the personal integrity of the disobedient or there is a due legal process.

²¹ Cf. Iglesias (2002 & 2003) and Comas (2016).

capitalism (Associazione Ya Basta!, 1999). In my opinion, their *offline* practice represented already, in the late nineties, a good example of anonymous civil disobedience. And they teach us that *the indispensable requirement of publicity is totally compatible and consistent with anonymity*, because it does not demand the identity of the actors. But, at least, it does entail the public character of the action itself, its reasonable justifications or its political effects. Consequently, I absolve any action from *the identity requirement* to be qualified as civil disobedience, because this is a non-essential condition —although it certainly increases social sympathy, just like the acceptance of the sanction.

To sum up, the underlying grounds that legitimate the *e-leaking* are the altruistic nature of the method chosen in action, in addition to the majority consideration of the unjust character of the violated law. But in deliberative terms, i.e. the intersubjective recognition by all those affected, achieved through a struggle for hegemonic public opinion, in the context of an inclusive democracy and a discursive and dynamic rule of law.

CONCLUSION

My final claim is that we could only apply the concept of civil disobedience to the *e-leaking* of secrets if these new four conditions are accepted: a) It is allowed to carry out this practice anonymously; b) It is exempted from the unavoidable obligation to assume *any* punishment for it; c) It is not necessarily required the acceptance of the entire legal system that frames the *e-leaking*; d) The area of performance of civil disobedience is refocused, to adapt it both to transnational power relationships as to the Internet.

In truth, there is a gradation in these exceptions, as the last two requirements do not seem as indispensable as the first two. Specifically, I argue that *it is practically feasible to reconfigure the notion of civil disobedience for its digital practice, provided that its agents are allowed at least to remain anonymous and unpunished.*²² And that, regardless of whether they accept or not the legal and political frame of their

²² Obviously, my proposal exclusively demands not to censure or penalize the specific action of leaking confidential information —which must also have social, ethical, political or economic relevance. Any other criminal action associated with *e-leaking*, but independent of it, must be sanctioned indeed. And severely, to protect the valuable legal certainty and integrity that we want both for the democratic political community as the disobedient practice itself. For example, if you have committed a murder or assault to obtain the information, such conducts must be punishable. But the whistle-blower *who already has (access to) the secret information* should not be punished for revealing it. Therefore, WikiLeaks primarily appeals to the *ethical conscience* of all those who, for professional or other reasons, are everyday or casually in contact with that kind of information without breaking any law to get it —in this subjective appeal, WikiLeaks reminds of Thoreau (1849). Obviously, accepting also the action itself of illegally accessing that information, actively and not merely passive —what makes WikiLeaks, simply receives the data—, would lead to new theoretical and normative disquisitions.

communicative praxis, and regardless of the institutional level involved —local, national, international or transnational.

Obviously, the leaking of secrets could also be conceived as civil disobedience without being virtually developed through the ICT —protecting in that way the actions of informers and confidants lifelong, so to speak. What happens is that, precisely, *cyberspace seems nowadays the only sphere that can meet the first two conditions: anonymity and impunity.*²³ Therefore, I am afraid that any disclosure of confidential information that wants to meet the new requirements of civil disobedience must be an *e-leaking*.

REFERENCES

- ARENDRT, Hannah (1972a [1971]). "Civil Disobedience", in *Crises of the Republic*. New York: Harvest Book, 49-102.
- (1972b [1970]). "On violence", in *Crises of the Republic*. New York: Harvest Book, 103-198.
- ASSANGE, Julian (2006). "State and Terrorist Conspiracies", visited on 10-11-2006, <https://cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf>
- (2010a). "The Whistleblower", *Oslo Freedom Forum*, April 27, visited on 15-10-2012, <https://www.youtube.com/watch?v=4S6002S8PTU>
- (2010b). "Julian Assange, el incordio del Pentágono", *El País*, visited on 22-08-2011, http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/10/22/videos/1287698401_870215.html
- ASSOCIAZIONE YA BASTA! (1999). "The Age of Clandestinity", visited on 20-06-2015, <http://nycyabasta.mayfirst.org/documents/aoc.html>
- CASTELLS, Manuel (2000-2001). "Internet y la Sociedad Red", *Lliçó inaugural del programa de doctorat sobre la societat de la informació i el coneixement*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya (UOC), visited on 14-03-2012, <http://www.uoc.edu/web/cat/articles/castells/print.html>

²³ I repeat: this impunity would always be limited. It would not be a "license to kill" and it would clearly differ from the "irresponsibility and inviolability" that the Spanish Head of State enjoys under our Constitution —which is particularly embodied in the King, but it could be another personality—, to the extent that they only cover the actions and behaviours of him as such. It would not be an absolute immunity *of the person* because of his position, but a rigorous and relative decriminalization *of the action*. Perhaps, through a new kind of justification for the wrongful act that would validate its undeniable wrongfulness, in analogy with self-defense, extreme necessity, etc. Hence my extravagance of proposing the "legalization of civil disobedience", which might seem an oxymoron but I think doctrinally coherent. In any case, there is a crucial technical issue: if cryptography makes identities of informants untraceable and unknowable, the impunity of the *e-leakers* would be virtually absolute, since by definition, with no person to whom attribute the crime, this does not exist.

- COMAS, Miquel (2011a). “¿Cómo interpretar que EEUU suplique a “WikiLeaks” que no publique más información secreta?”. *Astrolabio, Revista Internacional de Filosofía*, 11, 116-127.
- (2011b). “Límites y contradicciones en la crítica de WikiLeaks a las “tiranías empresariales””, in BARRIENTOS, José & MÉNDEZ, Joan (eds.) (2011). *Filosofía y espacios sociales*. Madrid: Visión Libros, 43-56.
- (2012a). “El caso WikiLeaks como piedra de toque de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas”. *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 8, 123-151.
- (2012b). “El meu nom és Assange, Julian Assange (i vull llicència per informar)”. *Astrolabio: revista internacional de filosofia*, 13, 129-139.
- (2014). “WikiLeaks com a autor d’un 11-S digital: terrorisme electrònic o ciberconspiració governamental?”, in COMAS, Miquel & MATAS, Arnau (eds.) (2014). *Tecnocrítica: la cruïlla entre tecnologia i moviments socials*. Palma: Edicions UIB, 103-135.
- (2016). “Lecciones del grupo antiglobalización *Tute Bianche* sobre la desobediencia civil digital y el sujeto “revolucionario””. Paper held in the 13th *Political Philosophy Conference - Displacements of Power and Criticism* (University of Barcelona, 2016). Forthcoming in *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*.
- DE UGARTE, David (2004). *Breve historia del análisis de redes sociales. Origen y fundamentación de la metodología del análisis de redes sociales*. El Correo de las Indias, http://lasindias.com/gomi/historia_del_analisis_de_redes_sociales.pdf
- (2011 [2007]). *El poder de las redes: manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. Barcelona: Ediciones El Cobre.
- DWORKIN, Ronald (1978 [1977]). “Civil Disobedience”, in *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 206-222.
- FRASER, Nancy & HONNETH, Axel (2003). *Redistribution Or Recognition?: A Political-philosophical Exchange*. London & New York: Verso.
- IGLESIAS, Pablo (2002). “Desobediencia civil y movimiento antiglobalización. Una herramienta de intervención política”. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, nº 5, 2001/2002, 213-251.
- (2003). “El movimiento de los *tute bianche*. Experiencias y estrategias”. Paper held in the summer workshop *Derechos Humanos, globalización y educación para la paz* (University of León). Visited on 28-3-2016, http://www.sindominio.net/~pablo/papers_propios/El_movimiento_de_los_tute_bianche.pdf
- HABERMAS, Jürgen (1985a [1983]). “Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State”. *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 30, 95-116.
- (1985b [1981]). *The Theory of Communicative Action, vol. 1*. Boston: Beacon Press.
- (1988 [1963]). *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- HOBBS, Thomas (2012 [1651]). *Leviathan*. Oxford University Press.

- MANION, Mark & GOODRUM, Abby (2000). "Terrorism or Civil Disobedience: Toward a Hacktivist Ethic". *Computers and Society*, vol. 30, issue 2, 14-19.
- MANNING, Chelsea (2013). "In Her Own Words", *Free Chelsea Manning*, visited on 13-06-2015, <https://www.chelseamanning.org/learn-more/in-his-own-words>
- MÉNDEZ, Juan (2012). "Bradley Manning's treatment was cruel and inhuman, UN torture chief rules". *The Guardian*, visited on 15-06-2015, <http://www.theguardian.com/world/2012/mar/12/bradley-manning-cruel-inhuman-treatment-un>
- PADILLA, Margarita (2012). *El kit de la lucha en Internet. Para viejos militantes y nuevas activistas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- RAWLS, John (1999 [1971]). *A Theory of Justice* (revised edition). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SCHEUERMAN, William E. (2014). "Whistleblowing as civil disobedience: The case of Edward Snowden". *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40 (7), 609-628.
- STALLMAN, Richard (2010). "The Anonymous WikiLeaks protests are a mass demo against control". *The Guardian*, visited on 17-12-2010, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/dec/17/anonymous-wikileaks-protest-amazon-mastercard>
- THOREAU, Henri David (1849). *On the Duty of Civil Disobedience*.
- WIKILEAKS (1.1).²⁴ "What is WikiLeaks?".
- (1.2). "How WikiLeaks works".
 - (1.3). "Why the media (and particularly WikiLeaks) is important".
 - (3.2). "The importance of principled leaking to journalism, good government and a healthy society".
 - (3.3). "Should the press really be free?".
- WRAY, Stefan (1998). "Electronic Civil Disobedience and the World Wide Web of Hacktivism: A Mapping of Extraparliamentarian Direct Action Net Politics". *Switch*, vol. 4, num. 2.
- ZAFRA, Remedios (2010). *Un cuarto propio conectado*. Madrid: Fórcola Ediciones.

²⁴ In brackets, it is indicated the point or section where the reference appears, following the very specifications of the website itself under this *html* link: <https://wikileaks.org/About.html>. Everything visited on 01-11-2014.

IMPOLÍTICOS JARDINES

Jesús Muñoz Almazan

Universitat de Barcelona
jesusmunozalmazan@gmail.com

Reseña de: CAPELLA, Juan-Ramón (2016). *Impolíticos jardines: ensayos sobre política y cultura*. Madrid: Trotta. 186 pp.

Es sabido que la expresión “meterse en jardines” proviene de la jerga teatral. Con ella se alude al enredo en el que cae algún intérprete cuando se sale del guión. La entrada en la improvisación, incierta y contingente, de donde salir airoso puede generar serias dificultades. Dificultades como las de encontrar el camino en un jardín laberíntico, típico de la Inglaterra decimonónica, paisaje en el que se suele pensar cuando se dice tal cosa. La imagen pretende proyectar una idea de lío, de complejidad o de desorientación. Aunque parándonos bien en ella, el espacio que se evoca es poco incómodo, nada desagradable si tenemos el tiempo de nuestra parte. Con buena frecuencia se invocan bellos jardines para situar al lector, espectador, en fin, al concurrente, en un *locus amoenus*. Son estos jardines buenos paisajes a donde poder escapar de las galeras del guión.

Juan-Ramón Capella nos invita a perdernos en sus impolíticos jardines. *Impolíticos* para referir al exclusivo deber para con sus intereses personales y no tanto en correspondencia con compromisos de índole política o educativa; esto es, para despejarse del *politicismo*. *Impolíticos* para referirse a la ineludible entrada en cuestiones políticas y culturales que atañen al presente y a su transformación; para despejar sospechas de *apoliticismo*. Todo ello para alertar al lector con qué mirada se acometerán los temas ensayados: una mirada menos académica, no tan estrictamente analítica a como es habitual en Capella, aunque no por ello menos rigurosa, sin dejar atrás la exactitud, el estudio y la preocupación característica en su producción, marcas inalienables de su firma. Ciertamente, en temática y estilo, *Impolíticos jardines* es la obra más personal del pensador y quizá es por ello que seguimos encontrando material para entender nuestro presente político y cultural.

El libro se compone de quince ensayos distribuidos en dos partes. Los temas que los inspiran son variados, desde el análisis de instituciones estatales hasta un repaso de las principales concepciones históricas sobre el tiempo, aunque no hay impresión de extrañeza para el lector conocedor de los trabajos de Capella. Cabe apreciar el cambio en la forma a medida que el lector avanza en el libro, más brusco en la segunda partición, cuando el autor escribe con un giro evidente hacia lo literario, culminante en el último ensayo *Jardín de infancia o la destrucción de la inocencia*, el más extenso e íntimo de todo el conjunto. En la primera parte, esto es los diez primeros

textos, se observa un desarrollo de temas de profunda implicación política, ensayos críticos sobre un seguido de instituciones estatales concretas y hacia elementos culturales tales como la lengua o la narrativa de Cervantes en su contexto social.

Así, sobre el poder judicial –*Un poder judicial no independiente*–, Capella desentraña las relaciones de dependencia de la Fiscalía General del Estado, el Consejo General del Poder Judicial y la policía judicial que impiden presumir al judicial de independencia frente al poder legislativo y ejecutivo; luego, señala la urgencia de democratizar el poder judicial, de apelar a la soberanía popular y de evitar un gobierno del judicial por mayorías, debiéndose apelar al consenso. Sobre las instituciones de representatividad política –*Hermetismo político*– Capella concreta la exigencia popular de democracia real en una serie de medidas reformadoras, entre ellas la de corresponder la circunscripción electoral a la Comunidad Autónoma y no a la provincia; aumentar el número de diputados al máximo permitido por la Constitución; derogar los artículos 162 y 163 de la ley electoral y 113.2 de la Constitución; mecanismos para exigir responsabilidad política; entre otros. En *Apunte sobre biotecnologías* advierte de nuevo la necesidad de incorporar la sociedad civil a los debates políticos más urgentes como son aquellos que incumben a las generaciones vinientes.

Con todo, es *La implosión de la democracia política* el trabajo crítico más extenso y profundo de los referidos a la actualidad política. Por sus páginas Capella repasa los estragos del llamado soberano supraestatal difuso; la representación política, “gobierno de Palacio a espaldas de la Plaza”; la idea de democracia entendida como proceso (que no procedimiento) de igualación, como lucha contra la desigualdad social; el poder en sus tres aspectos: coactivo, económico y simbólico o cultural, prestando especial atención a este último y a la batalla por la hegemonía. Por esta interrelación de elementos políticos el lector comprueba que se mantienen los intelectuales preferentes de Capella, entre los que destacan Castoriadis, Bourdieu y Gramsci. Este primer ensayo del libro resulta ser el más analítico, el menos acorde a la advertencia del autor, el que sin duda ofrece mayor contenido para el estudio político actual. El contraste se aprecia mejor si se pasa seguidamente a la lectura de *El caso de Barcelona Traction*, donde, con un estilo literario propio de narrativa, se relata un caso jurídico que bien puede servir para introducir al lector, aunque sea superficialmente, en conocimientos de derecho, de obligaciones, contratos y sociedades mercantiles.

Sobre el aspecto ideológico del estado se vuelve a incidir en *Doblepensar*, donde parte del ejercicio de los oprimidos por razón de ideología, como fueron los judíos en la España del XVI y XVII, por el cual debían profesar puertas a fuera un pensamiento mientras en la consciencia mantenían otro distinto. Este es denominado por el autor como *doblepensamiento de la desigualdad*, siendo el *doblepensamiento prepotente* el propio de los que ejercen el poder: actúan de cierta manera haciendo ocultación de conocimientos e intenciones. Mientras el primer doblepensar es ejercicio de defensa, el segundo es de agresión. Dos nociones a la orden del día, cuando el estado esta coerciendo la libertad de expresión con la mayor fuerza vista en democracia.

Entre los ensayos culturales caben en esta primera parte del libro un estudio general sobre la concepción social del tiempo –*Pensar el futuro*–: Capella pasa por el tiempo

cíclico, el tiempo lineal y se detiene en el tiempo como progreso para hacer el salto al tiempo-ahora, concepción de Walter Benjamin que ya en su *Tesis sobre el concepto de historia* hizo una crítica feroz sobre el tiempo como progreso. Más adelante se vuelve a Benjamin –*Sobre la muerte de Walter Benjamin*– para arrojar luz sobre la muerte del célebre filósofo alemán, muerte que se ha visto impregnada de especulaciones que nada han hecho en favor de la verdad del asunto. No es este el caso, pues se acompaña la redacción de testimonios y datos concretos que ayudan a despejar dudas y desmentir mitos alrededor de la muerte de Benjamin.

Cervantes fuera de Palacio supone una pequeña incursión en los estudios filológicos hispanos. Un breve estudio sobre la figura de Cervantes, que se nos presenta como un intelectual alejado de las Cortes, debiéndose “explotar a sí mismo” (como hiciera Manuel Sacristán, añadido en alusión) para garantizarse unas mínimas condiciones materiales de existencia. Para el estudio hace extracto principalmente de los prólogos y dedicatorias que el célebre escritor dejó en el *Persiles*, *Comedias y entremeses*, *Novelas ejemplares*, *Viaje del Parnaso* y el primer y segundo *Quijote*. Con todo, Capella nos presenta a un Cervantes alejado de Palacio y situado en la Plaza.

Más conciso será el autor de *El derecho como lenguaje* cuando se posiciona sobre la política lingüística promovida en las instituciones catalanas –*Derechos lingüísticos*–. Con pocas notas resuelve en recuperar la norma del Estatuto catalán de 1932 que remitía a la preferencia del hablante la lengua de expresión institucional.

Los cinco ensayos que componen el segundo apartado del libro están dedicados casi íntegramente al ámbito cultural, aunque con motivos culturales Capella saque a colación cuestiones politicosociales. Tal es el caso de las reseñas a *La soledad del corredor de fondo* de Richardson y *Tiempos modernos* de Chaplin, clásicos del cine que invitan a hablar inevitablemente de la conciencia de clase y el movimiento obrero. El dominio de las referencias cinematográficas hace gala del buen conocer y buen gusto del filósofo del derecho.

No hay duda del giro literario en su dedicación a los paisajes del camino entre San Polo y San Saturio (Soria), en compañía del río Duero, y del *pas* de barca de Miravet, en compañía del río Ebro. Ambos paisajes que no dejan atrás la reivindicación política: por el exceso, para quitar el asfalto del camino a San Saturio, y por defecto, para reparar el *pas* de barca de Miravet. Queda pendiente su visita por quien firma esta reseña.

Prohibición del toreo: crónica y reflexión es el testimonio de las últimas corridas de toros celebradas en Catalunya, antes de entrar en vigor la ley 20/2010 aprobada por el Parlamento catalán en virtud de la cual las corridas de toros quedaban prohibidas¹. El relato es puramente descriptivo, aunque es contado en primera persona con sentencias cortas, cosa que acentúa el elemento retórico. Se hace gala de vocabulario propio del toreo, preciso para dejar constancia de las corridas acontecidas aquel

¹ Ley que cinco años más tarde sería anulada por el Tribunal Constitucional. Pese a este acontecimiento de reciente actualidad, el ensayo mantiene su valor como testimonio de un importante momento histórico que materializó un rechazo ético sobre las tradiciones culturales.

sábado y domingo. Acaba con una consideración sobre aquel momento histórico, reconociendo la victoria ética de los animalistas, pero desaprobando la victoria política. Con este y con *Elementos de ciencia política*, Capella agota el trato literario sobre cuestiones de índole política. En este texto se recoge una buena cantidad de aforismos donde la política es comentada con cierta ironía.

Jardín de infancia o la destrucción de la inocencia es un paseo por los recuerdos que el autor retiene de su infancia. El texto marca distancia con el resto del libro, pues aquí el lector no se mantiene pasivo frente las imágenes nostálgicas de Capella, sino que es llamado a hacer un ejercicio de introspección, a buscar su propio jardín de infancia, su encuentro y trágico desencuentro con la inocencia. El pensador nos deja expuestos ante pequeños detalles de esta inocencia que ahora aparece huidiza. Cosas aparentemente nimias, como la primera impresión de un guardia urbano o los primeros remordimientos de conciencia sobre sí mismo, quedan aquí remarcadas como pequeñas muestras de la inocencia de quien se sorprende con el mundo. De quien poco a poco se aclimata al abandono de sus asombros y se resigna finalmente a abrir los brazos a la complejidad del mundo que no domina. Se trata aquí de encontrar ese primer asombro, de establecer un diálogo entre el presente y la infancia. Un recorrido que se vuelve necesario. Pues unos ojos inocentes son el más valioso bastión para mantenerse en rebeldía con la injusticia.

EL LIBRO DE LOS DEBERES

Joan Ramos Toledano

Reseña de: ESTÉVEZ ARAUJO, José Antonio (ed.). (2013). *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*. Madrid: Trotta. 264 pp.

El libro de los deberes es un libro colectivo. En él, sus autores analizan distintos ámbitos o problemáticas que tradicionalmente se han abordado o se intentan solventar desde la lógica de los derechos. La lucha por conquistar derechos, su reivindicación, garantía y reconocimiento ha sido sin duda fundamental en el proceso de emancipación del ser humano. Sin embargo, como señala Juan Ramón Capella en el primer capítulo, esta estrategia no resulta efectiva por sí sola, entre otras cosas porque exige necesariamente el cumplimiento de deberes para que los derechos sean efectivos. En este sentido, en esta obra se analizan diversos ámbitos en los que los derechos –tradicionalmente individuales y subjetivos– resultan inefectivos precisamente porque no establecen las garantías necesarias para su cumplimiento, ni atienden debidamente a los deberes que pueden hacerlos posibles. Con ello se aborda “la evidencia de que en demasiadas ocasiones la voz cegadora de los derechos ha dejado en la sombra la dimensión de los deberes que los acompañan”¹.

Este libro parece ser fruto de una reflexión a raíz de ciertos acontecimientos históricos, sociales, económicos y jurídicos ocurridos en los últimos años, de cómo se ha venido configurando la sociedad desde finales del siglo XX; el proceso de globalización neoliberal, el crecimiento y expansión de empresas transnacionales, la sistemática destrucción del medio ambiente, la pauperización de las clases más pobres... Elementos que ponen de manifiesto que la estrategia de conquistar derechos (laborales, de limitación del poder empresarial, de protección social o de protección del medio ambiente, por ejemplo) no resulta suficiente para *garantizar el cumplimiento de su contenido*. Los autores vienen así a cuestionar el papel de *los derechos* como mecanismo *suficiente* frente a la arbitrariedad y el abuso de poder, o para garantizar condiciones de vida dignas. Ello es relevante porque permite señalar las limitaciones de los derechos en la actualidad, pero también porque de alguna manera viene a desvelar una realidad incómoda: la previsión de los derechos, la conquista de ver reconocido un derecho en las normas jurídicas, no es condición suficiente para su cumplimiento. Si esa norma es incapaz de imponer una obligación, *un deber*, re-

¹ ESTÉVEZ ARAUJO, José Antonio (ed.). (2013). *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*. Madrid: Trotta, p. 141.

sulta vacía de contenido. No se trata de una crítica destructiva respecto a los derechos; como se ha dicho, son un mecanismo relevante y trascendente, pero insuficiente.

El libro de los deberes parte de una cierta contextualización del concepto de *derecho*. En este sentido, se señalan los derechos como producto histórico determinado, en la medida en que son reconocidos por una institucionalización material de la sociedad; en nuestros días, el Estado. Como indica Capella, “sin Estado [...] no hay derechos”². Con ello se huye de una concepción *iusnaturalista* de los mismos. Y el contenido esencial de estos derechos son los deberes, que configuran y materializan el propio derecho: sin aquéllos, éste quedaría vacío de contenido. Es más, cuando los deberes para hacer efectivo el derecho resultan insuficientes, nos encontramos ante un derecho nominal, existente sólo en el plano de lo formal.

Es por ello que los derechos se encuentran en muchos casos en una situación de precariedad; su cumplimiento no está asegurado. Así, el reconocimiento legal de un derecho –elemento sin duda importante– no significa que se establezcan los deberes para hacerlo efectivo; la custodia de ese derecho se reserva a jueces y magistrados, que funcionan de formas y con lenguajes inaccesibles a quienes no son expertos; ciertos organismos administrativos juegan un papel fundamental, y pueden hacer inefectivo un derecho; los derechos, incluso, pueden ser anulados debido a un simple cambio en la correlación de fuerzas.

Pero, más allá de la reflexión teórica sobre el papel nuclear de los deberes en el ámbito de los derechos, el libro trata de dar cuenta de los límites de la concepción actual de los derechos en diferentes ámbitos relevantes; ámbitos con gran presencia en nuestras sociedades como los conflictos armados internacionales, las desigualdades de género, los problemas ecológicos, la eutanasia, los deberes de las grandes empresas y su cumplimiento y los procesos de privatización del derecho.

En el ámbito militar, tras la Segunda Guerra Mundial se dieron pasos relevantes para tratar de evitar futuros conflictos armados internacionales. A pesar de ello, “los procedimientos implementados hasta la fecha para exigir los deberes sobre el uso bélico de la fuerza han tenido muy poca eficacia práctica”³. Como ejemplo, la guerra de Iraq, que según el derecho internacional era una guerra de agresión no permitida. En su capítulo, José Luis Gordillo expone con acierto determinadas situaciones que, con la mera decisión política, han suprimido derechos tan relevantes para la legitimidad de un Estado democrático como los derechos *antirrepresivos*⁴. Ciertos derechos, que se habían dado ya por conquistados, pueden quedar así fácilmente eliminados mediante una acción de decisión política, con la pasividad de la población y la complicidad de la clase política y los medios de comunicación.

En ocasiones, la ausencia de derechos destaca por la importancia de los deberes, del “imperativo ético-político” que requiere la acción estatal. Es el caso de la memoria histórica en España, analizada por Ramón Campderrich, y que pone el acento en la

² *Ibíd.*, p. 45.

³ *Ibíd.*, p. 63.

⁴ *Ibíd.*, p. 93.

ausencia de una regulación legal –en forma de derechos, aunque no únicamente– para resarcir a las víctimas del franquismo. La estrategia de los derechos resulta aquí claramente insuficiente, pues existe un componente simbólico fundamental que debe ser atendido: la necesidad de resarcimiento y una asunción de responsabilidad. Este acto –que no se ha producido, en el caso de España– no se configura como un derecho (acaso, en un plano moral), y sin embargo supone un *deber* fundamental para resarcir de manera efectiva a las víctimas del franquismo.

Antonio Giménez analiza la insuficiencia de los derechos para abordar un tema como las desigualdades de género. En este ámbito, señala el propio autor que las estrategias basadas en los derechos no “atienden suficientemente al hecho de que la realizabilidad de sus pretensiones pasa necesariamente por implementar una cultura general de deberes”⁵. El autor señala cómo los *derechos* otorgados a las mujeres han dado como resultado un endurecimiento de las penas y ciertas medidas para paliar las desigualdades, lo cual en algunos casos ha tenido efectos positivos. Sin embargo, estos derechos –muy focalizados en el diferencialismo hombre-mujer– tratan a ésta como sujeto débil a proteger, y han tendido a olvidar otros problemas sociales estrechamente relacionados con el patriarcado. Ciertas situaciones de pobreza, sometimiento, desigualdad social... que *deberían* ser atendidas para abordar la problemática del género de forma integral. Es más, en estas normas subyace la idea de que son las mujeres las que *deben* cargar con determinados aspectos de la vida familiar. Al tratar de establecer un *derecho* de la mujer a no ser tratada de forma discriminatoria por su condición de madre, por ejemplo, se consolida indirectamente “la presuposición dominante acerca del *deber de las mujeres* de compatibilizar la vida laboral con las obligaciones familiares o la propia maternidad”⁶. Pero para la efectividad de este derecho de no discriminación sería necesario imponer *deberes* –en este caso, a los hombres– similares a los que se presuponen para las mujeres. Este análisis pone de manifiesto, de nuevo, la insuficiencia de los derechos como mecanismo único para modificar situaciones que no pueden abordarse como libertades individuales, sino que tienen relación con aspectos económicos, sociales y culturales.

Pedro Mercado analiza las debilidades del uso de los derechos en la protección del medio ambiente; un campo ya de por sí complejo; no es suficiente con *dotar* al medio ambiente de derechos, pues éstos sólo pueden ser exigidos por una persona física o jurídica (como una asociación ecologista, por ejemplo). En cualquier caso, abordar la necesidad de protección ambiental mediante derechos resulta poco efectivo precisamente por lo precario de los *deberes* contenidos en aquéllos. Es más, los derechos relacionados con el medio ambiente no se desarrollan en un campo jurídico nuevo, sino en uno que ya cuenta con derechos fuertes que entran en colisión con las necesidades ambientales de nuestro entorno. Así, por ejemplo, el derecho a utilizar transportes basados en energías fósiles, a deforestar o a generar residuos tóxicos.

⁵ *Ibíd.*, p. 119.

⁶ *Ibíd.*, p. 125.

Estos derechos entran en conflicto con el medio ambiente –íntimamente vinculados al genérico derecho de propiedad y de explotación de la naturaleza como si ésta fuera un objeto–. Cobran relevancia entonces las responsabilidades y los deberes, que dotan de contenido a los propios derechos en la medida en que permiten hacerlos efectivos. Sin el establecimiento de obligaciones, el derecho al medio ambiente se torna un derecho medio lleno o vacío, pues sus garantías quedan supeditadas a otros derechos relacionados con la libertad de empresa y las dinámicas mercantiles. Para ello Pedro Mercado propone asumir un deber de autolimitación del ser humano, de toma de conciencia de las limitaciones de la Tierra, de forma que ello suponga un límite para el modo de consumir y producir en nuestras sociedades. Esta propuesta consiste en tratar de asegurar que los sistemas económico-sociales sean reproducibles a largo plazo, por parte de las generaciones futuras. Sin esta limitación, *este deber de generaciones presentes*, se pueden estar haciendo inefectivos ciertos derechos de generaciones futuras, que pueden verse sin las condiciones ecológicas necesarias para hacerlos efectivos. Este ejemplo muestra de forma clara la importancia de la dimensión de los deberes; éstos, a diferencia de la estrategia de derechos individuales, permiten pensar en las generaciones posteriores.

Ascensión Cambrón analiza la eutanasia o *derecho a morir dignamente*. Según Cambrón, se trata de una institución mental –y en algunos entornos fuertemente reivindicada– pero todavía no es un derecho efectivamente reconocido. Esto se debe, en parte, a que los fundamentos éticos de la eutanasia “se manifiestan disfuncionales con los discursos que atribuyen un valor absoluto a la vida y de los que se deriva necesariamente la conclusión de que los seres humanos tienen el *deber moral* de vivir”⁷.

Debido a los conflictos que genera la pretensión de regular la eutanasia como derecho, Cambrón propone atender a determinadas obligaciones del Estado, *deberes* no sólo relacionados con el derecho a morir dignamente, sino con otros aspectos que chocan o generan conflictos con éste. Así, la obligación estatal de garantizar la laicidad en la toma de decisiones de las administraciones públicas, de manera que los dogmatismos religiosos no interfieran en la toma de decisiones normativas, o regular la objeción de conciencia para el personal médico que interviene a la hora de garantizar una muerte digna. En el caso de la eutanasia, la escasa atención que el Estado presta a estos deberes *imposibilita que la muerte digna se pueda configurar como derecho subjetivo e intrínseco a cada ser humano*, no (sólo) como un derecho basado en la autonomía de la persona, sino como un elemento fundamental en la *dignidad* del ser humano; de *vivir* dignamente, pero también de poder escoger cómo y en qué momento morir.

El análisis de Antonio Madrid aborda los deberes de las empresas transnacionales y cómo se garantiza que éstas cumplan y respeten los derechos humanos. En este caso, un primer escollo viene ya derivado de que estas empresas actúan en muy diversos países, lo que provoca numerosas contradicciones y vacíos legales; no existe una normativa uniforme transnacional al respecto. Ocurre también que, en ausencia

⁷ *Ibíd.*, p. 141.

de deberes impuestos a las empresas, éstas tratan de alcanzar los máximos beneficios económicos posibles, y para ello supeditan los posibles intereses medioambientales o los derechos de los trabajadores. En este sentido, ciertos derechos son incompatibles con la búsqueda constante de lucro económico si no se imponen ciertas limitaciones, ciertos deberes destinados a garantizar el respeto de otros intereses. Los mecanismos de autolimitación de las empresas –la llamada Responsabilidad Social Corporativa– resultan insuficientes ante la inexistencia de *deberes* claros y de obligado cumplimiento; la RSC no deriva de obligaciones normativas estatales o internacionales, sino de la premisa de que la propia empresa establezca sus responsabilidades⁸. La evaluación suele hacerse mediante sistemas de rankings o certificaciones, sistemas elegidos por propias empresas que van a ser evaluadas. Antonio Madrid termina su análisis con algunas propuestas para tratar de hacer efectivos ciertas obligaciones y deberes *contenidos en las legislaciones estatales e internacionales*, pero cuyo cumplimiento no siempre se produce, lo que determina el vaciado de contenido de *otros derechos* (ambientales, laborales, etc.). Se trata de un caso claro en el que la dimensión de los deberes determina y configura la de los derechos, toda vez que la falta de cumplimiento de unos convierte en papel mojado los otros.

Finalmente, José Antonio Estévez analiza el proceso de privatización de los derechos, que ha dado como resultado una clara merma del contenido de los mismos. Estévez hace referencia al proceso de privatización de la producción jurídica y también de su aplicación. En este sentido, lo que el autor quiere explicar es que las empresas no sólo deben cumplir (o no) la normativa creada en sede parlamentaria, sino que tienen el *poder* de determinar el contenido material del derecho (por tanto, de los deberes exigidos por las normas). Que las empresas puedan intervenir en la creación o aplicación de normas que atañen a derechos de los trabajadores, por ejemplo, ha dado como resultado la pérdida de contenido de estos derechos⁹. Los legisladores, cada vez en mayor medida, relegan la decisión del contenido de las normas a la negociación entre los interesados o *stakeholders*, sin establecer en ocasiones ni siquiera un mínimo contenido; la consecuencia es la “imposición de la ley del más fuerte, es decir, de la ley de las empresas multinacionales”¹⁰. Estas empresas tratan de obviar los deberes impuestos analizando la legislación de cada país antes de instalarse en él –fenómeno llamado *shopping* del derecho–, o amenazando con trasladarse de un Estado a otro para forzar en la negociación colectiva con los trabajadores o con el propio Estado –fenómeno conocido como *whipsawing*–. El proceso de *desregulación* de los últimos años ha provocado por tanto un aumento de *poder* por parte de las empresas –especialmente las transnacionales–, que tanto a través de la autorregulación como de mecanismos como los analizados consiguen esquivar el cumplimiento de determinadas normas que imponen *deberes necesarios para hacer efectivos otros derechos*. Ello, en la mayoría de casos, con la connivencia de los Estados que albergan la actividad productiva de estas empresas.

⁸ *Ibíd.*, p. 218.

⁹ *Ibíd.*, pp. 224 y ss.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 232.

Los deberes se muestran por tanto como un elemento fundamental en la conquista de los derechos. No en su vertiente formal, pero sí en la material. Para que los derechos puedan ser efectivos es necesario, como señala Ferrajoli, que existan garantías que los hagan posibles. Estas garantías se estipulan en muchos casos como *deberes*; su inexistencia o vulneración puede truncar completamente los derechos, haciéndolos poco efectivos o convirtiéndolos directamente en papel mojado. Las batallas y conflictos con objetivos emancipadores para la sociedad han logrado colocar los derechos en el centro del debate político y social. Es una conquista importante, que sin embargo puede verse truncada –como queda patente en *El libro de los deberes*– si no se atiende debidamente a la otra cara de la moneda: los deberes. Este libro no sólo supone un lúcido análisis de este problema, sino que incorpora, en cada capítulo, ideas y propuestas para hacer efectivo el cumplimiento de determinados deberes y, por tanto, de los derechos que los recogen.

DIFÍCIL DEMOCRACIA

Miguel Mandujano Estrada

Reseña de: SANTOS, Boaventura de Sousa (2016). *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal. 348 pp.

Esta primavera se cumplen seis años de las concentraciones en la Puerta del Sol y otras plazas de España que unieron a una sociedad indignada por la gestión de la crisis y el bipartidismo de facto en torno a voces como “democracia real ¡ya!”. Estos gritos anunciaban, al igual que las revueltas en Oriente Medio y el Norte de África, una revolución democrática ciudadana. Al día de hoy, algunos de estos movimientos han sido neutralizados; muchos otros se han transformado y –obviando una historia muy bien conocida– han encontrado un cauce virtuoso que ha llevado a los herederos del 15-M a la representación en el gobierno. La marea provocada por estas fuerzas sociales continúa poniendo en entredicho los procedimientos de los sistemas políticos de la democracia liberal, por ejemplo, cuestionando el régimen del '78 y poniendo sobre la mesa legislativa la necesidad de un nuevo constituyente que, entre otras cosas, pueda examinar el modelo territorial, el derecho a decidir y el carácter plurinacional del Estado.

Si la democracia, a pesar del desgaste, sigue siendo un tema fundamental de nuestras sociedades, ¿qué es lo que la hace difícil? Para responder con la obra de Boaventura de Sousa Santos, deberíamos decir que su principal dificultad radica en la reducción de la diversidad democrática del mundo a su variante liberal. El consenso que al final del período entre guerras se convirtió en hegemónico, implicó la restricción de las formas de soberanía y participación a un mero procedimiento. En el *Post Scriptum* de la obra que aquí comentamos, Santos coloca esta limitación en el corazón de la tensión que tiene a la sociedad vacilando *entre el miedo y la esperanza*, o entre “la incertidumbre de los resultados y la certeza del proceso” (pág. 334). Esta especie de dialéctica hizo que, por mucho tiempo, la convivencia democrática fuera posible; no obstante, la paulatina discrepancia entre la teoría y la práctica, y la progresiva rendición del procedimiento democrático a las reglas del capitalismo, abrió una brecha entre los ciudadanos comunes y las clases y grupos dominantes que mermó la sensación de alternativa y terminó por eliminar, incluso, la certeza de los procesos. Recordemos, en este sentido, que el primado del sistema liberal representativo no es la única característica de la democracia, sino que la volatilidad del procedimiento se levanta sobre la premisa de un Estado suficientemente débil y, en definitiva, la crisis del Contrato social, la llamada “metáfora fundadora” de la racionalidad sociopolítica de la modernidad occidental¹.

¹ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

En este panorama, el pulso entre la democracia representativa y el capitalismo lo acaba ganando este último, consiguiendo que la crisis fortalezca a su provocador y que la solución se base en las previsiones y no en las consecuencias; en este sentido, “[l]a democracia se ha vuelto el rostro visible de la tiranía”, afirma Santos (pág. 225), y es por eso también que “el capitalismo necesita adversarios creíbles que actúen como correctivos de su tendencia a la irracionalidad y la autodestrucción” (pág. 12).

La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea, aborda la gestión de la crisis financiera portuguesa de 2008 articulada en el estudio de Boaventura de Sousa Santos por la intervención europea de 2011. El análisis remite al autor a la transición de los años setenta, no solo para entender mejor la crisis actual, sino para establecer, además, una conexión con las transformaciones políticas pasadas del Sur de Europa, particularmente Grecia y, sobre todo, España, debido no solo a su cercanía sino a la semejanza entre sus pasados coloniales y dictatoriales también. No es esta, sin embargo, una obra doméstica, ya que tiene un alcance que va más allá del interés de Santos por el tema portugués, materia conocida por los lectores hispanohablantes gracias a la edición colombiana de *Pela mão de Alice*² y la amplia participación del sociólogo en la investigación y documentación de la revolución después de la caída de la dictadura de Salazar-Caetano en 1974. No es, tampoco, una obra orgánica, dada la diversidad del origen de cada una de las partes que la componen, pero el esfuerzo por vincularlas consigue que la obra se presente, particularmente al público hispanohablante, como una reflexión de ánimo cosmopolita para identificar y vincular las experiencias periféricas.

El libro consta de trece capítulos divididos en cuatro partes. Las dos primeras abordan directamente el tema portugués, conectando paulatinamente con el marco europeo e internacional. La primera parte (capítulos 1 a 3) está dedicada a la transición, desde la revolución de 1974 a las transformaciones políticas de las décadas siguientes. La segunda parte (capítulos 4 a 9) abordan la crisis reciente, a partir de la reflexión que Santos hace de la intervención de la *Troika* en Portugal –el triunvirato formado por las medidas del Fondo Monetario Internacional, el Banco Central Europeo y la Comisión Europea–. La tercera parte (capítulos 10 y 11) reproduce sendas entrevistas en las que el autor aborda el tema de la democracia y el populismo, y la cuarta (capítulos 12 y 13) es un llamado a las izquierdas que recupera, primero, un artículo dedicado a Cuba en 2009 y las catorce cartas a las izquierdas que, como contribuciones más bien políticas han sido recogidas de las secciones de opinión de diversos diarios europeos y latinoamericanos.

Portugal, dice el autor, es “un laboratorio fascinante”, sobre todo, por su confusión de temporalidades distintas, desde las revoluciones democráticas, la expansión europea, los movimientos sociales y los años de Estado de bienestar. A partir de este lugar, puerto de Europa hacia el Atlántico, se desprenden en la obra de Boaventura algunas ideas que destaco a continuación. La primera de ellas es, precisamente, la de semiperiferia, con la que califica la posición lusa en la intersección entre de lo hiperlocal y

² SANTOS, Boaventura de Sousa. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.

lo transnacional, destacando su regionalización y la caracterización de estas sociedades en intermedias (según su grado de desarrollo) e intermediarias (de acuerdo con su función en el sistema mundial). Del análisis de Portugal destacaría también la progresiva transformación estatal, desde la revolución hasta el estado heterogéneo, y su convergencia con el sistema capitalista de acumulación. En este análisis, Santos distingue un *Estado dual* en el que, de acuerdo con Lenin, al final de la revolución se forma un nuevo gobierno, débil y embrionario, que convive con el gobierno provisional. Una vez promulgada la Constitución, la dualidad da paso a la incongruencia de un Estado que “preocupado por la construcción de una democracia capitalista moderna” pretende levantarse sobre “una sociedad socialista sin clases” (pág. 53). Esta discrepancia favorece la aparición de un Estado paralelo que gesta, sobre su contrariedad, la del Estado heterogéneo posterior: un Estado de bienestar débil en una sociedad de bienestar pretendidamente fuerte.

Otra idea, recurrente en la obra de Santos, es la de crisis y transición de paradigmas. En *La difícil democracia* esta aparece en el período entre mayo del '68 y la caída del muro de Berlín en el '89, como una marca del final de la segunda modernidad europea “y el inicio de una larga transición paradigmática hacia una tercera modernidad, hacia una transmodernidad o hacia una posmodernidad, el nombre poco interesa aquí” (pág. 125).

Por otro lado, la forma en que –al final de la segunda parte– el autor analiza la salida de la crisis portuguesa, me parece reseñable y con un ánimo que puede ser llevado a Europa y el resto del mundo. La propuesta tiene dos dimensiones: “la primera pone cara a cara el capitalismo y la democracia” (pág. 154) y la segunda reitera una relación sobre la que las últimas aportaciones de Boaventura insisten.

La segunda dimensión de las transformaciones de los últimos treinta años trata del surgimiento político de dos formas de dominación antes ocultas o minimizadas: el colonialismo y el patriarcado, y las desigualdades que generan a través de la discriminación racial y de la discriminación sexual, respectivamente (pág. 155).

El estudio de las formas de dominación y de la generación de la desigualdad y la diferencia constituyen, en el trabajo de Santos, una constante, pero –me aventuro a afirmar– la coincidencia con otras elaboraciones críticas y el progreso de algunas otras, como el feminismo o la llamada perspectiva decolonial, ha dado un relieve especial a nociones como *colonialismo* y *patriarcado* que hacen que destaquen –también– en la obra de Boaventura. No quiero decir con esto que antes no existieran estas nociones, ni que el desarrollo de algunas de ellas se deba a otras, pero lo cierto es que conceptos como estos habían sido obviados en las vidas de las personas, impidiendo la inteligibilidad que hoy dan a las experiencias concretas. Una vez vencida la barrera hermenéutica, el término otorga una herramienta de elaboración. En este sentido, la obra de Boaventura, ya a finales de la década de los setenta, reparó en el colonialismo portugués y los procesos postcoloniales, pero hoy, en parte debido a la importancia de la temática, vemos con otros ojos sus investigaciones y la superación del colonialismo político. De hecho, afirma, el colonialismo continuó, luego de ter-

minado el colonialismo político, bajo otras formas “y la más virulenta es hoy seguramente el racismo, particularmente el racismo practicado por individuos e instituciones que se declaran antirracistas” (pág. 155).

La insistencia contemporánea de la obra de Boaventura nos presenta –y en *La difícil democracia* aparece en más de una ocasión– una especie de programa: desmercantilizar (o desfinanciarizar), democratizar y descolonizar; des-pensar la naturalización del capitalismo, des-pensar la naturalización de la democracia liberal y des-pensar la naturalización del racismo (págs. 242-243).

Desmercantilizar, democratizar y descolonizar significan, en última instancia, refundar el concepto de justicia social incluyendo en la igualdad y en la libertad el reconocimiento de las diferencias –sin caer en el relativismo ni en el universalismo como punto de partida–, la justicia cognitiva –la ecología de saberes– y la justicia histórica –la lucha contra el colonialismo exterior y el colonialismo interno– (pág. 243).

Si bien podemos desandar el camino de estos trayectos décadas atrás en la obra de Boaventura de Sousa Santos, la coincidencia con otros intentos críticos, sobre todo latinoamericanos, ha hecho destacar no solo la presencia del patriarcado entre las formas de poder y dominación de la post-modernidad, sino la importancia de la descolonización. Para Santos, este camino debe ser práctico (de ahí que no asuma la decolonialidad como noción articuladora); acaso por eso es atinada la propuesta a partir de la experiencia de Portugal –para ir, después, más allá de Europa–.

Portugal es un europeo errante; un ciclo colonial multiseccular y multicolonial nos puso en contacto con una multiplicidad de pueblos y de culturas cuyos destinos influenciamos y nos influenciaron. Influencias desigualmente recíprocas que continuaron después de que el ciclo colonial llegase a su fin, y que permanecen hasta hoy. Como es propio del colonialismo, los contactos fueron siempre desiguales y muchas veces violentos, pero dieron origen a experiencias comunes, culturas híbridas, identidades mestizas, que adquirieron contenidos complejos que no pueden ser reducidos a la desigualdad y a la violencia que las originó (p. 165).

Otra de las ideas que nos recuerdan trabajos anteriores del autor es la noción de fascismo social. El concepto, tal como lo ha utilizado Boaventura de Sousa Santos en su crítica del Estado moderno, tiene un sentido *quasi* metafórico. No se refiere al fascismo ideológico, ni pretende desmerecer, desde luego, la memoria histórica de sus víctimas, sino señalar la tendencia absolutista de la racionalidad liberal. En este sentido –recuerda Santos– el fascismo social:

se refiere a relaciones sociales de poder extremadamente desiguales que, en el contexto social y político en el que se producen, la parte –individuos o grupos– más poderosa ejerce un poder de veto sobre aspectos esenciales de la vida de la parte menos poderosa (pág. 228).

De alguna manera, esta noción nos devuelve a la crítica de la democracia, en demasía representativa –e insuficiente–, y a dos de sus sitios principales. En primer lugar, el lugar poco privilegiado de la democracia representativa, que “tiende a ser socioló-

gicamente una isla de democracia que flota en medio de un archipiélago de despotismos” (p. 228) y, en segundo, el camino, tan poco afortunado, que ha recorrido desde “la otra cara de la dominación capitalista” hasta su capitulación. No se trata de sustituir la democracia representativa por la participativa, o la comunitaria, sino de construir una alternativa genuina “fundada en la articulación de todos los tipos de democracia disponibles”, lo que Santos designa como democracia radical, democracia de alta intensidad o democracia revolucionaria.

En el mismo tenor, el ejemplo obligado siguen siendo los procesos que, en Bolivia y Ecuador, protagonizaron las asambleas Constituyentes y la puesta en práctica de una alternativa democrática. En estos casos, no solamente podemos encontrar una mayor intensidad democrática, sino entender su transformación como parte primordial de la renovación de la izquierda política. Los principales rasgos de esta renovación podrían ser:

la democracia participativa articulada con la democracia representativa, una articulación de la cual ambas salían fortalecidas; el intenso protagonismo de movimientos sociales, de lo que el Foro Social Mundial de 2001 fue una muestra elocuente; una nueva relación entre partidos políticos y movimientos sociales; la sobresaliente entrada en la vida política de grupos sociales hasta entonces considerados residuales, como los campesinos sin tierra, pueblos indígenas y pueblos afrodescendientes; la celebración de la diversidad cultural, el reconocimiento del carácter plurinacional de los países y el propósito de hacer frente a las insidiosas herencias coloniales siempre presentes (pág. 315).

Poca diferencia puede encontrarse, en realidad, entre la misión de la izquierda, la intensificación de la democracia, el socialismo (como democracia sin fin) y la lucha contra la dominación colonialista. El programa –si es que así se le puede llamar– de la desmercantilización, democratización y descolonización, tendría en la izquierda su principal motor.

Izquierda significa el conjunto de teorías y prácticas transformadoras que, a lo largo de los últimos ciento cincuenta años, resistieron a la expansión del capitalismo y al tipo de relaciones económicas, sociales, políticas y culturales que genera, que se hicieron con la convicción de la posibilidad de un futuro poscapitalista, de una sociedad alternativa, más justa, por estar orientada a la satisfacción de las necesidades reales de los pueblos, y más libre, por estar centrada en la realización de las condiciones del efectivo ejercicio de la libertad (pág. 272).

La misión de la izquierda y de los movimientos que, en general, podríamos adscribirle, guarda una importancia que en, nuestros días, disimula muy bien la extrema derecha y los conservadurismos del miedo. En mi opinión, la obra –y el activismo– de Boaventura de Sousa Santos es un elemento que aporta a la izquierda y al pensamiento sobre las izquierdas un análisis y una voz socialmente transformadora y humanística; abierta al diálogo desde una posición franca, y comunicada con oficio.

Para terminar:

La lucha de quienes ven en la derrota de la democracia liberal la emergencia de un mundo repugnantemente injusto y descontroladamente violento debe centrarse en buscar una concepción de la democracia más robusta, cuya marca genética sea el anticapitalismo (pág. 307).³

³ Al tiempo que termino esta reseña se presenta en México el último libro de Santos en español: *Democracia y transformación social* (Ciudad de México, Siglo XXI editores – Bogotá, Siglo del Hombre Editores 2017). El libro comparte el planteamiento de *La difícil democracia*, es decir, se trata de una consideración de la democracia (una “con nombres y apellidos”) a partir de la revolución y transición portuguesa. A diferencia de la edición de Akal, la de Siglo XXI obvia la crisis más reciente (más Europea, si acaso) y la intervención de la Troika, así como la entrevista sobre la democracia revolucionaria –realizada por Antoni Aguiló– del capítulo 10. No tienen lugar las catorce cartas a la izquierda como en la edición que aquí hemos reseñado, aunque sí el artículo sobre Cuba y una serie de comentarios de fondo sobre algunos aspectos de la “renovada vitalidad” socialista y democrática que a principios de este siglo emergió en América Latina. De hecho, los argumentos finales de las cartas se incluyen en un capítulo sobre “la difícil contracorriente” de las izquierdas latinoamericanas en este período, a la luz de la sociología de las emergencias y de las ausencias, célebre contribución del profesor Boaventura de Sousa. Finalmente, el *post scriptum* sobre la incertidumbre aparece en esta edición como introducción, y toma su lugar un grupo de reflexiones sobre la democracia y su relación con el proceso de paz en Colombia. Los cambios de la edición de Siglo XXI y Siglo del Hombre –como los de Akal respecto de la edición en portugués (*A difícil democracia: reinventar as esquerdas*, São Paulo: Boitempo Editorial 2016)–, ajustan la propuesta crítica del autor al aspecto de la realidad que unos y otros lectores experimentan.