

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIA POLÍTICA

ESCUELA DE POST GRADO

Teorías de la justicia desde la filosofía política y su influencia en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional y en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

TESIS

**Para optar el Grado Académico de Magíster en Derecho Constitucional y
Derechos Humanos**

AUTOR

Nilton César Velazco Lévano

ASESOR

Raúl Chanamé Orbe

Lima - Perú

2011

*“Que el horror no regrese, que la memoria del dolor sea trocada en esperanza,
que la vida del Perú transcurra bajo el signo de la solidaridad y la justicia”*
Salomón Lerner Febres
(Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación)

Dedicatorias:
A **mi madre**: fuente vital de inspiración.
A **Vicente Santuc S.J.** (RIP) que me acompañó
por los claroscuros caminos de la vida hecha filosofía.

Agradecimiento
Al Dr. Raúl Chanamé Orbe, por su sabia asesoría.

INDICE

	Pág.
Epígrafe	ii
Dedicatoria	iii
Agradecimientos	iv
Índice	v
Introducción	1

CAPÍTULO 1

EDAD ANTIGUA: ARISTÓTELES LA JUSTICIA COMO VIRTUD TOTAL

1.1.	El <i>zoon politikon</i>	5
1.2.	El poder de la libertad	10
1.3.	El abogado: entre el Derecho, la justicia y la búsqueda de la verdad	12
1.4.	Justicia: la virtud total	16
1.5.	Una ética para la <i>areté</i>	21
1.6.	Política: entre la Constitución y la Ley	24
1.7.	El Estado: creación humana para la felicidad	28

CAPITULO 2

EDAD MEDIA: SAN AGUSTIN LA JUSTICIA COMO VIRTUD DIVINA

2.1.	Estado y devenir histórico	34
2.2.	Un Estado al servicio de los valores divinos y humanos	36
2.3.	La justicia: entre la Política, el Derecho y el Amor	41
2.4.	El ser humano y su triple llamado: Verdad, Felicidad y Libertad	46
2.5.	Reconciliación entre <i>logos</i> y <i>fides</i>	48

CAPITULO 3
EDAD MODERNA: DAVID HUME
LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL

3.1.	Utopías y personalidades	55
3.2.	Justicia y Estado: artificios para la convivencia pacífica	58
3.3.	Filosofía política, historia y revolución	67
3.4.	Desobediencia civil o derecho de resistencia	72
3.5.	Una moral simpática	79

CAPITULO 4
EDAD CONTEMPORÁNEA: PAUL RICOEUR
LA JUSTICIA COMO UTOPIA PROFÉTICA

4.1.	Persona y derechos humanos como discurso y hermenéutica	86
4.2.	Institucionalidad para la libertad	89
4.3.	Lo justo: piedra de toque de una ética	94
4.4.	El poder ético del Estado desde una democracia radical	98
4.5.	Hacia un debate jurídico y judicial más razonable	101
4.6.	Vivir desde una utopía profética	107

CAPÍTULO 5
INFLUENCIA DE LA FILOSOFIA POLITICA EN LA JURISPRUDENCIA DEL
TRIBUNAL CONSTITUCIONAL Y EN EL SISTEMA INTERAMERICANO DE
DERECHOS HUMANOS

5.1.	Una política ética para la democracia y los derechos humanos	116
5.2.	Un Estado para la tolerancia, la verdad y la justicia	121
5.3.	Dignidad y libertad en un Estado Social de Derecho	127
5.4.	Poder Judicial, derechos fundamentales y justicia	131

CAPITULO 6
ENFOQUE INTERDISCIPLINARIO:
CONTEXTUALIZANDO LA JUSTICIA EN EL PERÚ

6.1.	Enfoque histórico. Jeffrey Klaiber: “El mal exacto (Sendero Luminoso) no se repite pero el mal (la violencia), sí se repite”	141
6.2.	Enfoque antropológico. Jaime Regan: “El Estado aun no reconoce el aporte cultural de los pueblos indígenas”	143
6.3.	Enfoque jurídico. César Landa Arroyo: “Detrás de una gran cuestión jurídica, siempre hay una gran cuestión política”	151
6.4.	Enfoque filosófico. Salomón Lerner Febres. “Cada ser humano es él y un mundo que se perfila cuando encuentra sentido a su entorno”	155
	CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	166
	BIBLIOGRAFIA	170

INTRODUCCION

La presente investigación titulada ***Teorías de la justicia desde la filosofía política y su influencia en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional y en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*** abordará una construcción filosófica, histórica, política y jurídica de la justicia y otras nociones conexas a ella: persona, dignidad, Estado, equidad, comunidad, derechos humanos, democracia, Constitución, política, verdad, Poder Judicial, utopía, ética y libertad.

Para esta deconstrucción teórica presentaremos los aportes filosófico-jurídicos de Aristóteles (edad antigua), San Agustín (edad medieval), David Hume (edad moderna) y Paul Ricoeur (edad contemporánea), cuyas obras a lo largo del presente trabajo estarán en permanente dialéctica con otros autores y disciplinas científicas constituyendo así una mirada interdisciplinaria. Sumado a ello analizaremos el modo cómo estos aportes han influido en la práctica y aplicación de la justicia en casos concretos tanto del Perú como a nivel internacional. Para los casos de Perú analizaremos la jurisprudencia del Tribunal Constitucional y para los casos internacionales, la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

En el primer capítulo desarrollaremos la obra de Aristóteles quien nos dejó las bases filosóficas para sustentar la finalidad y concreción de la justicia. El aporte de Aristóteles traspasa lo histórico y filosófico; resulta un legado, ético y jurídico de primer nivel y de vigencia permanente. Para Aristóteles, el Derecho, el Estado, la equidad y la política, se constituyen en instrumentos para alcanzar el bienestar y la felicidad.

Por otro lado, la obra de San Agustín en materia jurídica y de derechos humanos será presentada en el segundo capítulo. San Agustín como cristiano y Padre de la Iglesia Católica supo influir en su época, influencia que hasta hoy en día se evidencia. La justicia se presenta en la concepción agustiniana como retribución divina. Dios es esencialmente Juez. Su voluntad se expresa en los libros sagrados y constituye la Ley que está por encima de los usos y convenciones. Y si existiesen injusticias en la tierra, éstas serán corregidas por la justicia absoluta de Dios en *la otra vida*. Esta era la mentalidad propia de la época medieval que San Agustín muy bien representa.

Como sabemos, el siglo XVIII fue testigo de uno de los desarrollos más impresionantes de la ciencia y la tecnología; sin embargo, la discusión moral parecía condenada a permanecer en el ámbito de la opinión o el dogmatismo en la que había sucumbido desde la época medieval. En este contexto histórico es que el aporte de David Hume resulta de lo más sugerente. Hume concibe la práctica de filosofar como un arte comprometido en la lucha contra la desdicha. Hume sostiene que el origen de la justicia no son las ideas ni el intelecto sino las impresiones y el sentimiento. En la moral humeana es de una notable relevancia el sentimiento de la simpatía. La simpatía descansa en la proximidad de los otros, de experimentar su placer y su pena, de convivir con sus valores. La simpatía es compasión por y con el otro. Es decir, la persona comprende con simpatía las acciones de los demás y los juzga moralmente.

En la época contemporánea, a Paul Ricoeur se le identifica como el fundador de una hermenéutica filosófica entendida como filosofía de la reflexión. El arte de explicar, traducir, o interpretar es el conocimiento y el arte de la interpretación a fin de determinar el significado exacto de las palabras mediante las cuales se ha expresado un pensamiento. La filosofía de Ricoeur se incardina en la tradición fenomenológica francesa, y es heredera tanto de la fenomenología como del existencialismo. La obra de Ricoeur no aspira a una sistematicidad sino que se efectúa en un diálogo permanente con autores no solo de su época sino de toda la historia de la filosofía en general, y en particular con la fenomenología de la religión, la lingüística, el psicoanálisis, el estructuralismo y la exégesis bíblica, para culminar en la que él llama una filosofía reflexiva constitutiva de una hermenéutica filosófica.

Todos estos aportes filosóficos se ven plasmados en la jurisprudencia y en las reflexiones actuales que presentamos en el Capítulo V. Por tanto, a través de la presente investigación, se pretende esbozar los principales aportes de la filosofía política en la práctica de la justicia, los mismos que resultan no solo vigentes sino plenamente válidos y que merecen un debate político, filosófico y jurídico hoy en día.

Finalmente y para otorgarle una mirada interdisciplinaria a nuestra investigación entrevistamos a César Landa Arroyo (jurista), Jeffrey Klaiber (historiador), Salomón Lerner Febres (filósofo) y Jaime Regan (antropólogo),

quienes desde su especialidad, reflexionan y contextualizan la práctica de la justicia en el país. Con estos aportes, he intentado filosofar desde lo jurídico, aun cuando sé que el peligro de integrar dos disciplinas siempre será el de filosofar o el de juridizar demasiado y eso podría no dejar satisfecho a ambas disciplinas científicas. En tal caso, el equilibrio que buscaba Aristóteles también ha sido un intento en esta investigación. En lo que sí considero que todos los autores coinciden es en la idea de filosofía que sostenía Epicuro, para quien la filosofía es una actividad que utiliza el razonamiento y la argumentación rigurosa para promover la *eudaimonía*; es decir, para promover la felicidad o la plenitud de la vida. Todas las corrientes filosóficas, toda la actividad jurídica y política también se encamina hacia ello, y realizar esta investigación también ha sido parte de la construcción de esa felicidad que trae consigo la búsqueda del sentido de la vida.

CAPITULO 1
EDAD ANTIGUA: ARISTÓTELES
LA JUSTICIA COMO VIRTUD TOTAL

1.1. El *zoon politikon*

Muchas son las preguntas filosóficas que han suscitado el interés por aproximarse al hombre y su significado existencial. En esta primera parte desarrollaremos el modo cómo se concebía al hombre desde la filosofía antigua y que Aristóteles supo sintetizar e integrar describiéndonos qué es el hombre y cuáles son sus características. Él explica varios aspectos que conforman al hombre como un todo integrado: cuerpo, alma, razón, *ethos*, elección, *polis*, hábitos y vida contemplativa. Aspecto que desarrollaremos a continuación.

Para Aristóteles la persona está conformada por una forma y una materia. La forma es el alma y la materia el cuerpo. El hombre en la concepción antigua que sintetiza Aristóteles, tiene un alma vegetal, un alma animal y un alma racional. El alma existe en y dentro del cuerpo. Por tanto, el alma es la función del cuerpo, necesita del cuerpo para funcionar, y cuando el cuerpo muere, el alma no se reencarna, sino desaparece. En el alma, el hombre tiene sus pasiones, afectos y facultades. La finalidad del hombre es cumplir una racionalidad, que es lo más esencial que tiene. Esta finalidad la sacamos de la esencia del hombre y la esencia del hombre es el alma, cuya actividad es la bondad.

Entonces la característica del hombre es la razón y la actividad del alma se desarrolla según la razón, y será en el alma desde donde buscará la felicidad. El alma humana encuentra en la práctica de las virtudes y en el ejercicio de sus facultades razonables, su satisfacción más elevada. Para nuestro autor el alma intelectual de los hombres es divina. En la parte racional del alma, somos razón y espíritu. Puesto que los bienes verdaderos del hombre son los espirituales, estos consisten en la virtud de su alma y precisamente en la virtud está la felicidad.

Es por ello que para el estagirita, como se le llamaba a Aristóteles, no se trata de definir al hombre sino observar cómo se realiza, como actúa, cómo vive. Es decir que no se trata solo de ser virtuosos, sino de entender cómo funciona la vida y los hechos¹. Es así que Aristóteles privilegia el carácter racional del hombre, y lo concibe como el ser superior a todos, y esta

¹ Aristóteles no se detiene en la motivación de los actos, sino que si lo que se hace se hace movido por la razón. Kant en la época moderna sostenía que hacemos las cosas por miedo al castigo y no lo hacemos por deber y convicción; es decir, Kant, a diferencia de Aristóteles, veía la motivación y cuál es el móvil de los actos humanos.

superioridad se la otorga la razón. La razón le permite al hombre captar el mundo y la vida. En este entendimiento de la vida la ética será una decisión, un modo de ser de la recta razón y la recta razón se amolda según las circunstancias. Es decir, la virtud es un modo de ser y que para ser buenos debemos querer los fines buenos, pero solo podemos reconocerlo si somos buenos².

Para el estagirita, la razón tiene como misión fundamental vigilar que los sentidos no nos desorienten en la voluntad de buscar el Bien. Cabe preguntarse ¿cómo aprender a dejarnos conducir por la razón? Aristóteles nos plantea un modo: cada uno tiene que forjar en su vida el *justo medio*. El hombre se distingue del resto de los animales porque tiene el sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto. Lo que le es propio al hombre es la vida de la razón, así el hombre solo será feliz si vive según la razón, y esta vida, es la virtud. Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto. Al intervenir la razón, nos indica cuál es la justa medida, qué es la vía media entre dos excesos. Así define nuestro autor a la virtud en su obra *Ética a Nicómaco*:

La virtud es una especie de intermedio, ya que tiende constantemente hacia el medio. Además es posible errar de muchos modos (...), pero obrar rectamente solo es posible de un modo (...). Y por tales razones, el exceso y el defecto son propios del vicio, mientras que el medio es propio de la virtud: se es bueno de un único modo, pero malo de diversas maneras (1143.b.33).

Entendemos entonces que según el justo medio: no debemos ser ni cobardes ni temerarios, sino valientes. Del mismo modo no debemos ser tacaños ni pródigos, sino generosos. Asimismo, es peligroso comer demasiado poco, pero también es peligroso comer en exceso. Entonces el término medio para nosotros es relativo y la virtud ética tiene que orientarse según el término medio de cada uno. Es decir, existe un criterio de discernimiento personal. Pero también teniendo en cuenta los modelos sociales, por tanto no es un criterio solo subjetivo sino que evita caer en una moral particular. Es decir, Aristóteles nos da las condiciones para actuar pero no nos dice cómo actuar, ya que eso dependerá de cada circunstancia

² Aristóteles pone de ejemplo al magnánimo (alma grande) que es el paradigma de hombre virtuoso. El magnánimo es de amistades y enemistades manifiestas. Los griegos tienen modelos de conducta humana, recordemos a sus héroes de la literatura: Aquiles, Odisea, Penélope. Son modelos que sirven como pauta de reconocimiento. Puesto que si los cristianos tuvieron santos, y los judíos profetas, los griegos tuvieron sabios.

personal y los modelos a seguir. Observamos pues que tanto la ética de Aristóteles como la de Platón se remiten a la ciencia médica griega: únicamente mediante el equilibrio y la moderación seremos personas felices y armónicas.

Por otro lado, el fin del hombre para Aristóteles es la *polis*. El hombre es un ser social y que para vivir tiene que vincularse con otros³, es un *zoon politikon* (animal político), que tiende a relacionarse con los otros para hacer vida en común. Así, la voluntad humana está vinculada a la sociedad. El hombre tiende hacia el bien y lo más perfecto para el hombre es alcanzar el bien de la *polis*. Surge otra pregunta: ¿Cómo vinculamos la vida política con la vida teórica? Aristóteles responde: la vida política tiene la fuerza en el *logos* (la razón), mientras que la vida teórica su fuerza está en el *nous* (el conocimiento). La doctrina de la sabiduría práctica se transforma así en la clave de toda la teoría ética de Aristóteles y la prudencia se constituye en un saber político. Sin embargo, para nuestro filósofo, lo que define al hombre no es la sociabilidad en general, sino su agrupación en esta comunidad típica que es la *polis*, o dicho de otro modo, la comunidad autosuficiente para la vida perfecta, es decir, el Estado.

Cuando Aristóteles señala que el hombre tiende a un fin, hace referencia a una visión teleológica del hombre y su fin es la felicidad porque ella es parte también de su naturaleza. La felicidad del hombre consiste en actuar de acuerdo con las excelencias del carácter. Más adelante ampliaremos este aspecto.

Otro elemento aristotélico en su noción sobre la persona se relaciona al *ethos*. El *ethos* es el modo de ser de una persona que se expresa natural y espontáneamente. La acción del hombre refleja su carácter. Con el *ethos* se pone de manifiesto la conducta de la persona con respecto a toda la realidad. El carácter de una persona se expresa en sus hábitos, y estos se ponen de manifiesto en las acciones. En la doctrina aristotélica del hábito, es más importante el arraigo de la actitud interna puesto que somos naturalmente capaces de adquirir y desarrollar hábitos. El hábito es como

³ La antropología contemporánea sostiene que los otros constituyen el ser de la persona. El hombre es parte de la realidad del mundo, está dentro de ella y el mundo dentro del hombre. No se puede entender al hombre sin el mundo y al mundo sin el hombre.

nuestra segunda naturaleza: el ser del hombre se da en la acción, en las costumbres, en los hábitos. Las virtudes del hombre son producto del hábito. A partir del hábito y de la costumbre se puede forjar un carácter. Aunque desde luego que los hábitos y los deseos también deben estar sometidos a la razón. Es decir, nuestro deseo está mediado por la razón, y eso nos diferencia de los animales. Al no ser virtuosos por naturaleza, pero tenemos la posibilidad de serlo y esa potencia se actualiza por la costumbre. Es por ello que Aristóteles plantea educar los deseos, placeres, apetitos y dolores⁴.

El *zoon politikon* posee también una vida contemplativa. El hombre no la vive en cuanto es hombre, sino en cuanto posee en sí algo de divino. Mientras que para Platón la filosofía tiene como objetivo llevar a los hombres a una vida en común, fundada en la justicia, para Aristóteles, la filosofía tiene como objetivo fundamental conducir a cada hombre a la vida contemplativa. La contemplación es, en cierto modo, la culminación de la vida humana, aquello que en última instancia da un sentido a todo el ajetreo del vivir. La contemplación es la verdadera felicidad pues entra en contacto con lo divino y al reunir todas las clasificaciones del bien supremo; sería la más autosuficiente, la más independiente, la más completa en sí misma y plenamente satisfactoria. La contemplación es la actividad más elevada que el hombre puede realizar.

Elevándose a la contemplación de ese *logos*, el hombre tiene acceso al *arché* (principio de todo), ya que la contemplación del Ser no da solo acceso a lo derivado del principio (el mundo, los diferentes seres), sino al principio mismo, es decir el *arché*. (Ética a Nicómaco, 1141^a, 17). Es desde esa perspectiva que el hombre puede filosofar e ir hacia el saber; comprende el mundo porque participa de ese intelecto que todo lo sostiene, en cuanto *chispa divina*, el hombre participa del *gnosis gnoseos*: pensamiento de pensamiento, que es Dios⁵. El filósofo comprende al hombre, comprendiéndose a sí mismo. El hombre alcanza la felicidad al vivir la parte divina de su ser. (Ética a Nicómaco, 1177 b, 26). Esa chispa divina no se realiza solo y por sí mismo sino en su relación con los otros.

⁴ Es decir, no se trata de desaparecer, reprimir o soslayar nuestras pasiones, apetitos, dolores y placeres sino de saberlas educar. Es lo que años más tarde enseñará la psicología y el psicoanálisis y que lo desarrollaremos más adelante en el tema de la libertad.

⁵ No es el Dios de los cristianos, es el Dios de los griegos: el *arché*.

Siguiendo la propuesta aristotélica, el bien del individuo es de la misma naturaleza que el bien de la ciudad. La obra común de todos los ciudadanos es la prosperidad de su Estado. Este último, sin embargo, es más completo y total porque pasa desde la dimensión de lo privado hacia lo social, ante la cual los griegos eran especialmente sensibles, dado que concebían al individuo en función de la ciudad y no la ciudad en función del individuo. Por lo demás, Aristóteles, expresa de modo paradigmático esta forma de pensar de los griegos, cuando define al hombre como animal político (es decir, no como animal que se limita a vivir en sociedad, sino como animal que vive en una sociedad políticamente organizada), puesto que “Quien no puede entrar a formar parte de una comunidad, quien no tenga necesidad de nada y se baste así mismo, no es parte de la ciudad, es una fiera o un dios”. (Ética a Nicómaco, 1155 a, 23). En otros términos, el ciudadano es aquel hombre político que es o puede ser dueño de ocuparse tanto personal como colectivamente de los intereses comunes y tiene participación en los asuntos públicos.

Finalmente en este tema también podemos señalar lo referido al término *filos*, este término griego que traducido al castellano significa amigo; es un término que merece precisiones. En la Grecia antigua, la *polis* estaba constituida de amigos. En aquel entonces, *filos* tenía un sentido casi jurídico. Ser amigo de alguien era comprometerse en un pacto mutuo. El *filos* se comprometía a asegurar la acogida al extraño y garantizaba que los demás lo iban a respetar. Para Aristóteles, entre todos los bienes, la amistad, el placer de amar a otros y ser amado, es central en la vida comunitaria. El vínculo de la amistad es una virtud; la amistad conlleva una idea común del bien. Tanto llegó a considerar la amistad que nuestro autor sostuvo que: “Los legisladores, parecen hacer de la amistad un fin más importante que la justicia” (Ética a Nicómaco, 1155 a, 24). La amistad asienta los beneficios de la reciprocidad. Ante la pregunta ¿Cómo actualizar a Aristóteles en este punto de reflexión? La respuesta aristotélica sería: con discernimiento y con actos. Nuestro autor pone el peso en la acción. Con un acto no se demuestra que alguien es bueno o no, sino con su vida, y el camino para ese actuar es la libertad.

1.2. El poder de la libertad

Habiendo definido y caracterizado al hombre y a la sociedad, nos aprestamos a meditar sobre la libertad, tema que tuvo sus orígenes reflexivos en el mundo religioso; sin embargo, aquí nos avocaremos al aporte filosófico. Aristóteles no dijo mucho sobre la libertad, pero de lo poco que dijo, dijo suficiente. Esto se lee en el Libro I de la Metafísica: “Un hombre libre es aquel cuyo fin es él mismo y no otro” (Y, 7, 1011, h 35). Nos preguntamos ¿Por qué Aristóteles no concibió una noción de libertad? Para responder, nos ubicamos en el contexto de aquel entonces. Los griegos y el mundo antiguo en general no concibieron la idea de la libertad humana, tal como la entendemos ahora. Para ellos lo más interno del hombre era el mundo, la *polis*. Este sujeto adquiere su ser en virtud de la *polis*.

Era conocida la capacidad especulativa e independencia de pensamiento de Aristóteles. Hacia Platón, su maestro, guardó una resuelta independencia de crítica filosófica, que de por sí lo ubicaba como un hombre verdaderamente libre, no por su condición de sabio, sino por su actitud interna: se guiaba por el canon y la medida de la verdad. Incluso llegó a decir que era amigo de Platón, pero que más amigo lo era de la verdad. Esta frase resulta la declaración de libertad de Aristóteles sobre todos y sobre todo. Una libertad que le conduce a la verdad⁶.

Empecemos a identificar la noción de la libertad desde la propia vida de Aristóteles que en su libro *Ética a Nicómaco* desarrolla el aspecto de la elección, y de los medios que se hacen, en vista al bien supremo, es decir, la felicidad. Esta capacidad de elección es un poder que se perfecciona y se refuerza con la práctica misma. Aquí, Aristóteles plantea un punto que nos parece central: el poder. Es el ser como poder. La base de la libertad para Aristóteles estaría en el poder. Todos nuestros actos son formas de poder. Se trata de usar de modo racional el poder, como lo hace el magnánimo: el hombre bueno y prudente. La originalidad de Aristóteles consiste en describir todo el complejo mecanismo que rige el silencioso transcurrir de

⁶ Aristóteles tiende a liberar la noción del Ser de la rigidez de los sabios de la época y plantea el pluralismo de los Seres. Aristóteles con menos escrúpulos rechaza las paradojas de los sabios de su época. ¿No es acaso esto una prueba de la libertad intelectual de Aristóteles respecto a los sabios de su época?

nuestra intimidad y haber descubierto la materia real, las pasiones, los deseos, las deliberaciones que orientan nuestro actuar en el mundo. Pues si sabemos vivir en el mundo, hemos de saber encontrar un equilibrio, ese encuentro no puede realizarse sino sabemos elegir, sino conocemos qué fuerzas nos impiden elegir, es decir, saber cómo y por qué tenemos que elegir. Aristóteles plantea también el problema de la responsabilidad moral, que a continuación explicamos.

Para Aristóteles, será libre aquel que ha educado sus apetitos, pasiones, placeres, deseos, impulsos u opiniones. Será libre cuanto más utilice la razón, pero no cualquier razón, sino la *recta razón*, que es la actitud interna del hombre con la cual dirige su obrar con el criterio del justo medio. En efecto, Aristóteles llama libre al que tiene en sí el principio de sus actos o es “principio de sí mismo” (Ética a Nicómaco III, 3, 1112 b,15-16). El hombre es libre precisamente en ese sentido: en cuanto es principio y padre de sus actos. De todo esto se desprende también que el concepto de ética en Aristóteles se produce también en el ámbito de la libertad, por cuanto, en ese querer de la voluntad existe implícita una lucha contra los apetitos que viven en perpetua pugna con la razón. La voluntad los somete a la razón cumpliendo así el acto supremo de la libertad.

A ello se añade que el instrumento decisivo para la elección es la deliberación. Se delibera sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, sobre lo que los hombres pueden hacer por sí mismos. Pero no se delibera sobre los fines, sino más bien sobre los medios conducentes a los fines. Se eligen los medios en función a un fin. Primero delibero, luego elijo. Toda deliberación implica investigación, análisis y discernimiento. Inspirándonos en Aristóteles podemos decir que el hombre se va haciendo libre, es un ser que ES, pero también es un ser de posibilidades y es el hombre quien tiene ese poder. En sus fueros internos Aristóteles se asumía y se sentía libre, y lo demostró en los hechos y en su pensamiento.

Para Aristóteles persona es lo que somos: somos deliberación y libertad. Mientras que naturaleza es lo que tengo, no es libre sino espontáneo. Aristóteles piensa en una moral de los hombres libres. La función del hombre es vivir pero de acuerdo a la *psyqué* y a una praxis razonable (con sentido y fundamento). Eso es propio de un hombre diligente que abrace

una *areté* (excelencia). Una actividad excelente nos llevará a una experiencia gratificante. En el mundo interior reside la prudencia y la sabiduría. La bondad de la vida del hombre tiene que ver con su actividad y no con lo que se tenga. Ni siquiera los hábitos pueden bastarnos sino sabemos cómo practicarlos⁷. Resulta tan cierto aquello que se dice que a una persona se le conoce por su trayectoria, “por sus frutos los conocerán”, está escrito en la Sagrada Escritura. La herencia de Aristóteles y de allí su vigencia, es el modo cómo asumimos el criterio de la recta razón, cómo nos habituamos a discernir, a reflexionar antes de actuar, cómo deliberamos, cómo hacemos uso del poder que tenemos sobre nuestros actos y de la elección de los medios. La libertad, por tanto, será un proceso de realización permanente, una conquista, un horizonte. Ya lo decía el personaje Agrado de Pedro Almodóvar en su película *Todo sobre mi madre*: “Se es más auténtico cuando somos lo que soñamos de nosotros mismos”.

1.3. El abogado: entre el Derecho, la justicia y la búsqueda de la verdad

La persona y su libertad, la persona y la *polis*, nos conducen al instrumento ordenador por excelencia: el Derecho y el rol que cumple el abogado como operador del mismo. Según el pensamiento aristotélico, el Derecho es razón de medida, razón de igualdad, dada por la justicia que es su virtud. No son lo mismo el Derecho y la virtud, el Derecho y justicia, puesto que si se identificaran, la justicia no sería virtud, sino la regla, no sería lo absoluto sino la unidad de medida. Puesto que el Derecho al normar una controversia, no es todo el Derecho, pero la justicia que soluciona una controversia es toda la justicia. Esta distinción aristotélica entre el Derecho y la justicia, resulta pertinente para precisar los fines de los medios.

Ante la pregunta ¿Qué es primero las cosas justas o la justicia? Para Aristóteles los dos son primeros, pero en dos sentidos, pues son dos modos de ver lo mismo. Desde el punto de vista metódico se parte de la acciones, puesto que no existe regla para ser justos, sino que existe una ética de las circunstancias. La virtud principal de la vida social es la justicia, no es una virtud particular, sino la virtud íntegra y perfecta. Sobre la justicia está

⁷ Si nos preguntamos ¿Qué es más importante el ojo o ver? Según Aristóteles lo más importante es ver, o sea más que el órgano, es la función lo que prima. En el hombre no es suficiente que haga un acto, sino que se mantenga en ella, que la haga vida.

fundado el Derecho. El Derecho es la vida social de los hombres en el Estado. El Derecho es legítimo pues está establecido por los Estados. Aristóteles al sostener que el bien absoluto es la justicia, la sustenta al hacer el siguiente planteamiento: el bien en el Derecho lo trata el maestro de lo justo, lo mismo que el bien en las artes lo trata el maestro de arte respectivo. Mas lo justo como bien absoluto únicamente lo realizan los hombres virtuosos. Es decir que para ser justos, debemos hacernos previamente virtuosos. Así constatamos la coherencia argumentativa de Aristóteles respecto a los otros aspectos señalados anteriormente.

Asimismo nuestro autor sostiene la necesidad de concebir al Derecho no como simple conjunto de normas (genéricas o individualizadas), sino como orden concreto cuya realización presenta diversas etapas y exige el concurso tanto de los encargados de formular o aplicar los preceptos vigentes cuanto de los particulares que tienen la obligación de obedecerlos. Sabemos que la eficacia de los preceptos del Derecho depende no solo de actos de aplicación normativa; sino que está condicionada, principalmente, por actos de obediencia. El cumplimiento de esos preceptos plantea a los destinatarios cuestiones parecidas a las que los jueces encuentran en el desempeño de su actividad. También los particulares cuya conducta es normativamente regulada –o los abogados a quienes acuden en consulta– tienen que conocer el sentido y alcance de los preceptos aplicables y ponderar debidamente la naturaleza de los casos concretos, lo que los obliga a asumir actitudes valorativas.

La justicia por tanto resulta un fenómeno estatal porque el Derecho es el orden de la comunidad estatal y es el criterio de lo justo. Cada norma jurídica obligatoria se compone de un elemento natural y de otro positivo; el primero proporciona el fundamento jurídico, en tanto que el segundo determina su realización en el tiempo y en el espacio. Es solamente a través de esta síntesis como nace el Derecho de la *polis* o Derecho estatal. Por ello consideramos que la necesidad de tomar en cuenta las pautas aristotélicas resulta aun más claro cuando el problema no es simplemente hermenéutico sino de integración. Esto mismo se irá explicando y detallando a lo largo de la presente investigación y más aun en el Capítulo 6 cuando reflexionemos sobre la justicia desde contextos actuales del país.

Por otro lado, planteado la noción de Derecho y su distinción con la justicia hemos creído conveniente incluir la reflexión aristotélica sobre la retórica, la dialéctica y la búsqueda de la verdad ello porque los aportes aristotélicos en estos aspectos contribuyen en nuestro quehacer jurídico. Aristóteles está convencido que la tarea de la retórica no consiste en enseñar o instruir acerca de la verdad o de determinados valores en particular. Esa labor le corresponde a la filosofía, por un lado, y de las ciencias y artes particulares, por el otro. El objetivo de la retórica es descubrir cuáles son los modos y los medios necesarios para persuadir. La retórica, desde Aristóteles hasta hoy en día, es una metodología de la persuasión, un arte que analiza y define los procedimientos mediante los cuales el hombre intenta convencer a los demás. En consecuencia, desde el punto de vista formal, la retórica estudia las estructuras del pensar y del razonar y estudia aquellos procedimientos mediante los cuales los hombres aconsejan, acusan, se defiende, elogian - actividades específicas del persuadir- en general, partiendo de opiniones probables, pero no de conocimientos científicos. Las argumentaciones que suministra la retórica, en consecuencia, no deben basarse en las premisas originarias desde las que se inicia la demostración científica, sino de aquellas convicciones comúnmente admitidas, desde las que parte la dialéctica. En otros términos, la retórica es el arte de convencer y ser convencido. Sirve para conocer el alma del interlocutor y así convencerlo.

Aristóteles insistirá también sobre la conveniencia de considerar el fondo del problema. Mirar el fondo del problema será ver si la tesis es o no es generalmente admitida. Para él, las opiniones generalmente admitidas son argumento; representan el sentido común o lo que se denomina como sabiduría popular. Mientras que para Platón las opiniones son solo un punto de vista singular y parcial; para Aristóteles, las opiniones son la suma o el condensado de los conocimientos adquiridos por la humanidad. Por eso pueden formar el punto de partida que se necesita para toda la búsqueda de la verdad, la cual tendrá que someterse evidentemente a las reglas de la lógica.

Aristóteles señala su preocupación por el fondo del problema. ¿Por qué esa preocupación? Es que Aristóteles sabe que las reglas de la dialéctica, son meras técnicas. Así pues se puede ser lógico y mantener un diálogo lógico, pero absurdo. En la *praxis*, quien actúa, busca su realización y se beneficia inmediatamente en lo que hace. En el diálogo, la verdad puede o no existir

pero no está ligada al respeto de las reglas lógicas dentro del diálogo. La lógica es una herramienta de la filosofía y del Derecho, pero no posee verdad propia. Por eso es que puede ser universal e indistintamente utilizada.

También Aristóteles considera la intención en la dialéctica. ¿Por qué eso? Ya lo sabemos, la dialéctica maneja tesis probables. Sin embargo, Aristóteles procura señalar recursos para reconocer y denunciar lo falso dentro del proceso de diálogo. Todo diálogo, que procura ir hacia la verdad probable, es un trabajo en común. Aristóteles pone ejemplos: 1) ¿Se trata de un diálogo entre maestro y alumno? Allí el maestro debe tener la intención de hacer ver la verdad sin esperar ayuda del alumno; 2) ¿Se trata de una demostración de habilidad y de un combate entre interlocutores en donde cada uno quiere lucirse y vencer a toda costa? Allí habrá que reconocer y entender los varios fines a que aspira y tiende el otro; reconocerlos en sus argumentos. Aristóteles señala como tipos de proceso/argumento: la refutación, la falacia, la paradoja y hacer quedar como charlatán al oponente; 3) ¿Se trata de la búsqueda de la verdad entre dialécticos? Allí se necesitan dos hombres calificados y de buena voluntad para llevar a bien el trabajo común del diálogo. La intención y la finalidad que presiden a un diálogo permitirá discernir la pertinencia y validez del mismo y saber si se puede esperar acercarse al verdadero saber. Los abogados, teniendo en cuenta que las reglas del diálogo y las exigencias lógicas, son pura técnica que de por sí no dan acceso a la verdad, necesitamos conocer los obstáculos que se pueden presentar en el diálogo⁸.

Asimismo, Aristóteles expuso en su obra el *Organón*, el rol, la naturaleza, los alcances y límites de la lógica. Allí señala que la lógica no es la filosofía. En nuestro caso se trata de saber qué puede hacer el abogado con la lógica en su ejercicio profesional. Es importante que el abogado, como ser razonable, desarrolle un discurso coherente que tenga consistencia lógica, pero la cuestión es otra: si bien el discurso y la defensa tiene que ser lógica, (es decir, sin contradicción) no es suficiente con que sea lógica. Ya hemos señalado la advertencia de Aristóteles. Él nos hizo caer en la cuenta que el sofista, que busca lucirse, y el dialéctico, que busca la verdad, son

⁸ Aristóteles ha procurado entregarnos algo así como un pequeño manual del dialéctico. Plantea esencialmente dos cosas: no olvidarnos de considerar el fondo del problema y no olvidarnos de la intención del interlocutor dentro del diálogo.

igualmente lógicos. El problema viene a ser el siguiente: respetando la mera lógica en el discurso ¿podemos entender el discurso en lo que es, en su ser y en su intención? Otro autor viene en nuestra ayuda. Erick Weil nos recuerda que no: “el hombre puede hacer muchas cosas con la lógica, pero no puede hacer nada con la mera lógica” (2002, p. 45). No puede haber filosofía sin lógica, dice él, pero la lógica no es la filosofía.

Finalmente cabe señalar que para Aristóteles: “La verdad consiste en decir del ser que es y del no ser que no es” (Metafísica, Y, 7, 1011, h 27). La verdad para Aristóteles remite a un juicio que refleja la objetividad de lo real, es unión pertinente de conceptos. Pero ¿cómo llegar a la verdad? La verdad la posee, según Aristóteles, “Aquel que tiene lo separado por separado y lo unido por unido. El error lo comete quien se comporta de modo contrario a la realidad” (Metafísica, 1051, b8). El juicio verdadero respeta la realidad, pero eso está fundamentado sobre la unión de conceptos que nos son dados por intuición. Según Aristóteles es la realidad la que manda. No basta con mirar la relación mutua de conveniencia o discrepancia entre dos conceptos (aspecto lógico), sino considerar coincidencia o discrepancia con el mundo real. La posición aristotélica es realista. La verdad del pensamiento, del juicio, de una proposición reside en la adecuación con la verdad de lo real: existe verdad allí donde a un es del pensar responde un indiscutible es de la realidad. La verdad trasciende el pensar; está más allá de él. La verdad existe y puede ser pensada tal como es. Pero ¿cómo llegar a ella? ¿Cómo llegar a la ciencia de lo real? Según Aristóteles, mediante la razón. Un razonar que todo abogado debe desarrollar para alcanzar su fin supremo: la justicia, noción que a continuación desarrollaremos con precisión y detalle.

1.4. Justicia: la virtud total

Aristóteles, a quien acertadamente se le ha llamado el gran maestro de la justicia, tiene de esta última una concepción que actualmente sigue vigorosa. Así lo sostuvo:

Es verdad el proverbio de que todas las virtudes se encuentran en el seno de la justicia, pues bien dice el poeta: la salida y la puesta del sol no son tan dignas de alabanza; y añade que ella es la prueba del hombre, puesto que lo pone en comunión con los demás hombres, por lo tanto, la justicia es el grado eminente de la virtud, es la aplicación necesaria, para la completa y acabada virtud en el hombre (Metafísica, 1051. B9).

Entre todas las virtudes éticas destaca la justicia, que consiste en la justa medida según la cual se distribuyen los bienes, las ventajas y las ganancias, y los contrarios de cada uno de ellos. En un primer sentido, la palabra justicia, designa a la actividad que origina el orden interno del alma. Asimismo, en su obra *Ética a Nicómaco* adquiere la justicia un segundo sentido, mucho más amplio, la justicia es caracterizada como la virtud perfecta, que se manifiesta en el armonioso despliegue de todas las otras. Asimismo, en esta obra, el concepto de justicia aparece como virtud social, que en sus diversas manifestaciones implica la relación con otro y presupone, por ende, la existencia de la comunidad (pp.89-92).

Aristóteles señala que la justicia en relación a las demás virtudes⁹, es un bien externo, es el bien para los demás, no para sí mismo, por lo que es el bien absoluto. En relación a la injusticia, agrega que así como la justicia no puede ser considerada como una simple parte de la virtud, sino la virtud entera y absoluta; la injusticia tampoco es una parte de la perversidad, sino la perversidad entera, total, absoluta. En *Ética a Nicómaco* empieza preguntándose en cuantos sentidos se dice de alguien que es injusto. A ello responde que el vocablo se aplica: al transgresor de la norma y al codicioso. Mientras que lo justo es lo conforme a la ley y a lo equitativo. El hombre justo es el observante de la ley y de la igualdad. De acuerdo con lo expuesto, podemos decir que, según nuestro autor, es justa: a) la conducta de quien, en sus relaciones con los demás, acata fielmente las leyes, b) la del observante de la igualdad. Me hago justo haciendo la justicia, practicándola. Aquí se produce el vínculo de la ética con la política.

Según el pensamiento aristotélico, la justicia deberá ser una disposición habitual que nos haga elegir (con la ayuda de la prudencia) un término medio en nuestros estados afectivos o en nuestras acciones. La justicia es la disposición habitual por la que los hombres son capaces de practicar los actos y cosas justas, pero no solo de practicarlas, sino de quererlas. La justicia radica en el interior del hombre. La justicia es querer el bien del otro. La conducta de quien realiza todas las virtudes es llamada por Aristóteles virtud total o justicia; pero ésta puede manifestarse de dos modos: o en el

⁹ ¿En qué difieren la virtud y la justicia? Para Aristóteles son una y la misma cosa, pero su ser no es el mismo, porque en cuanto existe en relación con otros es justicia y, en cuanto hábito en sentido absoluto, virtud.

comportamiento del hombre consigo mismo, o en las relaciones interpersonales. La segunda de estas formas, es decir, el ejercicio de las virtudes en relación con otros hombres, recibe en la *Ética a Nicómaco* el nombre de justicia universal (p.173). A este concepto contraponen Aristóteles el de justicia particular, que es noción mucho más cercana a la concepción contemporánea y ha servido como punto de partida a todas las doctrinas posteriores.

Por otro lado para Aristóteles el Estado regula la vida de los ciudadanos mediante leyes que dominan la vida entera puesto que el hombre no se pertenece a sí mismo sino al Estado. El contenido de las leyes es la justicia que Aristóteles las clasifica del siguiente modo: justicia distributiva y justicia correctiva.

La justicia distributiva presupone, de acuerdo con Aristóteles:

1. La existencia de lo repartible entre los miembros de la comunidad.
2. La de la instancia encargada de hacer la distribución.
3. La del criterio que, de ser observado, determinará la rectitud del acto distributivo.

Aristóteles afirma que “Si los sujetos no son iguales, no recibirán cosas iguales (...) de aquí las disputas y los procesos cuando, en las distribuciones, los iguales reciben cosas desiguales o los desiguales cosas iguales” (*Metafísica*, 39). Ello ocurre por la evidencia del principio de que los iguales deben ser objeto de un trato igual y los desiguales de un trato diferente, pero proporcionado a su desigualdad. La justicia distributiva se aplica al reparto de los honores y de los bienes y consiste en que cada uno de los asociados reciba una porción apropiada a sus méritos.

Surge así el problema de los criterios de la igualdad. ¿Cuál es la pauta que permite decir que A y B son iguales o, por el contrario, qué difieren? Para Aristóteles, esa pauta consiste en atender a los merecimientos. Empero, la cuestión no es tan simple, pues no solo hace falta una medida de lo igual y lo desigual sino, también, de lo meritorio y sus diferencias. Para los demócratas de aquel entonces, el mérito radicaba en la libertad; para los oligarcas, en la riqueza; para otros, en la nobleza de cuna; para los aristócratas, en la excelencia (*Ética a Nicómaco*, 1131 a, 27-29). Aun cuando resulte evidente que lo justo es lo igual y lo injusto lo desigual, el problema de la desigualdad asume sentido y alcance muy distintos según

que la primera se predique simplemente de las cosas, sin atender al mérito (o a la culpa) de las personas, o de las cosas en relación con los merecimientos (o el demérito) personales. En ambos casos lo justo consiste en lo igual; pero, en el primero, la igualdad se afirma solo de los bienes o de los males. Es decir, la justicia distributiva determina la distribución de los honores o del dinero o de otros bienes que pueden ser divididos entre quienes pertenecen a la misma comunidad.

La segunda clase de justicia es la correctiva, que se desarrolla en las relaciones interpersonales. En todas ellas: “Lo justo consiste también en cierta igualdad, y lo injusto en cierta desigualdad, mas no según la mencionada proporción, sino según la aritmética” (Ética a Nicómaco, 1131b, 32, 1132^a, 2). La justicia correctiva es el término medio entre la pérdida y la ganancia. Esta justicia regula las relaciones interpersonales, y se llama correctiva porque su fin consiste en rectificar o corregir lo que en tales relaciones debe ser rectificado o corregido. El fin de la justicia correctiva es el mismo que el de la justicia distributiva: la igualdad. La justicia correctiva mide impersonalmente la ganancia o el daño, esto es, las cosas y las acciones en su valor efectivo considerándose como iguales los términos personales. Dicho de otro modo, la justicia correctiva, consiste en la relación en que varias personas se hallan unas frente a las otras dentro del todo. La rectificación consiste en restablecer la igualdad entre las partes, sin acepción de persona.

Asimismo se ha discutido si a las dos clases de justicia mencionadas debe añadirse, como una tercera especie, la justicia retributiva, esto es, la que exige, en el caso de las relaciones de naturaleza contractual, por ejemplo, la equivalencia económica de los bienes o servicios intercambiados. En este tipo de justicia hay que tener en cuenta la regla de que en las relaciones interpersonales voluntarias haya equivalencia entre las prestaciones. Por eso, más que de tres especies de justicia: distributiva, correctiva y retributiva, debemos referirnos a tres distintas funciones de la conducta justiciera: la distributiva de lo repartible entre los miembros de la comunidad de acuerdo con su mérito o demérito; la rectificadora de las relaciones en que una de las partes causa y la otra sufre un daño indebido, y la retributiva; a) de las prestaciones que son objeto de un intercambio voluntario y b) del daño resultante de un hecho delictuoso y la sanción pecuniaria que, además de la pena, puede imponerse al autor de un delito.

A ello se añade que también Aristóteles se ha manifestado respecto a la justicia en el plano judicial y en el plano político. En primer término, la justicia judicial es cuando tal medida se hace prevalecer, en caso de controversia, mediante la intervención del juez. Si en una relación interpersonal una de las partes causa y la otra sufre un daño, la igualdad resulta quebrantada, ya que el primer sujeto obtiene, en perjuicio del segundo, algo que, según la ley, corresponde a éste. Aristóteles aplica tales ideas no solo al intercambio de bienes, sino a los daños ocasionados por la comisión de un delito. Para que esta justicia judicial se haga efectiva se requiere de magistrados dignos y para Aristóteles, un magistrado digno debe contar con una doble virtud: buen ciudadano y hombre de bien; porque a los hombres destinados a ejercer el poder, es preciso educarlos de modo especial. El buen ciudadano debe poseer las virtudes tanto de mando (la prudencia) como de súbdito (la obediencia) y contener así la ciencia, la fuerza de mando y obediencia. Debe saber tanto obedecer como mandar a los que le obedecen para que realicen trabajos.

También Aristóteles hace referencia a una propuesta que consideramos válida actualmente: la justicia política que tiene que realizarse por definición, en la ciudad. Una comunidad justa debe darse entre sujetos libres e iguales. Por esto, Aristóteles no permite que sea un hombre el que gobierne, sino la razón, porque existe el peligro de que el hombre se tiranice.

Finalmente, en este tema otro aporte novedoso de Aristóteles, lo encontramos en su obra *Ética Eudemia* cuando relaciona la amistad con la justicia y la comunidad:

Se cree que la justicia es igualdad y que la amistad se encuentra en la igualdad. La amistad es igualdad, todas las constituciones políticas sin una especie de justicia, pues son comunidades, y todo lo común se funda en la justicia (...) la amistad basada en la igualdad es la amistad cívica. Esta, de un aparte, se basa en la utilidad, y las ciudades son amigas entre sí de la misma manera que los ciudadanos (...) la amistad política mira, pues, al acuerdo y a la cosa, mientras que la ética considera la intención; por ello, ésta es más justa, es una justicia amistosa. La causa del conflicto está en que la amistad ética es más noble, pero la amistad útil más necesaria (Libro VII).

Es decir, para nuestro autor, la igualdad como principio está presente tanto en la justicia como en la amistad. La justicia, por lo tanto, crece con la amistad; puesto que cuando buscamos y encontramos a un amigo, estamos buscando y encontrándonos a nosotros mismos. La justicia se circunscribe a lo humano, mientras que la amistad al corazón. Nuestro autor aun sigue

profundizando en este aspecto pues para él existe una justicia más perfecta por ser más concreta: la equidad, aporte filosófico de Aristóteles que desarrollamos más detenidamente en el quinto Capítulo. Todo lo planteado en este punto nos conduce al bien común y eso implica un actuar ético, y ello es lo que veremos a continuación.

1.5. Una ética para la *areté*

Aristóteles fue el primer sistematizador de la ética y quien usó ese término dándole una significación más amplia. La concepción de la ética domina el pensamiento aristotélico; el mismo que se desarrolla en sus obras *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *La Gran Ética*. Según el filósofo, toda actividad humana tiende hacia algún bien. Así, se da un teleologismo, identificando el fin con el bien. Es decir, la ética aristotélica es una ética de bienes porque él supone que cada vez que el hombre actúa lo hace en búsqueda de un determinado bien. El bien supremo es la felicidad, y la felicidad es la sabiduría (el desarrollo de las virtudes, en particular la razón).

Podemos precisarlo del siguiente modo:

- Fin: La finalidad o motivo de una acción.
- Fin Medio o Imperfecto: Es aquel fin que se quiere por otra cosa y no por sí mismo.
- Fin Final o Perfecto: Es aquél fin que se quiere por sí mismo y no por otra cosa.
- Felicidad o *eudaimonía*: Es el Bien Supremo del ser humano.

Vemos pues que tanto la jerarquía de los fines como la de los bienes humanos halla su raíz y fundamento en el orden que según Aristóteles debe existir entre las diversas potencias de nuestra naturaleza y la cabal realización de todas ellas. El estudio de la conducta o de la finalidad del hombre como individuo es la ética, y el estudio de la conducta y de la finalidad del hombre como parte de una sociedad es la política. A estas alturas ya nos queda claro que de acuerdo a la filosofía aristotélica, el hombre es principalmente razón y cuando el alma se somete a los dictados de la razón es la virtud ética, es decir, la virtud de la conducta práctica. Al igual que san Agustín –como veremos más adelante–, para Aristóteles, la ética incluye el elemento de la voluntad

Ya lo dijimos, la ética de Aristóteles es *eudemonista* (busca la felicidad), y la prudencia es clave para actuar en el justo medio y alcanzar el fin pero ¿en qué consiste tal fin? y ¿de qué modo puede ser alcanzado? Para responder a estas preguntas Aristóteles trata de establecer qué es lo propio del hombre. Lo propio del hombre no es, evidentemente, el vivir, que tiene en común con los animales y las plantas. Tampoco la sensibilidad, que comparte con el perro, el buey o cualquier otro animal. Lo propio del hombre es la razón y esta reside en el alma; que, según Aristóteles, comprende, a su vez, otras dos partes: la que obedece a la razón, y la poseedora de ésta. Es importante percatarse de que para Aristóteles, como para Platón, la moral no consiste en un conjunto de normas; sino que está constituida por el sometimiento efectivo de la conducta a dichas normas o, para decirlo de otro modo, por el orden que tal sujeción crea y, al mismo tiempo; por las virtudes que origina. Es decir, la ética aristotélica nos enseña cómo hacernos buenos, antes que ponernos prohibiciones.

La diferencia entre aspectos internos y externos de la conducta según la doctrina aristotélica se da en la distinción entre ética del individuo y ética de la comunidad; la primera ética ya lo explicamos anteriormente. Mientras que la segunda ética es, en términos modernos, una filosofía del Derecho y del Estado, puesto que no alude al orden de las partes, funciones y virtudes del alma, sino al de las clases dentro del cuerpo político. Una ética estudia al hombre como individuo; la otra, al hombre como ciudadano. Estas distinciones se proyectan sobre la teoría de la virtud, y conducen al agrupamiento de las actividades virtuosas en individuales y sociales. La distinción entre deberes del sujeto consigo mismo y deberes del hombre con los demás es particularmente nítida en el pensamiento aristotélico, y adquiere especial relevancia en el caso de la justicia, como hemos visto anteriormente.

Asimismo, nuestro filósofo ahonda en el concepto de la virtud socrática como efecto del recto saber, porque introduce también el ánimo, desplazando así el problema de su plano estrictamente intelectual hacia el afectivo. En ese marco es que distingue lo que llamó las virtudes del

entendimiento y las virtudes del ánimo, como especie de un mismo género¹⁰. La excelencia es ética y dianoética. La ética tiene que ver con nuestra manera de obrar, de estar en el mundo, mientras que la dianoética tiene que ver con nuestra manera de entender y de reflexionar¹¹. Para mayor claridad podemos señalar que las virtudes dianoéticas pueden resumirse en dos: la sabiduría y la prudencia práctica. En ambas existe una inclinación permanente hacia la felicidad.

Con lo dicho surgen las cuestiones ¿cómo debe vivir el ser humano? ¿qué hace falta para que un ser humano pueda vivir feliz? Según nuestro autor, el ser humano solamente será feliz si utiliza todas sus capacidades y posibilidades. Puesto que mientras que para Sócrates la ética era intelectual, le bastaba saber lo que era bueno para hacerlo, para Aristóteles la ética tenía su base en la acción y la práctica, y a través de la práctica se alcanza las virtudes. Por lo tanto, la ética no solo involucra lo que se tiene que elegir, sino las costumbres, los hábitos y la racionalidad, así llegaremos a tener hombres éticos. Es una ética que involucra el proceso y tiene un fin: *la polis*. Es decir, involucra toda la vida humana. No son solo los hábitos, sino actuando de acuerdo a las circunstancias, con discernimiento y razón¹². Pero no basta con saber de la *areté*, de lo que se trata es de que lleguemos a ser buenos, y puesto que el estudio de la ética nos lleva a la política; podemos decir que la ética aristotélica es una forma de política y a esa forma, es decir, a la política, lo consideró como el arte de lo posible.

¹⁰ Ya vislumbraba Aristóteles lo que fue posteriormente insistencia de la filosofía cristiana en cuanto al carácter intencional de la conciencia, tradición por siglos silenciada pero que vuelve a aparecer en la psicología moderna.

¹¹ Si bien es cierto que para Aristóteles ambos tipos de éticas se complementan, se aprecia también que el predicado virtuoso solo recae esencialmente sobre las éticas, y que las dianoéticas son propiamente aptitudes que sirven y sustentan a las verdaderas virtudes. Entre estas, la que más exalta el filósofo es la justicia, por su capacidad de someter la voluntad a una ley en armonía y equilibrio, descubierta por la razón.

¹² Mientras que la ética kantiana (época moderna) es el deber ser, que implica una libertad razonada; es la idea del imperativo categórico.

1.6. Política: entre la Constitución y la Ley

Para el estagirita, el fin de la política es la acción, la *praxis*. En su libro La Política examina y describe los elementos constitutivos de la ciudad: las personas y las cosas. Esta obra tiene dos partes:

1. Trata de la comunidad política en general y de sus relaciones con las otras comunidades (p. 32).
2. Examina cuestiones relativas a la familia y a los diferentes elementos que la componen (p. 61).

En la filosofía aristotélica la ética y la política están unidas. La idea de que el ser humano no debe cultivar tan solo una virtud también se desprende de la visión que presenta Aristóteles de la sociedad. Sostuvo que el ser humano es un animal político, y cuando se refiere a animal político, lo político elimina al animal. Sin la sociedad que nos rodea no somos seres verdaderos. Si bien la familia y el pueblo cubren necesidades vitales, como comida, calor, matrimonio y educación de los hijos, solo el Estado puede cubrir la mejor organización de la comunidad humana. El fin de la política es disminuir la violencia que poseemos, es decir, usar la razón. Por eso no estamos de acuerdo cuando se refieren al término “violencia política”, porque la política no es violenta de por sí, ni existe una violencia que es política, ni se puede hacer política desde la violencia. La política no es compatible con la violencia. La política al ocuparse de lo bueno y de lo justo, busca administrar de modo racional nuestra irracionalidad. El fin de la política no es el conocimiento, sino la acción¹³. Por ello, la política es el arte de lo posible y precisamente se hace posible a través de la razón y una expresión de la razón es la ley y la Constitución.

Siguiendo a Aristóteles, la política es la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que asegure el bien de la ciudad. Puesto que el buen político se interesa por la virtud de los ciudadanos para que se hagan buenos ciudadanos. La vida práctica o política tiene su fuerza en el *logos*, supone el concurso de todas las virtudes éticas y del intelecto

¹³ Nos preguntamos ¿qué relación existe entre nuestros conocimientos y nuestra acción? Uno puede saber en qué consiste el bien y no hacerlo. La razón nos lleva a la acción y eso se forma un hábito que termina siendo nuestra forma de vida. Nos preguntamos también ¿Es suficiente saber que no debemos hacer tal cosa para no hacerla? Los conocimientos no necesariamente nos hace mejor persona. No es suficiente los conocimientos, sino el hacer y vivir con autonomía y discernimiento. En ese sentido, la educación de los griegos antiguos era integral, formaba hábitos.

discursivo. Las virtudes prácticas no necesitan solamente un fin en el cual emplearse, sino unos medios para ejercerse ¿cómo ser caritativos, sino se tiene nada que dar? He aquí la virtud práctica, la del hombre bueno, no basta por sí sola para asegurarle la felicidad; es que la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud, y a la virtud práctica le pueden faltar los medios o la ocasión para ejercerse.

Según la filosofía política de Aristóteles, la Constitución es la que determina en todas partes la organización del Estado, “Es la estructura que ordena la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y, sobre todo, de la autoridad soberana” (Metafísica, 38). Nuestro autor cree que es preferible que la soberanía resida en la ley positiva y no en algún ciudadano, ya que el hombre se corrompe ante el instinto y las pasiones del corazón cuando se encuentra en el poder. La ley en cambio es “la inteligencia sin ciegas pasiones” (Metafísica, 59).

Para entrar en detalle veremos cómo Aristóteles clasifica a la Constitución:

- a) Constitución Pura: son las hechas en vista del interés general. Son puras porque practican rigurosamente la justicia.
- b) Constitución impura: solo tienen en cuenta el interés personal de los gobernantes, no son más que una corrupción de las buenas constituciones, están viciadas.

A ello se suma la importancia de la educación y la necesidad de que el legislador se ocupe de ella y la adapte al espíritu de la Constitución en vigor. Nuestro autor establece un plan general de educación; el mismo que debe ser común a todos y su fin debe ser únicamente la perfección moral. Dado que la felicidad depende de la felicidad de cada uno de los ciudadanos, será necesario mediante la adecuada educación transformar a cada ciudadano en lo más virtuoso posible.

Como materias de la educación en la antigua Grecia estaban el dibujo, el deporte, la música, pues estas ejercen influencia en el carácter y en la recta razón. La recta razón es la actividad del espíritu que da las directivas para el obrar del ciudadano. Es una fuerza que ordena y determina lo que debemos hacer y lo que no debemos hacer. El *orthos logos* (recta razón) es una piedra angular en la ética aristotélica. La recta razón es una cualidad intelectual. Esta habilidad para ver las cosas rectamente es algo innato, que

adiestrado mediante la educación resulta al final un fruto de la experiencia y de la sabiduría. Es así como Aristóteles reelaboró filosóficamente el concepto de recta razón socrática.

Respecto a la ley quien exija, sostiene Aristóteles en su obra Política, que la razón impere, parece exigir que Dios y la razón reinen, pues la ley es la razón sin apetitos. La ley es necesaria porque ofrece buenos preceptos para la virtud y contemplar la aplicación de sanciones para sus transgresores (p. 124). La pena es un medio necesario para conseguir el fin moral que se propone la convivencia en la sociedad. Sin embargo, Aristóteles considera que para castigar no es suficiente devolver mal por mal, como lo dispone la ley del talión, sino que es necesario un criterio más complejo y que cambie según los casos. La pena debe tener un fin aleccionador para quien lo ha cometido.

Según el estagirita, las leyes son formales, abstractas, esquemáticas y su justa aplicación exige una cierta adaptación. En esta adaptación consiste cabalmente la equidad, la cual para Aristóteles, puede llegar hasta modificar las mismas leyes. Aristóteles, al igual que San Agustín, piensa que la virtud no consiste en que el hombre conozca la ley, sino que la quiera y la asuma como buena. En efecto, el hombre que respeta todas las leyes, es el hombre completamente virtuoso. La ley es lo común a todos en la ciudad, planteaba Heráclito. La ley sea en el régimen político que se haya dado, una vez en vigor, deberá aplicarse sin hacer excepción de personas. Esta es, en suma, la igualdad jurídica, fundamento hasta hoy de toda justicia y de todo Derecho, la misma que se desarrollará si se cuenta con un Estado que garantice y respete su cumplimiento.

Concluyendo esta parte, sobre la dureza ejemplar de la ley recordemos el diálogo *Kritón*, en la que Platón - maestro de Aristóteles- hace una defensa del Derecho positivo. A la pregunta de si el ciudadano tiene el derecho de invocar la justicia contra la ley o contra una sentencia que considera injusta, se responde que no. Aunque Platón considera que las leyes deberían ser justas, no por ello despoja la legitimidad ni exonera de obligatoriedad a las leyes y a las sentencias aun cuando estas sean injustas. También estas deben cumplirse. Un ejemplo de ello lo tenemos en el proceso seguido a Sócrates, quien bebió la cicuta en cumplimiento de una sentencia a todas

luzes injusta. Este proceso resulta paradigmático de la inmoralidad de la ley: siendo como era inocente, no se fugó de la prisión para evitar la pena de muerte. En lugar de ello prefirió la sentencia, aun cuando él mismo sabía que era injusta. Otro ejemplo de este tipo de situaciones lo tenemos también en el proceso seguido con Jesús de Nazareth quien fue condenado y muerto en cruz aun cuando el mismo pueblo y las autoridades de aquel entonces reconocieron que era inocente.

Y si para los antiguos, *dura lex, sed lex*; hoy en día podemos estar en desacuerdo con este modo de entender y asumir las leyes que tenían aquellos. Con el movimiento de derechos humanos y toda la filosofía política que la fue construyendo, la legislación y su aplicación se enmarca en el respeto de los derechos fundamentales y en la consideración principal del respeto de la dignidad humana, dignidad que debe ser defendida y respetada, sobre todo, por el Estado.

1.7. El Estado: creación humana para la felicidad

Aristóteles concibe a la filosofía política como constructora del Estado ideal, donde continúa predominando el valor ético. El fin del Estado es producir el tipo moral más alto posible de ser humano. Para Aristóteles la ciencia política debe saber de mecánica política es decir, saberse desarrollar en lo bueno y en lo malo. Dado que el gobierno puede ser ejercido por 1) un solo hombre, 2) unos pocos hombres o 3) la mayor parte de los hombres, y además quien o quienes gobiernen pueden hacerlo a) de acuerdo con el bien común o b) exclusivamente en su propio interés, entonces se harán posible tres formas de gobierno recto y tres formas de gobierno corrupto. Los gobiernos rectos serán: 1a) monarquía; 2a) aristocracia, 3a) *politeia*; y los gobiernos corruptos serán: 1b) tiranía; 2b) oligarquía y 3b) democracia.

A diferencia de la ciencia política actual, Aristóteles entiende por *democracia* un gobierno que, olvidando el bien común, se propone favorecer de modo indebido los intereses de los más pobres y, por tanto, entiende la democracia en el sentido de demagogia. Según él, el error en que cae esta forma de gobierno demagógico consiste en afirmar que, ya que todos son iguales en la libertad, todos pueden y deben ser iguales así mismo en todo

lo demás. Aristóteles afirma que en abstracto las dos primeras formas de gobierno son las mejores y sostiene que –en particular, dado que los hombres son como son- la mejor forma de gobierno es la *politeía*, la misma que resulta un camino intermedio entre la oligarquía y la democracia o, si se prefiere, una democracia atemperada por la oligarquía, que posee las virtudes de esta última pero carece de sus defectos.

El concepto Estado designa no tanto una comunidad, cuanto la forma de ésta. Forma no quiere decir aquí una estructura rígida, sino actividad que se despliega en una ininterrumpida sucesión de actos de la voluntad común. Tanto Aristóteles como Platón, invocaban siempre la moral como fuente de la obligación para el reconocimiento y pertenencia al Estado. En su obra *La Política*, Aristóteles sostiene que el fin del Estado es el de propagar la felicidad universal (Libro III, Cap. 2). En la *polis* griega el Estado se concebía como un gran todo, integrado por muchos elementos singulares, surgido de la naturaleza social del hombre. Ese *organismo complejo* formado por una pluralidad de ciudadanos, era el que daba contenido a cada persona.

Aristóteles afirma que “Si bien el Estado nace a la vida por la vida misma, existe para promover una vida buena” (*La Política*, Libro III, Cap. 2). Buena está aquí tomada en ese sentido del *summum bonum* y no como algo utilitario o hedonístico. Es decir, es un Estado omnicompreensivo que nos conduzca a todos hacia la felicidad.

La sociedad en el mundo griego antiguo era *la polis*. Aristóteles, hace descansar *la polis* sobre esa concepción del lenguaje que él entiende como el hecho de compartir un bien y un mal, lo justo y lo injusto. Así, para Aristóteles la primera asociación humana se da entre familias que conforman el pueblo, y de la asociación de muchos pueblos se forma el Estado. Todos estos pueblos y familias tienden a un bien común, y este bien es el objeto más importante de esta asociación de tipo política, ya que, como en todas las asociaciones que forma el hombre, solo hacen lo que les parece bueno.

De acuerdo con su esencia, el Estado ha de ser un orden jurídico, pero solo adquiere este carácter cuando la justicia es su suprema norma. El problema de la relación entre el orden jurídico positivo y esa norma suprema equivale al nexo entre ley y naturaleza, lo que ante todo quiere decir naturaleza del

hombre. La fórmula aristotélica consiste en que el Estado es en la medida en que los hombres lo viven, significa que es un modo del hacer común humano, una forma de la praxis humana.

Podemos decirlo así, al estilo aristotélico, la conciencia práctica es tridimensional:

1. saber de sí mismo,
2. saber acerca de los demás y,
3. saber acerca de las cosas.

La ciencia del Estado se basa en esta conciencia práctica originaria. Por ello tiene sentido hablar de una filosofía práctica y política más que de una filosofía de la práctica y de la política. Si es verdad que nuestra naturaleza encuentra en la estatalidad una de sus expresiones entonces, el bien especial que forma y justifica al Estado, debe fundarse, al menos en parte, en el bien del hombre. En resumidas cuentas, el Estado aristotélico no tiene en sí mismo su justificación, sino en lo que aporta al desarrollo y florecimiento de la vida comunitaria. Por ello, al referirse a la *polis*, Aristóteles afirmaba en su obra La Política que ha surgido para la vida, y existe para la perfecta vida (p. 154).

Respecto a la felicidad, Aristóteles explica la idea de felicidad partiendo del ser humano y sus capacidades. Los fines supremos son los más importantes y los medios se subordinan a ello. Así lo sostiene:

Toda actividad humana tiene un fin. Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado con razón que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden (Ética a Nicómaco I, 1; 1094, a, 1-3).

Para Aristóteles todas las acciones humanas tienden hacia fines, que constituyen bienes, el conjunto de las acciones humanas y el conjunto de los fines particulares a los que tienden éstas, se hallan subordinados a un último fin que es la felicidad y el que quiera encontrar la felicidad deberá encontrarla por medio de la filosofía. Para nuestro autor, la felicidad no es posible en la niñez sino en la vida adulta porque se adquiere con la experiencia, con la vida y con el ejercicio de las virtudes. La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud. La vida es acción y son nuestras acciones las que nos hacen felices o infelices. Para ello, la felicidad requiere

de una vida virtuosa y se construye con el devenir de la vida¹⁴. Según Aristóteles, la felicidad es lo “Eternamente apetecible en sí” (Ética a Nicómaco, II, 4; 1127 a, 2-10).

Para la elaboración de su teoría sobre la felicidad, Aristóteles recoge el sentir popular de la felicidad: 1) para la mayoría, la felicidad consiste en el placer y el gozo. Sin embargo, una vida que se agota en el placer es una vida que convierte a los hombres en esclavos y animales; 2) para algunos la felicidad es el honor¹⁵. Si pensamos que el honor es la felicidad, entonces para ser felices dependemos de algo externo, porque los honores vienen de afuera. No obstante, el honor es algo extrínseco que en gran medida depende de quién lo confiere. En cualquier caso, es más valioso aquello por lo cual se merece el honor, que el honor mismo, su resultado y consecuencia; 3) para otros, la felicidad reside en acumular riqueza. Pero ésta, según Aristóteles, es la más absurda de las existencias: porque la riqueza solo es un medio para conseguir otras cosas y no sirve como fin en sí mismo.

Para Aristóteles lo perfecto es lo que se elige por sí mismo y la felicidad es un bien que se busca por sí misma, siempre y nunca por otra cosa, o sea es un bien autosuficiente; por eso la felicidad la elegimos por ella misma, mientras que los honores, los placeres y la riqueza la buscamos por algún beneficio. El bien supremo que puede realizar el hombre consiste en perfeccionarse en cuanto hombre, es decir, en aquella actividad que distingue al hombre de todas las demás criaturas. No puede consistir en un simple vivir como tal, porque hasta los seres vegetativos viven.

La felicidad es relacionarse bien con los medios y con los fines. Es el ejercicio pleno de la razón, una vida plenificada de la razón, con la virtud ética, puesto que la virtud es la que definirá si es o no felicidad lo que vivimos y para ese caso, las virtudes intelectuales nos ayudan a discernir. El hombre verdaderamente superior tiene que buscar su felicidad por encima

¹⁴ Para Aristóteles, la felicidad debe ser buscada en todo momento. No está al final de la vida sino está en la vida misma. La felicidad no es un lugar. La felicidad no es un sentimiento, ni un estado de ánimo, sino una forma de vivir. Para ello hay que saber sobrellevar nuestras limitaciones y adversidades.

¹⁵ Para el hombre de la antigüedad, el honor equivalía a lo que para el hombre actual es el éxito.

de los cambios posibles de la “suerte”. La felicidad tiene que ver con una energía del espíritu y su realización se da en la *polis*¹⁶.

La felicidad no consiste propiamente en la virtud, sino en el ejercicio de ella, en la vida razonable, a la cual nos dispone la virtud. A diferencia de Platón que plantea que la felicidad es un bien trascendente, Aristóteles sostiene que es un bien realizable y actuable por el hombre y para el hombre. Para Aristóteles, la ciencia también coadyuva a la felicidad puesto que compromete la parte más elevada del hombre: el intelecto. Allí reside la felicidad filosófica: el hombre puede alcanzar felicidad cuando vive de acuerdo al intelecto, al espíritu en él, de acuerdo a aquello que en el hombre es divino: “El hombre ya no vive en cuanto hombre sino en cuanto posee algo divino” (Ética a Nicómaco, X, 1177 a27). Para Aristóteles la filosofía consiste en un modo de vida teórico, que tiene según Aristóteles dos significados: 1) conocimiento que tiene por meta el saber por el saber y no un fin exterior, 2) modo de vida que consiste en consagrar la vida a ese modo de conocimiento. La praxis teórica es elegir vivir por la parte divina que existe en nosotros. En definitiva, la felicidad es vivir y obrar bien y eso se concretiza en el día a día, en el devenir de la vida y de la historia; en tal sentido, es en este aspecto –como en otros- que se enlaza la filosofía aristotélica con la de San Agustín de Hipona que presentamos a continuación, el mismo que nos mostrará el pensamiento medieval.

¹⁶ Para Aristóteles, será feliz el hombre solo cuando utilice todas sus capacidades y posibilidades y en relación con los demás. Cuando poseemos la felicidad nos hacemos autárquicos, es decir, independientes y el hombre es independiente cuando posee lo necesario para su felicidad.

CAPITULO 2
EDAD MEDIA: SAN AGUSTIN
LA JUSTICIA COMO VIRTUD DIVINA

2.1. Estado y devenir histórico

San Agustín puede ser considerado como el primer pensador que analizó sistemáticamente el sentido de la historia humana y plantea una reflexión sobre el sentido unitario de la historia. Es considerado un filósofo de la historia puesto que pretende ir más allá de los meros hechos para interpretarlos y encontrarles un sentido. Aunque sus reflexiones no quedan solo en el ámbito filosófico: Agustín piensa en la historia y en su sentido como cristiano y, por lo tanto, su filosofía de la historia es a la vez, e indistintamente, teología de la historia. Esto se puede corroborar con el análisis que hace Agustín sobre la historia del imperio romano.

Sabemos de lo grande, poderoso, expansivo y combativo que fue el imperio romano y que aun así cayó derrotado, entonces saltan las dudas: ¿qué es seguro en la vida? ¿el poder es absoluto? ¿tiene la historia algún significado? Agustín respondió a esas interrogantes en la obra *La Ciudad de Dios*, aquí desarrolló una teoría que comprendía una justificación teológica en respuesta a todas las críticas y las catástrofes, que se manifestó en una interpretación a gran escala de la historia humana. Ante la pregunta de cuál es el significado de la historia del mundo su respuesta fue que toda la historia del mundo es en último término una violenta batalla entre:

- La ciudad terrena, el estado terrenal, el estado del mundo, la ciudadanía del mundo, donde impera el odio; versus
- La Ciudad de Dios, el estado divino, la ciudadanía de Dios, donde impera el amor.

La caída del imperio romano como hecho histórico se constituyó para Agustín en un estímulo para desarrollar su teología de la historia humana. La perspectiva de esta mirada es primordialmente moral. Según nuestro autor, la auténtica felicidad del hombre consiste en el amor a Dios y la maldad en alejarse de él. Para ello considera dos categorías de seres humanos: el de los que se aman a sí mismos hasta incluso despreciar a Dios y solo viven para disfrutar de sus propios deseos y necesidades materiales, y el de los que aman a Dios y están a su servicio. Los primeros constituyen la ciudad terrena; los segundos, la ciudad de Dios. Estas dos ciudades coexisten en el mundo mezcladas entre sí y se encuentran mezcladas en cualquier sociedad a lo largo de la historia, y la separación de

los ciudadanos de una y otra no tiene lugar sino en el momento final de la historia: en el juicio final.

No existen límites precisos entre una ciudad y otra y no deben ser identificados con la Iglesia y el Estado; pues tanto una como otra son buenas y malas a la vez. La ciudad terrena desconoce la ley de Dios y la rectitud del orden cristiano vive en el caos, librando constantes guerras y apartándose del bien hasta terminar en la muerte eterna y en el infierno. La Ciudad de Dios acata siempre la autoridad divina que habrá de alcanzar para sus seguidores la felicidad perpetua en el paraíso, porque desde la visión cristiana, al final, el bien triunfará sobre el mal y la victoria será de Dios.

Precisaremos la esencia y justificación del Estado más adelante pero cabe señalar previamente antes este aspecto. Agustín insiste en la imposibilidad de que el Estado, cualquier Estado, realice auténticamente la justicia, a menos que su actuación esté dentro de los principios morales del cristianismo. Desde este punto de vista, la teoría agustiniana del Estado puede dar lugar a dos interpretaciones distintas:

En primer lugar, la primacía de la Iglesia sobre el Estado. Puesto que la Iglesia es depositaria de las verdades y principios del cristianismo, la Iglesia es la única sociedad perfecta y, por tanto, es superior al Estado. Para esta interpretación la Iglesia ha de conformar moralmente al Estado¹⁷.

En segundo lugar, puede interpretarse como una minimización del papel del Estado. En efecto, la adopción del cristianismo como religión oficial por el imperio romano, junto con la creencia en la indestructibilidad de este, habían llevado a muchos cristianos a la convicción de que el Estado era un instrumento esencial de los planes divinos en la historia. Es esta idea lo que San Agustín pretende replantear, reduciendo al Estado a su papel de mero organizador de la convivencia, de la paz y del bienestar temporal.

¹⁷ Esta interpretación es la que guió las relaciones Iglesia-Estado durante la Edad Media. Agustín no tenía interés en politizar y clericalizar el Estado de Dios. Para Agustín, el Papa no desempeñaba papel alguno en el Estado de Dios. En cualquier caso, para nuestro autor, todos los obispos eran iguales, aunque para él, Roma era el centro del imperio y de la Iglesia. Agustín tenía claro que no era Pedro como persona (ni siquiera su sucesor) el fundamento de la Iglesia, sino Cristo y la fe en él. El obispo de Roma (el Papa) no era la autoridad suprema de la iglesia; la autoridad suprema era el Concilio Ecuménico y el Papa no tenía una autoridad infalible, como lo es actualmente.

De este modo, Agustín ofrecía una visión general de la historia del mundo la misma que conlleva a un gran enfrentamiento entre las creencias y la incredulidad, la humildad y la arrogancia, el amor y la lucha por el poder, la salvación y la condenación. Este modo dualista de concebir la historia de la humanidad trascendió hasta el umbral de la moderna secularización de la historia.

Por lo tanto, el Estado se hace en el devenir histórico y ese devenir está guiado por Dios. En la filosofía agustiniana la historia al igual que el conocimiento y la verdad también depende de Dios, pues él es el que ordena los grandes acontecimientos, y la humanidad ha de seguir siempre el camino marcado por la providencia divina, desde un Estado que tiene una esencia y una justificación.

2.2. Un Estado al servicio de los valores divinos y humanos

Explicado el sentido de la historia, según nuestro autor y el rol que ocupa el Estado en ella, cabe preguntarse, ¿qué posición ocupa el Estado en el escenario donde tanto la ciudad terrena como la ciudad de Dios se enfrentan? Siguiendo a Agustín podemos sostener que la posición del Estado, es en principio, neutral. Por su esencia, el Estado es indiferente a los fines sobrenaturales del hombre, pero no está necesariamente opuesto a su logro. La existencia del Estado responde a una inclinación natural del hombre por vivir con los otros y la función del Estado es hacer posible una convivencia relativamente pacífica y justa. Con acento aristotélico, San Agustín proclama la sociabilidad natural del hombre: “Es propia del hombre la palabra, que le permite expresar el bien y el mal, lo justo y lo injusto: la comunidad de estas ideas fundamenta la familia y el Estado” (Ciudad de Dios, XII, 21).

El Estado abarca en su seno a miembros tanto de la Ciudad de Dios como de la terrestre. Por imperfecto que sea el Estado, resulta indispensable su existencia pues para Agustín la Ciudad de Dios, en su paso por la tierra tiene necesariamente que sujetarse a las leyes del Estado¹⁸. Es decir,

¹⁸ La mayoría de los estudiosos de Agustín concuerdan en afirmar que es inexacto pretender que San Agustín viera al Estado como un fruto del pecado, más bien corresponde ubicarlo entre los autores que sostienen que la sociedad política es el producto de una tendencia natural en el hombre. Es instinto de sociabilidad y de orden, lo que impulsa al hombre, por

asume el poder del Estado como un requisito inevitable. Dios no ha creado las relaciones de sumisión interhumanas, pero utiliza esto como una suerte de gobierno de necesidad, con la cual pueden ser contenidas las fuerzas destructivas, justamente para posibilitar un cierto orden social.

Desde luego para San Agustín también el Estado puede ser en el peor de los casos, un poder hostil, la encarnación de la injusticia, de la corrupción, del abuso y de la obstinación¹⁹ y en el mejor de los casos, puede llevarnos a una sociedad perfectamente legítima que está destinada a someterse a una sociedad espiritualmente más grande y universal. Así, San Agustín de modo audaz despojó al Estado de su halo de divinidad y buscó el principio del orden social en la voluntad humana. El Estado, en San Agustín, no es un bien absoluto como lo era en la antigüedad sino que aparece articulado como un medio más, al servicio de los valores religiosos. En similar término, para Agustín, la Iglesia es también un medio, un puente entre lo terrenal y lo espiritual, el nexo a través del cual los hombres pueden pasar del tiempo terrenal a la eternidad.

Para nuestro autor la primera sociedad natural es la familia, fundada en el matrimonio, a partir de ella nace la ciudad, definida por San Agustín, como la "Multitud de hombres unida por cierto vínculo de sociedad" (Ciudad de Dios, XII, 36). A diferencia de la familia, la ciudad tiene una dimensión pública que resulta de la mayor complejidad de su fin, común a una multitud de hombres. Este fin común se pone de manifiesto en la palabra República, que designa lo común a todos los ciudadanos.

Cabe precisar que Agustín construye su concepto de Estado-República tomando distancia de las categorías filosófico-políticas de Cicerón, pero encontramos en él líneas de pensamiento divergentes entre sí. Particularmente, nos interesa enfatizar aquella en que el hiponense rompe con la interpretación clásica del Estado. La tesis de Agustín se aleja progresivamente de las doctrinas platónicas, neoplatónicas y estoicas del Estado, según las cuales el Estado y el ejercicio del poder descansan y se legitiman en el principio de justicia. Como alternativa, él postularía una teoría

ley de su naturaleza, a buscar la comunidad y la paz con los demás. El Estado es, una obra puramente humana, no diabólica como sostenían los donatistas.

¹⁹ La historia peruana y universal nos hace comprobar en muchos casos la validez y vigencia de la interpretación agustiniana de la historia.

del Estado con fuerte sustento psicológico, en la cual toma un lugar central la idea del amor colectivo.

Para explicar esto veamos el modo cómo Agustín quiere probar que en Roma nunca ha dominado la justicia. Desde que Rómulo asesinó a su hermano Remo, el Estado romano se fundó bajo el afán de mando, de poder y de injusticia; por esta razón para Agustín - y, en términos ciceronianos - Roma nunca fue una auténtica República, porque nunca reinó en ella la verdadera justicia. De esta manera, y en esta línea interpretativa, él percibiría la definición de Cicerón como muy idealista y, en consonancia con su interpretación, intentaría probar que el camino de Cicerón conduce a un callejón sin salida, dado que la auténtica justicia y virtud sólo son posibles en una armonía del orden natural y del orden divino, es decir, cuando las almas se someten a Dios. En última instancia, la verdadera justicia sólo puede realizarse en el Reino de Dios, cuyo fundador y conductor es Cristo, siendo para los cristianos más un objeto de fe y esperanza que una realidad presente.

Respecto a la noción de pueblo, noción implícita en la definición de República, en la obra de Agustín habría que distinguir dos instancias: en la primera, se acentúa la noción de República como tarea, como construcción, o empresa del pueblo y, por tanto, como interés primordial de éste. En la segunda, se pone especial énfasis en distinguir los conceptos de pueblo y multitud. Lo que constituye a una República es un pueblo y no una multitud y la diferencia radica en que el primero sólo puede entenderse, más aún, constituirse como tal, en alusión a la aceptación de un cuerpo jurídico en común a través del cual rigen sus vidas y conductas todos sus miembros sin excepción. Es decir, el pueblo es la reunión de una multitud racional unida por la comunión y la conformidad de los objetos que ama.

Para nuestro pensador, el fundamento de la sociedad es el objetivo común valorado y amado por todo el pueblo, una especie de concordia mínima acerca de cuál es el bien común, en esta lógica el poder del Estado es un requisito inevitable. Dios no ha creado las relaciones de sumisión interhumanas, pero utiliza esto como una suerte de gobierno de necesidad, con la cual pueden ser contenidas las fuerzas destructivas de la vida, justamente para posibilitar un cierto orden social. Empero, la ley penal está

regida y ordenada por la ley social y común a todos, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo.

Agustín en su obra Ciudad de Dios utiliza más el término pueblo que el concepto abstracto de República:

El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados, para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo. (p. 86).

Es justamente esta referencia a un cuerpo jurídico común la que va a garantizar las condiciones de armonía y civilidad entre los miembros de una república. Si bien es cierto que la noción de Derecho - por lo menos en la antigüedad - no debe interpretarse como ordenamiento jurídico positivo, sino como justicia entendida como virtud cívica, no cabe la menor duda de que en la mirada de Agustín ésta sólo puede ser garantizada en el marco de una teoría del orden, posibilitado por el Estado.

Lo que quiere decir que para Agustín, el Estado en cuanto tal, no es fruto del pecado, pero en sus formas históricas concretas se halla constantemente expuesto a ser presa del pecado, puesto que como los hechos históricos y contemporáneos nos demuestran, siempre es muy fuerte la tentación de abusar del poder²⁰. Sin embargo, el Estado puede acercarse a la Ciudad de Dios, favoreciendo indirectamente sus fines, porque la Ciudad de Dios, lejos de limitar la actuación del Estado, le presta la base auténtica de su solidez, ya que las virtudes cristianas son más eficaces para asegurar la paz que el simple temor a la coacción estatal. Por tanto con San Agustín, el cristianismo confiere al Estado y al individuo la plenitud de su dignidad ética.

Así, el Estado²¹ se presenta como una institución de derecho natural, que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta, a su vez, en una sociedad mayor: la humanidad. De este modo, el pensamiento

²⁰ En el Perú, la historia republicana está llena de casos de abusos de poder. Gobernantes que buscan perpetuarse en el poder. Los complejos mesiánicos, los proyectos políticos sustentados en el personalismo y el populismo son más que conocidos: Leguía, Odría, Velasco, Fujimori, entre otros.

²¹ Agustín considera que las instituciones y el Estado, si bien no pueden ser considerados bienes superiores, son valorados positivamente, sobre todo teniendo en cuenta que el mayor mal terrenal para San Agustín es el Estado de anarquía.

agustiniano nos conduce inevitablemente a señalar que será la paz, el principio y el fin del Estado. Una paz que es consecuencia del orden, éste es el sustento de toda la filosofía jurídica y política de Agustín. La paz es la tranquilidad en el orden, y el orden es la disposición de cosas semejantes o dispares que atribuye a cada uno el lugar correspondiente. Consecuencia del orden es la paz, la armonía de las partes, su equilibrio en el conjunto.

El deseo de paz de la creatura racional, es decir, el hombre, no es más que un aspecto de la tendencia universal de las cosas hacia el orden. El hombre es la maravillosa creación divina, que posee por naturaleza propia una tendencia a la paz. Asimismo, tal tendencia natural de paz en el ser humano se combina, se entretreje existencialmente, con la dimensión de la libertad. El hombre es el único ente capaz de alterar o quebrantar la paz del orden universal, pero es también el único capaz de reconstruirla. En este sentido, la paz implícita en la naturaleza humana no se le impone desde un determinismo ciego, sino como una constante tarea, tal vez como su suprema tarea, tanto en lo individual como en lo colectivo. Por esta razón Agustín aduce que la primera responsabilidad civil que se impone al miembro de la *Civitas Dei* es construir la paz terrena²². Para Agustín, los hechos, los acontecimientos, la historia misma, se conducen hacia el orden y ese orden, es el fundamento de la paz. Es decir, la noción de paz, vinculada con la noción de orden, es uno de los conceptos claves del pensamiento agustiniano, y que el mismo posee, en su sentido más hegemónico, un carácter trascendental o eterno.

Para Agustín la noción de paz no puede pensarse desde un esquema estático, sino que debe ser caracterizada desde un continuo movimiento. Es un concepto de paz dinámica que no puede comprenderse como carencias de apetencias o tensiones encontradas de tendencias opuestas, sino como el equilibrio de fuerzas concordes y discordes que coexisten en armonía²³.

²² La Doctrina Social de la Iglesia plantea que no habrá paz sin justicia y la Pastoral Social de la Iglesia está encaminada a coadyuvar en la búsqueda de una sociedad justa. Aunque es preciso señalar que la búsqueda de la paz traspasa los credos religiosos e Iglesias. De por sí, todas las religiones e Iglesias tienen entre sus fines la construcción de la paz humana, pues desde la fe, la paz es también la presencia de Dios.

²³ Ya los griegos planteaban desde su filosofía y ética que lo bueno y lo mejor está en alcanzar el equilibrio y la armonía, el punto medio como diría Aristóteles. Hoy en día la UNESCO, agencia de la Organización de Naciones Unidas para temas educativos, asume la paz como un proceso dinámico y en construcción. Incluso fue la UNESCO la que ha formulado desde los años 80 el enfoque de *cultura de paz*.

Queda claro entonces que la historia humana es vista por nuestro autor como un drama en el que combaten la redención y el pecado, el bien y el mal. El dualismo agustiniano, aunque controversial, no deja de ser sugerente para el análisis de estos temas. No existe hasta el momento, fórmula humana, política o de cualquier tipo que pueda alcanzar la paz y la seguridad de modo absoluto, y en ese sentido, la paz es el objetivo primero de toda formación política.

En resumidas cuentas, para el hombre, la paz es la armonía de las facultades del alma y del cuerpo, para la sociedad es la tranquilidad y la armonía social. Pero este poder político reclama sabiduría cristiana. La Ciudad de Dios dibuja lo que podría llamarse el espejo del príncipe cristiano. Argumenta Agustín: “serán llamados gobernantes felices si mandan con justicia. Un gobierno sin la inspiración de la justicia divina no es más que una enorme banda de ladrones que da paz mediante una violencia arbitraria” (p. 93)²⁴. Luego de haber justificado con San Agustín, el objeto del Estado corresponde ahora avocarnos al origen de todo ello: la familia humana.

La dicotomía aristotélica de lo público y de lo privado, queda en parte superada en el pensamiento agustiniano por la simple razón de que la categoría de familia adquiere resonancia política. Basta con tener en cuenta la importancia de la figura del *pater familia*²⁵ como arquetipo político-social, conjuntamente con el carácter institucional que esta noción revestirá como legado de Occidente. Además de ello Agustín afirma que cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición sociable. De esta manera, el Estado se presenta para el hiponense como una institución natural que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta a su vez en una sociedad mayor, la de la humanidad.

²⁴ Aunque también podríamos hacer referencia a aquellos gobernantes que creen ser emisarios divinos. Bush sostenía y defendía una “libertad infinita” y que sus acciones eran dictadas por Dios y que su política internacional respondía a planes divinos y que las intervenciones que hacía sobre otros pueblos era para llevar la democracia y paz verdaderas, justificaba sus acciones en un mandato divino. Esta posición en su momento generó una reacción internacional contraria.

²⁵ En el Derecho Romano el *pater familia* era una figura principal dentro de la sociedad romana. Este tenía facultades totales sobre sus súbditos, cumplía roles de juez y sacerdote dentro de la familia, incluso hasta podía imponer sanciones drásticas, llegando en ciertos casos a matar si es que alguno de sus miembros infringía las leyes y las costumbres.

Respecto al Estado considerado como entidad política este posee como nota específica el ejercicio de la coerción social²⁶. Podemos acotar que la lógica que impera en el orden familiar es la del servicio, mientras que la que anima la esencia del Estado es la lógica de la sujeción y el dominio. San Agustín considera a la familia como la célula básica de la sociedad, y el Estado, como entidad superior plantea la ley a la que debe ajustarse el orden doméstico, de donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa con las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a las reglas de la misma.

Finalmente, Agustín no cree que ningún sistema de gobierno sea mejor que otro, sino que lo verdaderamente importante para él es que el Estado consiga la paz entre los ciudadanos como tarea prioritaria, y que distribuya equitativamente los bienes (a cada cual lo que le corresponde en función de su importancia) como tarea secundaria. Lo que diferencia a las dos ciudades a la hora de querer esa paz, es que los Estados de La ciudad de Dios la buscan como un medio para un fin superior (la salvación), mientras que los de La Ciudad Terrena la buscan como un fin en sí mismo (pervivencia de sus bienes y su integridad). Dicho esto ya podemos aproximarnos a la comprensión de la justicia en Agustín y sus instrumentos para alcanzarla.

2.3. La Justicia: entre la Política, el Derecho y el Amor

Si bien las ideas sobre la naturaleza del poder político no están plenamente desarrolladas en la construcción de la filosofía política de san Agustín, sí encontramos, sin embargo, una clara exposición de la idea de Derecho. Agustín en su obra Ciudad de Dios expone la idea de un orden jerárquico del Derecho, de este modo:

1. Todo el Derecho se funda en la ley de Dios. La Ley de Dios es la razón divina, la voluntad que ordenó la naturaleza (p. 231).
2. En el segundo peldaño se encuentra la ley natural. Esta ley natural deriva de la ley divina y esta es aquella impresión que el hombre puede captar de la voluntad inaprensible de Dios (p. 243).

²⁶ El Estado contemporáneo, como en otras épocas, detenta y concentra el poder coercitivo, el control y la facultad sancionadora cuando las personas infringen normas sociales y aprobadas por el mismo Estado.

3. También, encontramos la ley temporal, esta es la ley humana. La ley humana nunca podría contrariar los principios de la ley eterna (p. 327).

Para el pensamiento jurídico y político de San Agustín es conveniente tener presente que Dios es fuente del ser de las cosas en tanto creador, también es fuente de la verdad de las cosas y de su bondad. Por tanto, siendo Dios el Ser Supremo y la Verdad Suprema, también es el Supremo Bien y como tal, fin último y felicidad del hombre.

Sobre lo dicho queda por desarrollar la idea agustiniana de justicia, para lo cual se sirvió de conceptos de Cicerón, para quien la república es "Cosa del pueblo entendiendo por pueblo la reunión fundada en el consentimiento del derecho y en la utilidad común" (García Maynés, 1999, p. 129). Según Cicerón no puede haber Estado sin justicia. La justicia es la virtud que da a cada uno lo que es suyo. Mientras que el concepto de justicia que aplica San Agustín es propio de la patrística. Aquí justicia equivale al cumplimiento de los deberes para con Dios y el prójimo, identificándose con la práctica de la religión cristiana. Es decir, la justicia es caridad necesaria para la moralidad, pero el ser humano no la tiene por sus propios méritos, sino solo por la gracia de Dios. Desde esta perspectiva sólo el pueblo cristiano realizaría verdaderamente la justicia; solo él merecería el nombre de pueblo y su organización política el nombre de República. Sin embargo, a diferencia de Cicerón, que afirma que el Estado descansa en la justicia, San Agustín sostiene que si esto fuera cierto la antigua sociedad romana no constituiría un Estado puesto que no es posible encontrar la verdadera justicia en el orden terrenal y Roma no demostró ser un Estado justo, sino que fue un Estado y una sociedad que se dejó llevar por el exceso, el pecado y la maldad; por ello es que este imperio fue derrotado (Ciudad de Dios, p. 349).

Nos ubicamos a partir de ahora en lo central y característico de la filosofía agustiniana sobre la justicia: el amor, la cual será gravitante en su reflexión y propuesta política. De tal modo que Agustín integra el amor y la justicia desde todas sus dimensiones. Así como la justicia es el orden en el amor, la injusticia es el desorden en el mismo, al respecto leemos en la Ciudad de Dios:

Así cuando un avaro ama el oro abandonando la justicia, el pecado no es del oro, sino del hombre. Y así se ha de considerar toda creatura, pues,

siendo buena, puede ser amada bien y mal. Es amada bien cuando se guarda el orden, y mal cuando se perturba (p. 89).

Para el hiponense, lo principal es tener bien orientado nuestro amor fundamental, nuestro principal, primer y original amor es Dios; de él derivará todo lo demás, así lo señala en su tratado sobre la Santísima Trinidad:

Rectos son estos querer y todos los bienes conectados si es bueno aquel al que todos se refieren; porque, si éste es vicioso, todos los demás son perversos. La conexión de rectos querer es vía para que los que ascienden a la felicidad por pasos bien ordenados; al contrario, la confusión de voluntades no rectas es lazo que aprisiona al que mal obra (p. 29).

La comprensión de lo que es la justicia, consecuentemente, es buena noticia: el vivirla es camino seguro para la felicidad. La relación que establece Agustín entre amor y virtud cobra también validez actual. Agustín identifica a la virtud en general con el amor: ser virtuoso no es sino amar ordenadamente²⁷. Pero nos podemos preguntar, ¿qué elegir como amor principal, sino el bien que no tiene otro superior? Respondemos al estilo de Agustín: no hay otro Bien Supremo que Dios. Si ponemos algo por encima de nuestro amor, o en el mismo plano, no sabemos amarnos a nosotros mismos. Como las Escrituras están llenas de elogios al amor, el santo obispo no se cansa de exaltar esta virtud. El amor sacude toda nuestra vida moral. Los grados de nuestra perfección son los grados de nuestra caridad; lo señala así en las Epístolas: “Qué noción tengo de la virtud, en lo que respecta a la vida moral, la virtud es la caridad, por la cual se ama lo que debe amarse” (CLVII, c. IV, 15).

Agustín se refiere en su obra *De natura et gratia* que en términos de amor, incluso al conocimiento de la verdad y de la luz que ilumina la mente: “Quien conoce la verdad conoce aquella luz, y quien conoce aquella luz conoce la eternidad. El amor es lo que conoce” (XXIV). Para Agustín no puede haber conocimiento sin amor, porque tiene que existir un vínculo entre el que conoce y el conocido. Vemos, pues, que en Agustín, el amor es esencial a la moral. No solamente constituye el deber principal, sino que es violada cada vez que se comete un pecado cualquiera. A causa de eso puede decirse que quien comete una falta atenta contra toda la ley. Atenta, en efecto,

²⁷ San Ignacio de Loyola, en los *Ejercicios Espirituales*, dejó a los jesuitas unas reglas para ordenar los afectos, de tal modo que el sujeto quede libre para amar con todo su ser al Creador y descubrir la voluntad amorosa de la divina majestad, por medio de un conocimiento cada vez más personal del Señor Jesús, bajo la moción sensible del Espíritu.

contra el amor, que es el principio de toda ley. La ley más perfecta es el amor, dirá el maestro de todos los cristianos: Jesús.

Pero la necesidad de la caridad para la realización de los actos plenamente buenos plantea otro problema, más sutil aún. En el interior mismo de la Iglesia –léase pueblo de Dios-, el pecador que desea convertirse, pero es movido por el temor, no por el amor: ¿realiza actos moralmente buenos? Respondemos como lo hubiera sostenido Agustín: sí, sin duda, pero con una reserva doble. No es el temor del ladrón que no entra a la casa que iba a robar porque ve policías en su interior, sino que es el temor del servidor que cumple bien su trabajo por temor a ser despedido. En segundo lugar, ese temor, si bien es bueno y útil en su obra, no deja de ser una disposición imperfecta, que no asienta al ser humano todavía en la justicia. Cuando el ser humano es justo, su temor es filial: es *el temor casto*, como señalaba Agustín y va de acuerdo con la caridad perfecta, que aleja al otro temor²⁸.

Por otro lado, en su obra *De las Costumbres de la Iglesia Católica*, Agustín desarrolla un aspecto que consideramos central: la relación amor-deber que rigen en la comunidad humana. En la relación entre amor y deber, todos los deberes en un sentido pleno, son deberes para con Dios, pues son prescritos por la ley eterna de Dios y son como el gran deber del ser humano: merecer a Dios. Aunque el segundo mandamiento, el amor al prójimo, sea semejante al primero, que es el amor a Dios, era conveniente que nos sea señalado de modo diferente. Esto lo precisa porque nuestro destino, en una comunidad en que no cuenta división alguna sea de tipo racial, económica o de otro orden, comunidad que es posible iniciar; porque la comunidad en el común amor a Dios se nos presenta como ideal o modelo; porque tal comunidad relativiza las ideologías, los nacionalismos y todas las demás comunidades de los hombres, liberándolos de fanatismos e idolatrías. Esto es importante proponerlo hoy en día debido a las diferentes situaciones que enfrentan culturas e ideologías, entre ellas tenemos por ejemplo a los talibanes, un grupo fundamentalista, que en nombre de Dios y

²⁸ Confróntese con la parábola del Hijo pródigo en Lucas 15, 11-32, que en su explicación cristiana es el hombre que busca su libertad y muchas veces piensa que Dios se la quita. Empieza por alejarse del padre, cuyo amor no ha entendido y cuya preferencia se le hace pesado. El hijo mayor de la parábola no ha entendido nada del amor de su padre, siempre se ha sentido siervo, nunca amó a su padre ni se dejó amar por él. Sirve al padre con la esperanza de ser premiado, o por lo menos, de ser reconocido superior a los demás, y por eso no puede participar en la fiesta de Cristo, porque en realidad no sabe amar.

por “amor a Dios”, matan y justifican sus crímenes, pues de este modo ellos creen “merecer a Dios”.

Podemos señalar también que filosofar desde la fe cristiana debía llevar necesariamente a una reinterpretación del ser humano, de su historia como individuo y de su historia como ciudadano, desde la perspectiva del amor. Esta frase resume la filosofía de Agustín: mi peso reside en mi amor. El peso de su amor es el que le da consistencia al ser humano, y su amor es el que determina su destino terreno y ultraterreno. En este horizonte, se comprende la exhortación de Agustín, en sus reflexiones sobre el Evangelio de San Juan:

Ama y haz lo que quieras: sea que tú calles, calla por amor; sea que tú corrijas, corrige por amor; sea que perdones, perdona por amor; quede en ti la raíz del amor, puesto que de esta raíz no puede proceder sino el bien. (p. 125).

Esto significa que el amor tiene primacía en nuestra vida por tres razones fundamentales:

1. el hacer la verdad operante y dominante de los pensamientos y de los afectos,
2. la facultad de asemejar el sujeto amante al Bien amado,
3. el secreto de hacer que sea la misma fuente luminosa y fecunda de conocimiento.

Por lo tanto, la frase de Ama y haz lo que quieras tiene una dimensión filosófica y teológica a la vez: sobre el plano filosófico expresa con eficacia la primacía del amor; sobre el plano teológico pone de relieve las exigencias insustituibles de la caridad e indica el primer lugar que la caridad ocupa en la perfección cristiana. Solamente quien ame la bondad en su pureza podrá ser justo. Debiendo ser la verdadera justicia, nacida de la voluntad purificada en su libre capacidad de amar, la justicia impuesta u obtenida por la fuerza no es verdadera justicia. Tal vez esto explica que Agustín no haya luchado por la justicia, sino que haya preferido trabajar en comunicar toda su belleza; que no haya organizado un gran movimiento de luchas y reivindicaciones, pero que nos haya heredado el amor por la justicia; que no haya puesto el acento en denunciar injusticias, sino más bien, en anunciar la justicia; que no haya finalmente, hecho muchas declaraciones, pero sí profundas aclaraciones sobre la justicia.

Hoy en día la Iglesia Católica sigue creyendo que:

El problema de la justicia en el mundo es el problema central de la sociedad mundial hoy. Y la realización de la justicia entre los hombres está en el corazón del mensaje bíblico. Obrar la justicia es conocer, es decir, amar a Dios (Cf. 1 Jn. 2,29). Cuando la justicia entre los hombres, no existe, Dios es ignorado. Por eso, dice Medellín que “allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aun, un rechazo del Señor mismo” (Paz, 14).

La justicia, entendida como santidad, don del Señor, es el fundamento último de la justicia social. Pero ésta es, a su vez, respuesta necesaria e insustituible a la primera. Luchar por establecer la justicia entre los hombres es comenzar a ser justo ante el Señor. Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables (La Justicia en el Mundo, 1975. p. 13).

Con este texto podemos constatar la influencia y vigencia de la propuesta política de Agustín sobre la justicia en la Iglesia de hoy. Una Iglesia en la que Agustín se sintió plenamente libre, feliz y en verdad, pues para él, esto constituía el llamado de todo ser humano, criatura de Dios.

2.4. El ser humano y su triple llamado: Verdad, Felicidad y Libertad

Agustín leyó a Cicerón, Varrón, Séneca, Plotino y estuvo influenciado por el pensamiento de ellos, tanto para afirmarse como para distinguirse de ellos. Como se sabe también consideró a los filósofos clásicos más cercanos al cristianismo de quienes decían que sus enseñanzas eran verdadera filosofía. En esta parte desarrollaremos la posición no solo filosófica sino también metafísica y psicológica de Agustín, y esto se hace necesario para comprender los aportes de Agustín en toda su dimensión. El principio que compone y en lo que se inspira su filosofía sobre el ser humano es la interioridad. Aquí hace una invitación al sujeto para que se vuelva a sí mismo, pero no encerrarse en sí mismo, sino para que se dé cuenta de que en él existe alguien más que lo trasciende. La mente humana está en relación con las realidades inteligibles e inmutables y es que el problema central de la filosofía agustiniana es el de la verdad. San Agustín siempre buscó el conocimiento de la verdad y a los que no creían les argumentaba: puede dudarse todo, menos de que se duda y entonces: no solo es cierto el hecho de dudar sino también es cierta la existencia de quien duda o se equivoca: si me equivoco, sé que existo.

San Agustín filosofa sobre la verdad desde su experiencia personal interior, de cristiano converso; llegó a la verdad por introspección, porque la verdad habita dentro de nosotros mismos. San Agustín tomó del platonismo la noción de una verdad inmutable, eterna, necesaria, que el hombre no debe

buscar fuera, en el mundo sensible, sino dentro de su alma, porque allí se reflejan todas las ideas, las formas y las especies eternas procedentes de Dios, pues las ideas existen en la mente de Dios, única realidad necesaria y eterna. Dios es, para San Agustín y para la teología, cualquiera sea su religión o Iglesia, el fundamento de la verdad y del conocimiento. Él nos ilumina, irradia su luz sobre el espíritu humano permitiendo que las ideas se revelen, se muestren a nuestra alma.

En cuanto a la felicidad, Agustín coincide con Aristóteles por cuanto señala que el objetivo del hombre es ser feliz, pero se diferencia del estagirita en el camino a seguir para lograr esa felicidad. En su obra *De la Vida Feliz*, expone que aceptando que es feliz quien posee todos los bienes que desea, aceptamos también que no solo importa poseer esos bienes, sino además poseerlos eternamente. Por lo tanto, necesitamos bienes eternos y permanentes para ser felices. Como Dios es lo único eterno, inmutable, permanente, e infinito, debemos poseerle (buscarle durante la vida) para ser felices (p. 128)²⁹.

Finalmente, sobre la vocación a la libertad, el cristianismo había traído consigo una concepción del hombre que nada tenía que ver con el platonismo ni con la filosofía griega, en general. El cristianismo había puesto en primer plano la libertad individual como posibilidad de elección entre el bien y el mal. Los filósofos griegos apenas habían reflexionado sobre la libertad en el contexto moral, principalmente a causa de su intelectualismo los llevó a identificar el mal moral con la ignorancia: el que obra mal no lo hace porque elija libremente realizar una conducta reprobable, sino porque su ignorancia le induce a creer que tal conducta es la mejor. Es decir, que los griegos no experimentaron el drama de la libertad moral. Mientras que la afirmación de la libertad y la experiencia de ella es un elemento fundamental de la antropología cristiana.

San Agustín sostiene que a lo largo de la historia, Dios le ha concedido al ser humano dos dones:

²⁹ Otras corrientes, en cambio, optaban por diferentes vías para alcanzar la felicidad: los Estoicos pensaban que el hombre feliz es el hombre virtuoso. Los Epicúreos, en cambio, optaban por la dosificación de los placeres (físicos y espirituales).

- i. El libre albedrío: Dios le concede al ser humano una voluntad indeterminada que le permite elegir entre dos caminos: el bien (lo que quiere Dios) o el mal (un querer propio).
- ii. La libertad: es el segundo don que Dios concede a algunos hombres tras haber desaprovechado el primero. Éste les permite no pecar. Los hombres dotados son influenciados por Dios para que escojan el Bien.

Para no incurrir en el intelectualismo socrático, insiste Agustín en que la virtud no consiste en que el hombre conozca la ley, sino que es necesario que la quiera cumplir. Coincide con Aristóteles en cuanto al elemento voluntad que incluye la ética, pero le da a la expresión querer toda la base de amor que reclama para el conocimiento de Dios. Este conocimiento de Dios se logra con la razón y con el corazón, y Agustín logró reconciliar ambas dimensiones.

2.5. Reconciliación entre *logos* y *fides*

Dado que le corresponde al abogado, entre otras funciones, encontrar la verdad, consideramos oportuno presentar este aporte de Agustín quien comprende a la fe y a la razón como un todo y ambos buscan la verdad. Asimismo presentaremos también el modo cómo la dimensión religiosa y de la fe están presentes y expresadas en la legislación nacional e internacional.

La vida de San Agustín resulta aleccionadora para explicar la relación y reconciliación que él establece entre el *logos* y el *fides*, entre la razón y la fe. Él comienza la búsqueda de la verdad de una manera casi desesperada. A los diecinueve años de edad optó por el racionalismo y rechazó la fe en nombre de la razón. Sin embargo, poco a poco va descubriendo que la razón y la fe no necesariamente se oponen, sino que su relación es de colaboración y soporte mutuo. La fe es un modo de pensar asintiendo, si no existiese el pensamiento, no existiría la fe. Por eso la inteligencia es la recompensa de la fe. La fe y la razón son dos aspectos que necesitan ser equilibrados y complementados.

San Agustín no trazó fronteras entre fe y razón³⁰; piensa que ambas, conjunta y solidariamente, tienen como misión el esclarecimiento de la verdad, que

³⁰ El conflicto entre fe y razón comenzó a partir del siglo XIII. Más allá de la edad media, la modernidad proclamó de forma definitiva la autonomía de la razón, respecto de la fe.

para un creyente no puede ser otra que la verdad cristiana. El objetivo de San Agustín es la comprensión de la verdad cristiana, y a este fin colaboran la razón y la fe del siguiente modo:

1. En un principio, la razón ayuda al hombre a alcanzar la fe.
2. Posteriormente, la fe orientará e iluminará la razón.
3. La razón, a su vez, contribuirá al esclarecimiento ulterior de los contenidos de la fe.

Esta actitud agustiniana³¹ puede resultar unilateral para el hombre contemporáneo que piensa que la razón es autónoma y tiene la idea de que el conocimiento racional es limitado. La autonomía de la razón exige que esta funcione desde sí misma, sin hallarse sometida por principio a ninguna autoridad ajena, como podrían ser los artículos de una fe religiosa; de otra parte, la limitación de la razón humana impide la racionalización de los contenidos específicos, de los dogmas, de la fe religiosa. Estas dos ideas: autonomía de la razón y limitación de la razón humana, son características de la filosofía contemporánea.

Si bien muchas cosas pueden ser conocidas por la razón, el principal propósito del conocimiento humano es la comprensión de la verdad revelada y estas sólo puede ser alcanzada por medio de la fe; sin embargo son de tipo racional las inquietudes que mueven al hombre a buscar esa comprensión y también son racionales las explicaciones mediante las cuales es posible interpretar correctamente las verdades de la fe.

Según San Agustín la filosofía y la fe religiosa están unidas, pues ambas persiguen la verdad única, eterna, inmutable y necesaria que está en Dios. “Entiende para creer, cree para entender”: con esta frase San Agustín resume su tesis de que la fe y la razón se unen para la explicar y comprender la verdad.

Esta postura se sitúa entre el fideísmo y el racionalismo. A los racionalistas le responde: *Crede ut intelligas* (cree para comprender) y a los fideístas: *Intellige ut credas* (comprende para creer), pues es imposible creer sin razón. San Agustín quiere comprender el contenido de la fe, demostrar la

³¹ La propuesta filosófica de San Agustín es que no separa la fe de la razón y cuando filosofa lo hace como cristiano y filósofo a la vez.

credibilidad de la fe y profundizar en sus enseñanzas y para ello se sustenta en la razón y logra así una reconciliación entre la fe y la razón.

Finalmente, y a propósito del elemento religioso abordado por Agustín desde el punto de vista filosófico y jurídico, abordaremos a continuación el tratamiento que la legislación nacional e internacional establece sobre lo religioso y lo divino³². Considero que conviene mencionar el modo cómo lo religioso ha estado –y sigue estando- presente en la legislación y forma parte de la base jurídica de las naciones.

En primer lugar, mencionaremos a la actual Constitución que en su Preámbulo reza:

El Congreso Constituyente Democrático, invocando a Dios todopoderoso, obedeciendo el mandato del pueblo y recordando el sacrificio de todas las generaciones que nos han precedido en nuestra patria, ha resuelto dar la siguiente Constitución.

De algún modo los constituyentes, siguiendo la tradición de sus predecesores, expresan su creencia e invocan a un ser divino todopoderoso, antes de otorgar la Constitución y todo lo que ella contiene (en principios y en derechos). Esto indica la superioridad que los constitucionalistas le confieren a Dios, antes que todo y antes de todo.

El artículo 50º de la Constitución se ocupa de la religión católica, a la que considera como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y del respeto con las otras confesiones, pero no la menciona como religión oficial. Asimismo, la Constitución se refiere a la libertad de conciencia y de creencia con el carácter de inviolables, es decir, el respeto irrestricto a su existencia y proliferación, siempre que no vayan contra los principios morales y las buenas costumbres.

Por su lado, el Código Procesal Constitucional refiere que mediante proceso de amparo cualquier persona puede hacer valer su derecho de igualdad y de no ser discriminado por razón de religión y del ejercicio público de cualquier confesión religiosa. Constitucionalmente, la religión plantea una definición de

³² Cabe recordar la historia de las religiones, de los Estados y de la política que han confluído tantas veces en encuentros y desencuentros. Un hecho significativo de la historia peruana contemporánea es cuando el candidato Mario Vargas Llosa en el año 1990 se confesó agnóstico y esto fue motivo para que en plena campaña electoral de aquel entonces el Arzobispo de Lima, Cardenal Augusto Vargas Alzamora ordenara que la imagen del Señor de los Milagros circulara por las calles limeñas, no siendo época de octubre; ello como respuesta a la declaración hecha por el candidato favorito y que resultaba una afrenta para la sociedad limeña conservadora y católica.

principios que viene a ser la libertad de cultos. Aunque cabe señalar que ya no se admite que instituciones educativas de carácter religioso exijan a los estudiantes y/o docentes profesar la misma religión de sus directivos. De igual modo, tenemos el caso de la Pontificia Universidad Católica del Perú que si bien tiene la denominación de “Católica” y ostenta el grado de “Pontificia” no es impedimento para que estudiantes y/o alumnos accedan a sus aulas y docentes acceden a la cátedra o cargos de dirección.

Como sabemos, cada país, de acuerdo a su tradición, profesa la religión de sus antepasados y tiene sus normas peculiares, así tenemos que en Inglaterra para acceder al cargo de Rey, se exige pertenecer a la Iglesia Anglicana; en Argentina se debe profesar la religión católica para ser presidente de la república; en España para contraer matrimonio se exige a las parejas estar bautizados.

Por su lado, la Declaración Universal de Derechos Humanos establece en su artículo 18º que toda persona tiene derecho a la libertad de religión y que este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. Sin duda la pluralidad de religiones y el mundo cada vez más laico –incluso aconfesional- es una práctica cotidiana. Desde luego, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos ratifica lo ya señalado por la Declaración, en el sentido de que toda persona tiene derecho a la libertad de religión, agregando que nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección. Asimismo, el Pacto indica que la libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás. A ello se suma que el Pacto compromete a los Estados a que respeten la libertad de los padres para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones. Mientras que la Convención Americana sobre Derechos Humanos de San José de Costa Rica reitera lo ya señalado en el Pacto.

Finalmente, cabe señalar un documento poco conocido pero que tiene una significación jurídica-política importante: el Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú³³. En este Acuerdo ambas partes manifiestan su voluntad de seguir garantizando de modo estable y más conforme a las nuevas condiciones históricas la tradicional y fecunda colaboración entre la Iglesia Católica y el Estado peruano para el mayor bien de la vida religiosa y civil de la Nación, entre estos acuerdos tenemos:

- La Iglesia católica goza de plena independencia y autonomía sobre el Estado y que recibe del Estado la colaboración conveniente para la mejor realización de su servicio a la comunidad.
- La Iglesia Católica goza de personería jurídica de carácter público, con plena capacidad y libertad para la adquisición y disposición de bienes, así como para recibir ayudas del exterior.
- El sistema de subvenciones por parte del Estado hacia las personas, obras y servicios de la Iglesia Católica se mantienen.
- Las Órdenes y Congregaciones Religiosas y los Institutos Seculares podrán organizarse como Asociaciones, conforme al Código Civil, respetándose su régimen canónico interno.
- La Iglesia Católica y las jurisdicciones y las comunidades religiosas gozan de las exoneraciones y beneficios tributarios y franquicias que les otorga las leyes y normas legales.
- El Estado garantiza que se preste por parte del Vicariato Castrense la asistencia religiosa a los miembros de las Fuerzas Armadas, y Fuerzas Policiales. Al Vicario Castrense le serán reconocidas las prerrogativas propias de un General de Brigada y a los capellanes las de un Capitán o su equivalente.
- El Estado garantiza que se preste asistencia religiosa a los católicos internados en los centros sanitarios y de tutela a su cargo, así como en los establecimientos penitenciarios.
- La Iglesia tiene plena libertad para establecer centros educacionales de todo nivel, de conformidad con la legislación nacional, en el ámbito de la educación particular. Los eclesiásticos que presten servicio en la educación pública tienen los mismos derechos que los demás maestros.

Con este Acuerdo, diríamos, se sella el pacto de amistad y buen entendimiento entre el Estado peruano y la Santa Sede. Las demás

³³ Acuerdo suscrito en Lima el 19.7.1980 y contiene 22 artículos.

confesiones e iglesias han requerido también al Estado las mismas prerrogativas y beneficios. Ello se está dando en la medida que el Estado peruano se asume actualmente como un Estado laico y abierto al diálogo interreligioso y ecuménico, mas aun con la reciente aprobación de la Ley de Libertad Religiosa.

En conclusión, se puede señalar que el pensamiento agustiniano y cristiano es la que prevalece durante la época posterior a San Agustín, es decir, desde el derrumbamiento del imperio romano (siglo V) hasta el siglo XV, cubriendo, pues, un espacio de diez siglos, que representaron el dominio del cristianismo hasta la modernidad que supuso un cambio de paradigma político, un fundamento nuevo para la vida social y política; esa nueva racionalidad fue debidamente planteada por el filósofo escocés David Hume, de quien Kant llegó a decir que lo sacó de su sueño dogmático. Hume entonces fue el artífice de la época moderna cuyo legado nos dejó una nueva manera de comprender el mundo, el Estado, el hombre, Dios y la justicia.

CAPITULO 3

**EDAD MODERNA: DAVID HUME
LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL**

3.1. Utopías y personalidades

Siguiendo en la línea crítica de Hume, que cambia la comprensión de la política y de la teoría del Estado, respecto al mundo antiguo y al Medioevo, debemos señalar que en su obra *Ensayos Morales y Políticos*, Hume considera como la clase más perniciosa los forjadores de utopías, pues son peligrosos cuando tienen el poder y son ridículos cuando no la poseen. En este aspecto, Hume discreparía con Paul Ricoeur, como lo veremos más adelante.

Para comprender a Hume en este aspecto cabe mencionar el contexto histórico que vivió y su discurso está desarrollado a modo de ataque frente a los desestabilizadores del régimen constitucional (Monarquía Parlamentaria). Recordemos que Gran Bretaña se debatió en una guerra civil, el motivo político fue la implantación de un nuevo sistema político: el sistema republicano. Sin embargo, ganaron por un tiempo los contrarrevolucionarios hasta el *Bill of rights* (Ley de derechos -1689) y luego con el Acta de instauración, donde se ponía un límite fijo al monarca respecto a temas como la aprobación de recursos monetarios con autorización del parlamento; la protección de los derechos para todos los hombres libres y la subordinación del Rey frente al Parlamento.

Hume intentó representar, a partir de la monarquía parlamentaria, la idea de un Estado perfecto: en ella, está el Rey, controlado por un Parlamento fuerte. Nuestro autor frecuentemente denuncia a las facciones y a los partidos como los causantes de las guerras y conflictos entre los hombres libres³⁴. En ese sentido, Hume siente aprecio por los personajes y desprecio por la utopía. Para él, los personajes son aquellos que prestan servicios al Estado (científicos y personalidades³⁵) y los utópicos son los soñadores³⁶ que han forjado proyectos propios. Mas los personajes que contribuyeron de

³⁴ No deja de tener razón Hume, solo basta con echar una mirada a la historia de los partidos políticos en el Perú y los enfrentamientos entre ellos en pos del poder.

³⁵ De todos estos personajes, para Hume los más idóneos son los científicos, sobre todo los matemáticos, puesto que estos pueden tener afirmaciones exactas de lo que quieren y dicen.

³⁶ Por ejemplo, para Hume, actualmente resultaría un utópico Jhon Lennon, Martin Luter King, entre otros, puesto que son personas que no han prestado servicios al Estado sino que han defendido causas universales fuera del Estado, desde lo que hoy llamamos sociedad civil.

manera directa con los Estados (representación del fin común) son personas valiosos.

Según Hume, Platón y Thomas Moro, son seguidores del idealismo y sus propuestas son poco serias. Ambos son recordados por ser autores de La República y Utopía, respectivamente. Asimismo, César Augusto, Platón y Moro estarían dentro del terreno de los despreciables, ya que sus reformas están más vinculadas a las cuestiones del deber ser y no del ser; para Hume es inadecuado hacerlo de esa forma, puesto que se dejan muchos vacíos como por ejemplo ¿Dónde se incorporan los filósofos? Pero también podemos verlo desde otra óptica: comprenderemos que estos autores pueden ser clasificados dentro de los utópicos con proyecto propio al servicio de sus propios intereses o de los fines estatales; puesto que tanto en la antigüedad como en su tiempo, habían soñadores y *Soñadores*. Unos que tenían el poder de la retórica de su lado, y otros el poder de la ciencia.

Si hacemos la comparación entre el modelo de gobierno platónico con el modelo de gobierno humeano tenemos que para Platón el tipo de gobierno sería una república aristocrática, mientras que para Hume sería mixta (aristocracia+democracia). Platón propone un sistema de gobierno totalitario mientras que Hume aboga por un sistema oligárquico democrático. Para el planteamiento de sus ideas Platón no tiene referencia histórica alguna, mientras que Hume toma de referencia, al igual que San Agustín, Roma y la misma Inglaterra. Para Platón no había posibilidad de renovación de cargos, para Hume sí lo había.

Apreciamos pues que las diferencias entre la obra de Platón con la obra de Hume, saltan a la vista, sobre todo en cuanto a la referencia histórica: la propuesta platónica está sustentada más que nada en la visión del autor. En cambio -siguiendo el estilo aristotélico-, Hume, basándose en su teoría de la experiencia humana, comprueba que los seres humanos pueden aprender del ensayo-error. Ejemplo de ello, Platón consideraba que para alcanzar la perfección de una *polis*, era necesario que esta esté gobernada por el filósofo-gobernante quien estaba en la cima de la pirámide social constituida.

Hume se muestra receloso de la utopía y de la razón abstracta, y así lo dice: "De todas las clases de hombres la más perniciosa es la de los forjadores de utopías cuando tienen en sus manos el poder y la más ridícula cuando

carecen de él” (En sayos Morales y Políticos, p. 85). Hume fundamenta aquí su discurso político en una sociología utilitaria, realista e incluso descarnada, que parte del hombre tal cual es y no como debiera ser, con sus sentimientos y pasiones, aunque ello suponga admitir que:

Todo hombre es un bellaco y no tiene otro fin en sus actos que el interés personal. Mediante este interés hemos de gobernarlo, y con él como instrumento obligatorio, a pesar de su insaciable avaricia y ambición, a contribuir al bien público. (p. 383).

El utilitarismo humeano, sin embargo, era mucho más sutil y complejo de lo que esta cita puede dar a entender, concediendo una gran importancia a los sentimientos, y emociones y creencias de los hombres, así como a la simpatía o instinto de sociabilidad, imprescindible para formar una especie de sentido moral colectivo y para sustentar el humanitarismo o deseo de felicidad para los demás. Se trataba, pues, de un utilitarismo mucho menos tosco que el Hobbesiano e incluso que el predominante en su siglo, tan propenso a exagerar la naturaleza egoísta del hombre y a reducir los móviles de éste a la calculada búsqueda del placer y a la huida del dolor.

Partiendo de esto, Hume nos enseñó, tal como lo hizo anteriormente Aristóteles y San Agustín, que uno aprende de la experiencia y de la historia. En ese devenir histórico y en ese aprendizaje de hacernos más humanos, el Estado se crea como una herramienta para la paz.

Puesta las bases y las características filosóficas en torno a la política y la utopía de Hume ya podemos centrarnos en nuestro tema: la justicia y el Estado y su discurso desde la mentalidad moderna que él muy bien representa.

3.2. Justicia y Estado: artificios para la convivencia pacífica

La segunda parte del libro Tratado de la Naturaleza Humana dedicada a la justicia, Hume sostiene que ésta no se origina de un sentimiento simple y espontáneo, sino que es una reflexión y acuerdo con los intereses de los hombres entre sí. Si la benevolencia en todas sus manifestaciones es una virtud natural, la justicia es una “virtud artificial” (p. 172). La justicia resulta artificial en el sentido de que es una invención del hombre para remediar el egoísmo y la ambición humana en un caso concreto, pero si bien la justicia es artificial, esta no es arbitraria. No es arbitraria porque es lo que hemos

acordado como lo más ventajoso para todos y este resulta un sentimiento generado gracias a la educación.

La justicia es una consideración encaminada a mostrar que es más prudente y ventajoso aceptar ciertas limitaciones en la conducta, que proceder con violencia y desenfreno. Para Hume y para la modernidad en sí, la justicia es piedra de bóveda del edificio social, y eso lleva al autor a reconocer la existencia de un sentimiento natural que provoca alegría por el bien ajeno y disgusto por la desdicha del prójimo, esto es, por la capacidad de introducirse afectivamente en otras personas. Tal sentimiento lo denomina simpatía. La justicia es una tendencia hacia el bien social, y el bien social nos sería indiferente a no ser por la simpatía. La moral de la simpatía, por tanto, es la contraparte de toda moral del egoísmo, como lo veremos más adelante.

Hume no admite que existan leyes eternas de justicia, independientes de las condiciones humanas y de utilidad pública. No existe referencia en él a la ley divina. Los hombres establecen las leyes de justicia preocupándose de ellos mismos y del interés público. El sentido de justicia, por consiguiente, no se funda en las ideas, sino en las impresiones (p. 40). Los hombres sienten que su interés es establecer un esquema de justicia. En este sentido la razón se utiliza para elaborar las normas particulares. Es decir que Hume acepta la intervención de la razón pero en su sentido instrumental, no de fundamento. La razón encuentra los medios para el fin. Ahora bien, el mantenimiento de las normas exige obediencia, la cual, tiene límites, por ejemplo, en los abusos de autoridad. Hay que señalar que en este punto, Hume diferencia consenso de contrato social. Hume es pragmático, rechaza el contrato social planteado por Hobbes, pero constata también que la política descansa sobre un consenso popular que es muy cambiante, que varía históricamente, según las circunstancias. El consenso se construye progresivamente, según vaya funcionando la organización política y la justicia artificialmente creada. Para Hume, la base de la justicia es la utilidad social, una utilidad que se satisface con aquellas prácticas que mantienen cohesionada a la sociedad y sin las cuales ésta no se sostiene.

Pero no fue unánime en los filósofos la defensa de la libertad como nuevo eje del edificio jurídico durante la Ilustración, puesto que la postura que

identifica Derecho³⁷ con justicia y que, por ende, plantea una jerarquía del principio justicia como rector de lo jurídico, sí continúa en Hume, a pesar de las críticas que éste hace al dogmatismo. Hume, quien no duda en relacionar Derecho con justicia, toma partido en contra de las posturas que consideraban la justicia como algo natural y absoluto, en especial contra el racionalismo (o *iusnaturalismo* racionalista clásico) y la escolástica (*iusnaturalismo* teológico tomista) siendo, de esta forma, los blancos fundamentales de las argumentaciones del escocés cuando la pregunta por la definición del Derecho fue respondida a partir de la vinculación con la justicia.

Por otro lado, el Estado es también para la modernidad el ente obligado en preservar y aplicar la justicia. El Estado que plantea Hume en su obra Ensayos Políticos es el de una república, sin embargo, la división clásica de los poderes no está plasmada en instituciones con esos nombres, sino que descentraliza el poder tanto entre el *Lord* protector y los ministros, bajo la firme presencia del Parlamento³⁸ (p. 67). Las tesis de Hume sobre el origen y legitimidad del Estado parte de una toma de distancia respecto de sus predecesores, Hume rechaza la fundamentación contractual del Estado, que Hobbes y Locke habían difundido. Pero a la vez discrepa radicalmente de la tesis del derecho divino de los reyes y de la obediencia pasiva, sosteniendo que: “El simple nombre de rey merece escaso respeto; y hablar de un rey como representante de Dios en la tierra o darle cualquiera de aquellos rimbombantes títulos que antes deslumbraban a las gentes, provocaría risa” (p. 104). Esto mismo que señala Hume también lo plantean hoy en día los críticos de la monarquía en cualquiera de sus formas.

³⁷ El Derecho es planteado en un rígido esquema de justo/injusto, como dos valores mutuamente excluyentes, lo que le permite al Derecho generalizar y prever las experiencias de conflicto. El Derecho antiguo se restringía a la previsión de conflicto, pero en la modernidad, el Derecho se rebasa a sí mismo, para considerar como posibles conflictos circunstancias inéditas en las cuales nadie pensaría si no existiera el Derecho, y las expectativas que de allí se siguen son declaradas como Derecho. El interés de la teoría general del Derecho, así como de la *iusfilosofía* en torno a la justicia, son argumentos más a tener en cuenta cuando se habla de la importancia del valor justicia en la concepción misma del Derecho.

³⁸ Ahora bien, Hume no se limitó a repetir la clásica tesis de la soberanía del Parlamento, liberándola del postulado lockeano, de la soberanía popular y del contrato social, sino que, además, introdujo un matiz muy importante al subrayar la primacía de los Comunes sobre los *Lores* y desde luego sobre el Monarca. En realidad, a Hume más que interesarle quién era soberano, le preocupaba cómo se ejercía la soberanía. Era éste un punto de partida coherente no sólo con su liberalismo, sino también con sus presupuestos filosóficos más profundos y, desde luego, con su teoría del origen y legitimidad del Estado.

Hobbes³⁹ había recurrido a las nociones del estado de naturaleza y del pacto social sin importarle la existencia histórica de ambas nociones, sino resaltando su valor instrumental: eran hipótesis necesarias para pensar racionalmente el Estado como un ente artificial y, por tanto, perecedero y carente de historia. El pacto social conducía inexorablemente, a su juicio, a que los individuos, hasta entonces en estado de naturaleza, cediesen sus derechos al soberano, esto es, al Estado, con el objeto de garantizar la paz externa y la seguridad interna y, por tanto, la existencia misma de una sociedad compuesta exclusivamente de individuos iguales y egoístas. Un Estado concebido como *persona ficta*, en el que el Monarca debía ejercer todos los poderes, sin que el pueblo pudiese deponerle.

Mientras que por su lado, Locke para justificar su Teoría del Estado apeló a que tras el pacto social, los individuos seguían conservando sus derechos naturales, al residir en el conjunto de ellos —en la comunidad o pueblo— la soberanía. La Monarquía resultante del pacto social tenía precisamente por finalidad básica la conservación de esos derechos (a la vida, propiedad y seguridad personal), por eso era fundamental que los poderes del Estado estuviesen divididos y dentro de ellos que el Parlamento se configurase como el poder supremo, aunque no soberano, pues la soberanía residía en el pueblo, el que conserva su derecho de resistencia. De este modo, Locke sustentaba una teoría del Estado tan utilitaria como la de Hobbes. De ahí que Locke sea el verdadero fundador de la teoría de la Monarquía constitucional que desde Montesquieu en adelante gozaría de gran aprecio intelectual.

En este escenario discrepante aparentemente, la labor de Hume consistió en articular una reflexión sobre el origen y la legitimidad del Estado eliminando toda la metafísica iusnaturalista del estado de naturaleza, el pacto social y los derechos inalienables, superando, así, las contradicciones en las que Locke había incurrido. Ahora bien, al proceder de este modo, Hume tomó distancia de la filosofía política aristotélica, catalogado por algunos como organicista y moralizante, y lo que hizo Hume fue depurarla

³⁹ Hobbes no se propuso construir una simple ciencia política empírica ni por tanto una descripción científica de las relaciones de poder, como había hecho Maquiavelo, sino una fundamentación filosófica del Estado.

del individualismo y el utilitarismo presentes en la teoría del Estado de Hobbes y Locke.

De esta manera, Hume consiguió distanciarse de las nociones del estado de naturaleza y del pacto social sin dejar por ello de construir una auténtica teoría del Estado lejos de los esquemas conceptuales de la filosofía política tradicional. Una teoría del Estado positivista, basada en un método empírico y, muy en particular, histórico y psicológico, de gran precisión y enormemente sugerente. Hume contribuyó, así, de forma decisiva, a reconstruir los fundamentos filosóficos del pensamiento político sobre el Estado. En esta labor reconstructora reside en realidad su originalidad y su importancia para la reflexión sobre el Estado.

Dicho esto podemos precisar entonces que Hume entiende —y este es su punto de partida al igual que Aristóteles — que la sociabilidad es consustancial a la naturaleza humana, según la observación y la experiencia corroboran: “El hombre —escribe en su Ensayo Sobre el Origen del Estado—, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito” (p. 124). Una tesis, pues, radicalmente contraria a la idea racionalista del estado de naturaleza, que conducía a negar la sociabilidad natural del hombre, y coincidente con la idea escolástica (aristotélico-tomista) del ser humano como *zoon politikon*, aunque desde luego Hume estaba muy lejos de concebir la naturaleza humana —y, por tanto, su sociabilidad— como mera proyección de Dios, sobre cuya existencia, dicho sea de paso, se mostró siempre escéptico, lo que le acarreó no pocos problemas.

Pero afirmar que la sociedad era de origen natural no significaba negar que el artificio o la convención plantearan un papel fundamental en la creación de las instituciones sociales. Al contrario, Hume sostiene que estas instituciones no tenían un origen natural, sino que eran consecuencia de convenciones⁴⁰ esto es, de acuerdos aceptados tácitamente por los individuos al ser conscientes de que redundaban en su común interés y que, con el transcurso del tiempo, se convertían en auténticas reglas reguladoras de su conducta.

⁴⁰ Dentro de estas convenciones, Hume destaca las reglas de la justicia – otro concepto fundamental en su teoría del Derecho y del Estado-, destinadas a proteger la propiedad y, en realidad, los mecanismos básicos de lo que hoy entendemos por economía de mercado.

Ahora bien, las convenciones no habían creado solamente las instituciones sociales y económicas más relevantes, como la propiedad y el mercado, sino también las políticas y, en particular, el Estado. La creación del Estado se había hecho necesaria a medida que la sociedad se iba haciendo más compleja; así lo sostiene en su Ensayo sobre el Origen del Estado: “La criatura humana a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política, a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas”. (p. 286). En pocas palabras: Hume concilia el carácter artificial del Estado, afirmado enérgicamente por Hobbes y la sociabilidad natural del hombre, que el pensamiento aristotélico-tomista había defendido para sustentar la naturalidad del poder público.

Es así que el *telos* primordial del Estado (y del Derecho que con él nacía) era, pues, asegurar la sociedad y la economía y, en particular, las reglas de justicia, sin las cuales ni una ni otra podían subsistir. Lo sostiene también en la obra ya referida:

Con el deber político o civil de obediencia ocurre exactamente igual que con los naturales de la justicia y la fidelidad. Nuestros instintos primarios nos llevan a concedernos una libertad ilimitada o a tratar de dominar a los demás; y sólo la reflexión hace que sacrifiquemos tan fuertes pasiones al interés de la paz y el orden público. Un mínimo de experiencia y observación basta para mostrarnos que la sociedad no puede sostenerse sin la autoridad de los magistrados (...) Los hombres no podrían vivir en sociedad, o al menos en una sociedad civilizada, sin leyes, magistrados y jueces que impidan los abusos de los fuertes sobre los débiles, de los violentos sobre los justos y equitativos (...) Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: porque de otro modo no podría subsistir la sociedad (p. 201)

Vemos pues que en Hume la utilidad para garantizar de forma plena y estable el interés individual se configura como el más relevante criterio legitimador o fundamentador del Estado. En una sociedad cada vez más compleja, sólo el Estado, en efecto, podía asegurar las reglas de Derecho y transformarlas en Derecho positivo. Era, pues, la sociedad quien imponía al Estado una idea de justicia, que éste debía proteger, y no el Estado quien imponía a la sociedad dicha idea. El Estado era ante todo un organismo útil, destinado a proteger el interés individual. Para realizarlo los individuos tenían que dejar a un lado su egoísmo más primario, su interés más inmediato y subordinarlo a su interés más a largo plazo, única manera de establecer, primero, las reglas de justicia y, a medida que el cumplimiento

voluntario o espontáneo de éstas era imposible en una sociedad cada vez más numerosa y compleja, de vertebrar el propio Estado.

Por eso, en las sociedades más civilizadas o ilustradas, términos con los que Hume se refería a las sociedades capitalistas, se había creado el Estado, cuyo origen artificial era evidente, aunque antes de él no había un estado de naturaleza, como sostenía la teoría *iusnaturalista* y contractualista, sino sencillamente una sociedad con una organización política inadecuada. Así lo sostiene nuestro autor en su obra Ensayo sobre el Origen del Estado:

Fue el mismo egoísmo —que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí— el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el primer motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el Estado como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia (p. 103).

Pero que el Estado, en contra de lo que sostenía el *iusnaturalismo* tradicional, tuviese un origen convencional, no significaba que fuese fruto de un consentimiento expreso, plasmado en un pacto o contrato social, como defendía Locke, que es el autor con quien Hume polemiza en este asunto, ni mucho menos que dicho consentimiento fuese el fundamento de ese Estado. En realidad, para Hume la existencia del pacto social no estaba probada por la historia o la experiencia en ninguna época o país⁴¹. Antes al contrario, añade que casi todos los gobiernos que hoy existen, o desde los que quedan recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo (p. 48).

⁴¹ Pero Hume no sólo rechaza al contrato social por razones históricas (al fin y al cabo las menos relevantes para la argumentación contractualista, sobre todo para Hobbes), sino sobre todo por razones filosóficas. Si dicho pacto o contrato no podía considerarse la causa creadora o fundante del Estado, Hume señala que incluso allí donde tal pacto o contrato social hubiese existido alguna vez, el criterio para legitimar el Estado no se hallaba en este pacto o contrato (o lo que es lo mismo, en el consentimiento expreso del pueblo, que tal pacto o contrato plasmaba), sino en la utilidad del propio Estado para satisfacer el interés de los súbditos. A su juicio, en efecto, los pactos celebrados por los padres no podían encadenar a sus descendientes, a no ser que éstos los aceptan implícitamente al seguir considerándolos útiles. Por eso, el deber de obediencia al Estado no había que buscarlo en el consentimiento expreso de cada individuo, recogido en un supuesto contrato o pacto social, solemne y escrito, sino en la convicción, nacida del mero sentido común, de que sin el Estado no podría subsistir la sociedad.

Asimismo en su obra *Discursos Políticos* sostiene que:

Aunque los hombres les sea posible mantener una pequeña e inculta sociedad sin Estado, sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin la observación de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de la posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de las promesas. La obediencia y la sujeción llegan a ser tan familiares que la mayoría de los hombres no indagan su origen o causa (p. 255).

Es decir que para Hume existen tres preceptos jurídicos de los que depende la paz, la convivencia humana y seguridad de la sociedad humana: 1) la posesión de la propiedad, 2) su transferencia por consentimiento y 3) el cumplimiento de promesas.

La legitimidad del Estado, pues, se afianzaba con el paso de los años, lo que permitía acomodar las instituciones políticas a la opinión pública de cada momento. Incluso el tiempo llegaba a legitimar lo que en principio había sido considerado alguna vez ilegítimo. Lo plantea también en la misma obra:

Es preciso, a fin de conservar la estabilidad del Estado que los jóvenes se conformen con la constitución vigente y sigan los pasos de sus padres. En toda institución humana han de tener lugar innovaciones, constituyendo una gran suerte que el genio ilustrado de la época los incline a la razón, la libertad y la justicia; pero ningún individuo tiene derecho a hacer cambios violentos, peligrosos incluso cuando los emprenden los legisladores. De tales novedades precipitadas hay que esperar siempre mayor mal que bien. (p. 88).

Es pues evidente que Hume prefería una gradual reforma de la Constitución que un brusco cambio de la misma. Una tesis coincidente con la que sostuvo Montesquieu en su obra *El Espíritu de las Leyes*. En este sentido, puede decirse que Hume y Montesquieu, sustituyen la historia por la razón, las convenciones por el contrato, la Constitución histórica por la Constitución escrita o racional-normativa, al explicar el origen y sobre todo el fundamento del Estado, aunque sin confundir nunca historia con tradición y, por tanto, sin ver en la historia un límite infranqueable a la voluntad, como haría el pensamiento político reaccionario posterior a la revolución francesa.

De este modo, si Hume consigue articular una fundamentación puramente positivista al Estado liberal, exenta de toda metafísica *iusnaturalista*, que pocos años después desarrollarían Kant y Bentham, no es menos cierto que su liberalismo tenía un componente historicista, ajeno a estos dos autores. Un componente que le acercará con Montesquieu, Burke y Hegel. De este modo Hume sustenta su teoría política sobre el origen y legitimidad del

Estado pero su reflexión y posición sobre lo que hoy llamamos Estado de Derecho se sigue sosteniendo desde una historia y contextos concretos.

Supuesto el Estado, lo que le importaba realmente, como a Voltaire y a Montesquieu, era defender la forma de gobierno más adecuada y útil— para vertebrar el ordenamiento jurídico que nos permita asegurar de manera constante y ordenada el ejercicio de la libertad. Su atención no se centra, pues, en la doctrina democrática de la soberanía, sino en la teoría liberal del Estado de Derecho. Un Estado basado tanto en el principio de legalidad, esto es, en el sometimiento a la leyes generales y uniformes, previamente conocidas de los diversos órganos y de todos sus súbditos, como en la división de poderes y, muy particularmente, en la independencia de los jueces, en la que tanto insistiría Montesquieu en su obra *El Espíritu de las Leyes*. Al fin y al cabo, escribe Hume en su *Ensayo sobre el Origen del Estado*: “Toda la vasta máquina de nuestro gobierno no tiene en última instancia otro objeto a propósito que administrar justicia” (p. 89).

Ahora bien, ¿Cuál era, a su juicio, la forma de gobierno más adecuada o más útil para articular con solidez un Estado de Derecho? En principio, Hume, como Montesquieu, era partidario de examinar las ventajas de las formas de gobierno de acuerdo con la situación concreta de cada país, pese a lo cual no oculta sus simpatías por la monarquía mixta. Es más, Hume considera un “axioma universal en política que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota a través de sus representantes forman la mejor monarquía, aristocracia y democracia”⁴² (p. 97). Pero que Hume se identificase con la Monarquía británica no significa que aceptase plenamente el sistema político vigente entonces. Merece la pena señalar a este respecto que el pensador escocés no ocultó sus críticas al sistema

⁴² La monarquía mixta, si bien no exenta de defectos, gozaba, a su parecer, de las más grandes ventajas de cada una de las formas puras de gobierno, como la estabilidad del Estado y la continuidad de sus instituciones, inherentes ambas a la monarquía hereditaria, mientras que el principio de igualdad de todos los hombres ante la ley, recogido en la fórmula una nobleza sin vasallos, y la votación de los impuestos por parte de los representantes del pueblo (esto es, de la masa instruida y con derecho de voto), eran los imprescindibles elementos democráticos que Hume exige en el Estado para templar tanto a la aristocracia como a la monarquía, pese a su disconformidad, no ya con la democracia directa, sino también con la democracia representativa basada en el sufragio universal, como era común entre los liberales de su época.

representativo y electoral británicos ni su deseo de reformarlo, aunque, eso sí, no con el objeto de hacerlo más democrático, sino más equilibrado.

Ahora bien, como en parte se puede colegir de lo dicho hasta aquí, para Hume la Monarquía británica no se caracterizaba sólo por integrar la Monarquía hereditaria, la Aristocracia y la Democracia, sino también por establecer un equilibrio constitucional entre las tres instituciones que encarnaban cada una de estas tres formas simples de gobierno: la Corona, la Cámara de los *Lores* y la Cámara de los Comunes. Para Hume, en cualquier caso, el equilibrio entre la Corona, los *Lores* y los Comunes no era sólo un equilibrio de poderes, sino también de intereses, hasta el punto de que el principal soporte del sistema de gobierno británico era, a su entender, la oposición de intereses. Por ello, Hume sostiene que la influencia de la monarquía resultaba imprescindible para mantener el carácter mixto y equilibrado de la Constitución. La adscripción de Hume a las tesis de la Constitución equilibrada no le impidieron, pues, reconocer que tal equilibrio no era —no podía ser— perfecto, abriendo una fisura en lo que por aquel entonces era una axioma constitucional.

De este modo queda planteado en su esencia la propuesta de organización política del Estado de Hume. Hoy en día constatamos su vigencia y aplicación no solo en la democracia monárquica sino también en la representativa y directa. En ese sentido la historia nos ayuda a ubicar el sentido de la revolución y de la filosofía, como lo veremos a continuación.

3.3. Filosofía política, historia y revolución

En esta parte de la investigación Hume se enlaza con San Agustín pues ambos abordan su reflexión filosófica desde una historia⁴³ y desde una antropología concreta que hunde sus raíces en la vida humana, cada quien desde su contexto particular. De su obra *Ensayo sobre el Estudio de la Historia*, se puede colegir que el presupuesto de la filosofía política de Hume es que la ciencia política parte de la ciencia experimental sobre la naturaleza humana y por ello no se limita a fundamentar su teoría política en una psicología utilitaria, como harían muchos de sus contemporáneos, sino que le

⁴³ Fue tanto el énfasis de Hume en sus reflexiones filosóficas sobre la historia que Hegel observó que Hume era más famoso como historiador que por sus obras filosóficas.

da también un anclaje histórico, pues, a su juicio, la historia era un depósito de experiencia humana de invaluable conocimiento: “De un hombre conocedor de la historia puede decirse en cierto sentido que ha vivido desde el comienzo del mundo” (p. 184).

La Historia, desde luego, ponía de relieve el cambio, pero también lo permanente en el devenir humano. A esta segunda vertiente se refiere Hume en su Investigación sobre el Entendimiento Humano cuando señala que la utilidad principal de la historia, al desvelar el comportamiento de los hombres en todos los tiempos y lugares, “consiste en descubrir los constantes y universales principios de la naturaleza humana” (p. 89). Hume de acuerdo con el empirismo de Newton y Bacon, opta por un método básicamente inductivo, que le lleva a rehusar cualquier postulado que no se base en la observación y la experiencia:

Los hombres están ya cansados de su pasión por las hipótesis y los sistemas de la filosofía natural, de modo que no quieren oír más argumentos que los que se derivan de la experiencia. Ha llegado, pues, el momento de que intenten una reforma semejante en todas las disquisiciones morales y rechacen todo sistema de moralidad, aunque sea sutil e ingenioso, que no se funde en hechos y observaciones (p. 302).

Como se podrá deducir este punto de partida metodológico trae consigo importantes diferencias a la hora de analizar temas tan cruciales como por ejemplo, el Estado. Así tenemos que Hobbes construye una teoría política mecanicista, en la que el Estado se concibe como un hombre artificial para cuya protección y defensa fue pensado, regido por unas leyes que pretenden ser tan exactas y precisas como las que formulan los geómetras y los astrónomos para describir el espacio y el cosmos. Unas leyes, en definitiva, naturales, aunque el pensador inglés las identifique como meros dictados de la razón (de una razón ciertamente a-histórica), que convenía seguir, pero a los que negaba su naturaleza jurídica, al carecer de coacción humana en caso de que se infringiesen, como sostiene en el *Leviatán*. Cabe señalar que Hobbes trasciende el *iusnaturalismo* y sienta las bases del positivismo jurídico, que él mismo desarrollaría.

Hemos mencionado el aporte de Hobbes debido a que el ambicioso propósito de Hume recuerda mucho al de Hobbes. Ambos decidieron superar la distinción aristotélica entre filosofía teórica y filosofía de la

praxis, con el objeto de aplicar a la moral y la política el método propio de las ciencias de la naturaleza (o de la filosofía natural). Si Hobbes se había propuesto conocer las acciones humanas y sus mutuas relaciones con la misma exactitud que el pensar geométrico conoce las relaciones de magnitud de las figuras, Hume se fijó como meta ver si la ciencia del hombre no admite la misma precisión de que son susceptibles varias partes de la filosofía natural. En ambos casos la teoría política o teoría del Estado, partía de unos supuestos psicológicos marcadamente utilitarios, acordes con una común concepción individualista, tan remarcada en ambos autores. Hume desarrolla esta visión en sus obras Ensayos, Moral y Política y los Discursos Políticos. Su primera obra contenía algunos escritos de gran interés para perfilar su teoría política como los dedicados al contrato social, a la obediencia pasiva y a la independencia del Parlamento. Mientras que la segunda obra contiene el fundamento económico de su teoría política y de su teoría sobre la justicia.

En estos escritos Hume se revela como un brillante ensayista y se muestra amante, a la vez, del orden y del progreso, de la permanencia y del cambio, de la autoridad y de la libertad, de las prerrogativas de la Corona y de los privilegios del Parlamento. A través de sus obras se le puede identificar a Hume como de temperamento conciliador y amigo del matiz, no disimula su deseo de lograr un consenso entre los principales partidos políticos decidido a alentar las opiniones moderadas, hallar el justo medio, al estilo aristotélico. Sin embargo, más que un talante ecléctico, lo que se pone de manifiesto en sus obras, es su gran independencia de criterio, no sólo respecto de los partidos políticos, sino de todos los grupos e instituciones. Una independencia de criterio de la que se enorgullece en su brevísima autobiografía, cuando recuerda no haber solicitado jamás el favor de nadie importante, ni haber siquiera fomentado su amistad.

Volviendo a Hobbes podemos señalar que él reelabora el viejo Derecho Natural, trascendente, basado sobre todo en la filosofía jurídico-política elaborada por Aristóteles y cristianizada por Santo Tomás. Mientras que Hume liquida el *nuevo* Derecho Natural racionalista, inmanente, de cuña protestante, además de asestar un golpe decisivo a la Ética natural y la religión natural o racional en sus obras Diálogos concernientes a la Religión Natural y en la Historia Natural de la Religión. No por nada se consideran a

Hobbes y a Hume como los dos más grandes filósofos ingleses de todos los tiempos.

Lo característico en Hume es que su mirada se fija más en el proceso histórico mismo que en el substrato permanente que le suponemos a la historia, como filósofo de la historia, se convierte en crítico del concepto de sustancia, si bien no describe la historia como un desarrollo continuo; se interesa más bien en su incesante cambio, en la contemplación del devenir en cuanto tal. La filosofía política de Hume sobre la historia llega a concatenarse también con su filosofía sobre la revolución, la misma que contiene una dimensión arraigada en la historia misma. Insistimos en este aspecto porque consideramos que no es posible filosofar sin una antropología concreta.

Por otro lado, podemos señalar que los grandes conflictos políticos mundiales de la historia política contemporánea son racionalizados mediante teorías filosóficas: socialismo, comunismo, nacionalismo, indigenismo, neoliberalismo, conservadurismo y una serie de *ismos* y movimientos que abordan cada aspecto de la cultura y se difunden a nivel popular y que no pueden evitarse como intentos de entender filosóficamente la existencia social y política de los pueblos. Las críticas de Hume a la falsa filosofía en política se aplican no sólo a provocadores virtuosos como los hubiera llamado (Cromwell, Robespierre, Lenin, Mao y Pol Pot), sino también a filósofos que teorizan en sus gabinetes como Locke, Kant y Rawls. Así vemos que Kant admiró la Revolución Francesa como un movimiento desde la autoridad política externa (no fundada en reglas de la razón autoimpuestas) hacia la autonomía moral: hacia la autoridad, no de los gobiernos, sino de nuestra conciencia interior. De este modo, Kant eliminó conceptualmente la autoridad establecida en nombre de la autonomía moral. Mientras que Robespierre simplemente se tomó en serio esta visión e intentó de hecho forjar un orden de libertad y justicia perfecta en el mundo, eliminando la autoridad establecida que se basaba en la repudiada tradición, costumbre y prejuicio que Hume celebraba. Quizás uno debería recordar aquí aquella máxima de Hume según la cual mientras más principios posee un hombre, mayor es la probabilidad de que descuide y abandone sus deberes domésticos.

Asimismo, Hume propone un tema que a lo largo de la historia política mundial ha generado siempre controversia: las revoluciones. Es conocida la frase de que las revoluciones devoran a sus hijos, y al parecer la misma historia se lo demuestra. Así por ejemplo, la república puritana bajo la dictadura militar de Cromwell buscó imponer no sólo una Constitución Política diferente, sino también un orden social y moral diferente. Debía haber un cambio total en el orden social, considerado ahora como una gran ilusión. Así por ejemplo, algunos pensaban que Cristo había descendido de lleno al corazón de sus santos, ministros y magistrados, y que la propia Biblia debía ser abolida. Una facción arremete contra la ley y sus mentores; y, con el pretexto de simplificar la distribución de justicia, ansía abolir todo el sistema inglés de jurisprudencia. Hume observa que se volvió una costumbre en la época afirmar que era indigno de un cristiano pagar impuestos a su prójimo; y los terratenientes se vieron obligados a usar todo el rigor de la ley contra sus inquilinos. Incluso el esparcimiento habría de ser regulado por principios metafísicos, llegando al extremo de que el parlamento asignara el segundo martes de cada mes al juego y la recreación, pero como Hume observa la gente estaba resuelta a divertirse cuando le diera la gana y no cuando el parlamento lo prescribiera.

Desde la filosofía política de Hume para que la revolución sea racional tiene que ser posible que sepamos lo que hacemos y para eso necesitamos estándares, los cuales se estructuran mediante asociaciones narrativas y son vulnerables al futuro. Sabemos que el futuro está abierto y es impredecible no sabemos lo que puede esperarse de la humanidad a partir de una gran revolución en su educación, costumbres o principios. E incluso si supiéramos lo que va a ocurrir, no podemos conocer ahora qué sentido les atribuiríamos, ya sea nosotros o las generaciones por nacer, a aquellos eventos después de haberlos vivido. Dada esta ignorancia del mundo temporal y de nosotros mismos, para Hume cualquier estándar estructurado en base a sentidos e interpretaciones históricas resultan insostenibles. Entonces parece que en esta oscuridad histórica la filosofía ofrece una luz y Hume nos la enseñó aunque con lo criticable que puede ser su visión: mantener el principio de autonomía en observación; descubrir mediante la investigación histórica el sentido en que participa; trabajar en pos de la estabilidad y el mejoramiento de este orden, pero mantenerse escéptico y desconfiado acerca del significado de sus propios esfuerzos para reformarlo

o preservarlo. Sin embargo, muchos autores sostienen que lo más sugerente que plantea Hume es la posibilidad que tienen los ciudadanos de resistirse ante una autoridad abusiva y totalitaria, a esta facultad la denominó desobediencia civil que resulta hoy en día el último recurso que tienen los ciudadanos y los pueblos para resistir los abusos de un Estado y un sistema político que termina siendo muchas veces opresor y represor.

3.4. Desobediencia civil o derecho de resistencia

Antes de precisar la propuesta de Hume sobre la desobediencia civil (DC), consideramos previamente presentar el origen y desarrollo de esta noción a lo largo de la historia a fin de comprender ampliamente su validez no solo jurídica y política sino también ética. Para esta parte seguimos la obra Teoría del Estado de Ramón García Cotarelo.

Si indagamos en la noción de la desobediencia civil, podríamos considerarla como una facultad implícita en la naturaleza humana cuyo ejercicio se realiza a partir de la toma de conciencia de la injusticia. En lo que todas las personas activistas y estudiosas de este fenómeno coinciden es en su dimensión moral, individual y pacífica. Cuando se desobedece una orden o una ley, se hace por un impulso ético de la conciencia. Así, desde la antigüedad la DC ha sido defendida y utilizada frente a la tiranía y la opresión de leyes y normas que legitiman cualquier tipo de poder abusivo. Sócrates podría calificarse como el primer pensador de la desobediencia civil, para él no es obligatorio obedecer leyes que vayan en contra de la conciencia individual. Otra referencia de la desobediencia la encontramos en la Mitología de Prometeo, el cual al robar el fuego a los dioses, sentó los fundamentos de lo que hoy se denomina la desobediencia civil. Siglos más tarde, las primeras comunidades cristianas practicaron la DC, hasta llegar al martirio (p. 242).

Francisco de Vitoria, en el siglo XVI fue también precursor de la D.C y la objeción de conciencia al afirmar que si el súbdito está convencido de la injusticia de la guerra no debe servir en ella, aunque lo mande el Príncipe. Por su lado, el filósofo francés Etienne de la Boetie, se refiere a la pasividad del oprimido: un tirano sólo tiene el poder que le da la gente; se deja de obedecer al tirano, sin luchar, sin golpear, y quedará desnudo. De la Boetie daba el ejemplo del fuego de madera, que empieza con una llama y se hace

cada vez más grande; para apagarlo, basta dejar de alimentarlo con más madera (p.348).

Pero recién en el siglo XVIII se concibe el término de Desobediencia Civil, gracias al norteamericano David Thoreau en su obra *Del deber de la Desobediencia Civil* donde aplicaba esta definición a un derecho concreto: la negativa a pagar impuestos federales para sufragar la guerra contra México al considerarla injusta. Thoreau, cuya osada actitud le valió persecución y cárcel, llegó a decir que “servir a una causa injusta significa convertirse en agentes de la injusticia”⁴⁴ (p. 231).

Por su lado, Hume examina desde una perspectiva novedosa la vieja cuestión del derecho de resistencia, que formaba parte esencial del debate jurídico-político sobre el Estado de Derecho. Hume se enfrenta a Hobbes con plena coherencia con sus presupuestos políticos básicos y muy en particular con sus tesis sobre el origen y legitimidad del supremo poder público. Lo hace en su obra *Ensayos Políticos*, en donde recuerda que, al ser el Estado una simple invención humana en beneficio de la sociedad, la obligación de obedecer a sus órdenes cesa en la medida en que cesan sus beneficios, como sucede cuando se ejerce una enorme tiranía y opresión (p. 145). Hume, pues, justifica el derecho de resistencia conforme a unos criterios distintos a los habituales hasta entonces: no se trataba, en efecto, de legitimar tal derecho cuando se vulnerasen los límites jurídicos establecidos solemnemente por la comunidad en el contrato político, como se argumentaba desde el *iusnaturalismo* tradicional, o cuando se quebrantasen los derechos naturales, como había hecho Locke, sino pura y sencillamente cuando el Estado dejase de ser útil y beneficioso para los individuos.

En su *Ensayo Sobre la Obediencia Pasiva*, Hume sostiene que la irresponsabilidad de la monarquía no debía identificarse con la absoluta impunidad, pues cuando éste protege a sus ministros, persevera en la injusticia y usurpa todos los poderes de la comunidad, por ello estaba

⁴⁴ Es en este siglo cuando se hace patente también el derecho de resistencia al tirano. Estas tesis serán la base de la D.C., aplicada en la resistencia activa, que fue el eje de acción de Gandhi, fuertemente influido por León Tolstoi y por el propio Thoreau.

plenamente justificado recurrir al derecho de resistencia para defender la Constitución, aunque:

Las leyes no se refieren expresamente a este caso porque el remedio no está a su alcance dentro del curso normal de las cosas, ni pueden establecer un magistrado con autoridad suficiente para castigar las extralimitaciones del príncipe. Pero como un derecho sin sanción sería un absurdo, el remedio es en este caso el extraordinario de la resistencia, cuando las cosas llegan a tal extremo que sólo mediante ella puede ser defendida la Constitución (p. 98).

Para Hume el hecho de que las leyes hayan sido aprobadas por una mayoría no puede, moralmente, vincular a una minoría. Más bien para Hume, cuando la conciencia individual de una persona las considere injustas, su actitud de resistencia a las mismas es perfectamente legítima.

Años más tarde, Gandhi sostiene que quien desobedece una ley injusta en realidad no hace sino prestar obediencia a un principio superior de la verdad. Con Gandhi, la D.C. toma cuerpo en la *Satyagraha* (fuerza de la verdad), que es como los hindúes definen la *No cooperación Pacífica* con las autoridades británicas, e inician una desobediencia sistemática a todas las leyes que lesionaban sus intereses. La campaña más destacada fue la de la Sal en 1906, la cual duró un año y durante la misma fueron encarcelados 100.000 hindúes. Otros autores, como Erich Fromm, le dan una importancia vital a la desobediencia al considerar que la evolución de la humanidad ha sido posible gracias a ella: la historia humana comenzó con un acto de desobediencia y no es improbable que termine con un acto de desobediencia (p. 289).

Martín Luther King, quien retoma los métodos de Gandhi para luchar contra la segregación racial y por los derechos civiles de la población afroamericana fue uno más de sus históricos protagonistas. De su lucha es ampliamente conocida la marcha de 1963, en la ciudad de Washington (Columbia), donde fueron arrestadas 13.000 personas. Por su lado, Habermas considera la D.C. como un elemento indispensable para la democracia; mientras que Thoreau cree que toda persona tiene el derecho legítimo a negarse de forma pacífica e individual, al cumplimiento de aquellas leyes o disposiciones que violenten su conciencia (p. 387).

En América Latina, y más en concreto en Argentina, las Madres de Plaza de Mayo llevaron y llevan adelante una lucha pacífica conocida mundialmente,

que muestra con claridad los principios de desobediencia y resistencia. En Brasil, el Movimiento *Sem Terra* muestra también formas de resistencia ocupando tierras ociosas y trabajándolas como forma de reparto de la riqueza.

Más recientemente, los llamamientos a la deserción y a la objeción de conciencia en zonas de conflicto (Yugoslavia, Israel/Palestina, Irak) impulsada por el movimiento antimilitarista y de resistencia internacional a la guerra, representan un ejemplo vivo y cercano de los postulados teóricos y prácticos de la D.C. Como las interrupciones de los bombardeos de la base de la Marina de Guerra Estadounidense impuesta en Vieques (Puerto Rico), conseguidas por activistas pacifistas, que a modo de minas humanas, ocupan la zona de combate. Un panorama actual de experiencias “desobedientes” lo tenemos en el movimiento mundial a favor de políticas mundiales que mitiguen el cambio climático y otros movimientos contrarios a la globalización económica capitalista con sus imaginativas ocupaciones de la vía pública, sus populares bloqueos, asedios y *arietes humanos* no violentos, que han catapultado internacionalmente entre nuevas generaciones de activistas políticos esta “arma peligrosa” llamada no violencia, que demuestra día a día su eficacia y aceptación social.

Como sabemos, Perú también ha sido escenario de manifestaciones de DC. Así tenemos por ejemplo las manifestaciones del lavado de la bandera, la entrega de una rosa frente a los represalias de los policías, lavado de la imagen de la justicia, marcha por la paz, marcha de los cuatro suyos, entre otras manifestaciones que expresaban rechazo a la corrupción, a la injusticia, a la opresión y a los regímenes dictatoriales. La contraparte de ello es que el sistema político imperante desarrolla una legislación que ha llegado a extremos de criminalizar la protesta social. Por lo que consideramos que este escenario político-jurídico lo que hace no es solo violentar arbitrariamente el derecho constitucional a la libertad de opinión y participación política, sino también un conjunto de derechos y principios conexos a ello (la libertad de asociación, de expresión, de reunión, el pluralismo y la tolerancia)⁴⁵. Similar situación se vive en Argentina donde se

⁴⁵ El caso del Hno. Paul Mc Auley resulta paradigmático toda vez que el Poder Judicial al concederle el *habeas corpus*, le recuerda al Estado y a la sociedad que todo ciudadano,

criminaliza los reclamos sociales, se sancionan leyes y decretos que van contra el derecho constitucional y dañan profundamente la democracia. García Cotarelo afirma que el quiebre fundamental entre el derecho y la moral hace que las normas en vigor sólo tengan una razón para hacerse obedecer (la de estar en vigor) y una posibilidad de conseguirlo (la fuerza) (p. 392).

Una visión moderada de la D.C. sostiene su legitimidad y justifica el incumplimiento o violación de una norma con el fin de conseguir que el legislador la cambie por otra. No es la única postura, existen otras más radicales que propugnan la D.C. para acabar con un régimen o sistema, como en el caso de los movimientos anticapitalistas, que han surgido recientemente en todo el mundo contra el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Pero hasta los que están de acuerdo con el actual régimen de democracia representativa asumen la D.C. como por ejemplo, Habermas, quien considera que, en democracia, la D.C es necesaria.

Todos los defensores de la D.C. insisten en que uno de los aspectos fundamentales de la D.C. es su carácter individual y el poder de la voluntad personal colectivizada. Pero otro aspecto condiciona notablemente también la eficacia práctica de la D.C.: su efecto sorpresa. José Antonio Pérez, autor del Manual práctico para la Desobediencia Civil, citado por García Cotarelo, cree que no conviene homogeneizar las acciones desobedientes porque cuando los comportamientos se unifican, el sistema aprende a dar respuestas. El éxito y la fuerza de la desobediencia radica en lo imprevisto de sus acciones y en la imposibilidad de ser controlada por aparatos de poder, sean del carácter que sean (p. 334).

La práctica y la teoría de la D.C., a pesar de las múltiples formas que ha adoptado a lo largo de la historia y en el presente, tienen una base común que le da valor y que es la esencia: su estricto pacifismo y la negación radical de la violencia. Señala García Cotarelo que la fundamentación en conciencia de la D.C. ha de excluir el recurso a la violencia porque ésta es precisamente la razón aducida para desobedecer en conciencia. Ya que en la justificación de la D.C figura también la prueba que el daño causado por

incluyendo los extranjeros, tienen derecho a protestar, pues es un derecho constitucional siempre que se realice dentro de la ley.

practicar la D.C. es inferior que el que surge si sigue la norma contra la cual se protesta. Cualquier recurso a la violencia de los resistentes elimina su fundamento justificativo. La violencia es el método al que recurre el Estado y cualquier tipo de poder y contra el cual surge la D.C., por lo que D.C. y violencia son conceptos contrapuestos (p. 413).

Por lo tanto, la D.C., debe provocar el quebrantamiento público de la norma por razones de conciencia y por medios pacíficos, responsabilizándose activamente de las consecuencias que dicho quebrantamiento conlleve. De ese modo, este comprometido estilo de pedagogía política, se torna en contra de los poderes que la ejercen, su propia represión, descubriendo públicamente su carácter violento, minando así su falsa imagen de administradores de orden y justicia, atacando su supuesta legitimidad para reprimirnos.

Por su lado, Adolfo Pérez Esquivel en su discurso al recibir el Premio Nobel de la Paz, se preguntaba: ¿Cómo se reconoce la ley justa, de la ley injusta? ¿Lo legal de lo ilegal, lo justo de lo injusto?: La lógica determina que todo lo legal debiera ser justo. Lamentablemente no es así; muchas veces lo legal es injusto, existen leyes que atentan contra el derecho de las personas y el pueblo. Para Pérez Esquivel es necesario determinar el marco legal de lo justo y de lo injusto; lo verdadero de lo falso. La ley es un derecho ganado por los pueblos a lo largo de su vida histórica, nos permite la convivencia y el respeto que nos debemos como ciudadanos/as. La democracia no se regala, se construye en el hacer cotidiano, y es una conquista de la libertad que permite alcanzar el derecho y la igualdad para todos y todas.

Así entonces, por DC podemos entender al acto público, no violento, consciente y político, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno. Analizaremos a continuación las características que señala José Antonio Pérez y que García Cotarelo sigue en la obra referida:

a) Carácter público: No se oculta el hecho de desobedecer, tampoco sus autores intentan despojarse del accionar de la justicia, no es un acto clandestino. La publicidad del acto de la desobediencia tiene una doble finalidad: que se conozca la norma injusta y que la misma sea ponderada

socialmente, para determinar la justicia o injusticia que genera su acatamiento.

b) No violento: coherencia entre medios y fin; no afecta la integridad física y psíquica de nadie.

c) Motivada en la justicia: niega la obediencia por injusta y siempre es ilegal (p. 412).

Siguiendo a García Cotarelo, la Desobediencia Civil tiene a su vez tres niveles:

1.- Testimonial: se actúa de acuerdo a su conciencia, sabiendo que no necesariamente se conseguirá el objetivo; reprocha lo que considera injusto; presenta una ruptura con el orden establecido, basado sobre una toma de conciencia, ruptura con la pasividad, con la mayoría silenciosa; tiene por fin acabar con la colaboración individual y entrenar a la población a actuar, también a cuidarse de la marginalización impuesta por el poder; es necesario tener perseverancia en la acción.

2.- Colectiva sectorial: cuando la mayoría de un sector desobedece, la ley se hace inaplicable.

3.- Colectiva-social: cuando la no cooperación y la D.C. se hacen conjuntamente, se tornan muy eficaces (p. 430).

Por tanto, la D.C. es una intervención sociopolítica, que toma cuerpo en un acto voluntario, intencionado, premeditado, consciente, público y que supone la violación de una o varias normas: normas cuya validez jurídica puede ser firme o dudosa pero que son consideradas inmorales, injustas e ilegítimas por quienes practican tal desobediencia. Una desobediencia que persigue un bien para la colectividad, no un beneficio para quien la práctica, y que es tanto una apelación a la capacidad de razonar y al sentido de justicia de dicha colectividad, como un acto simbólico que busca ocasionar un cambio en la legislación.

Lo que la D.C. plantea es un conflicto fundamental: legitimidad frente a la legalidad, la legitimidad de la acción política participativa radicalmente democrática frente a la injusticia, muchas veces encubierta de legalidad. Es

una herramienta política precisamente por su carácter público (trasciende lo privado y tiene significación social) y pedagógico, procura de expresarse colectivamente mediante actos ejemplarizantes, que motivan, que enseñan, que provocan.

La D.C. no busca, a diferencia de otros modos de hacer política, imponerse sobre el conjunto de la sociedad. Los “desobedientes” lanzan, mediante su acción organizada y pública una interpelación a la sociedad desde la base social, es decir: creen en la legitimidad de los debates o propuestas que sacan a la luz. Su legitimidad se basa en esta búsqueda de la transformación y de la mejora social mediante convicciones y procedimientos éticos compartidos. Vemos pues como la DC propuesta desarrollada de modo sugerente por Hume cobra una actual vigencia tanto en lo teórico como en lo práctico. En ese sentido se puede decir que el gran invento jurídico-político de la modernidad reside, precisamente, en haber ampliado la titularidad de las posiciones jurídicas activas, o sea, de los derechos a todos los hombres; y, en consecuencia, de haber formulado el concepto de los derechos humanos, preceptos que con Hume cobraron una originalidad al ligar la moral con la simpatía.

3.5. Una moral simpática

El discurso ético de Hume tiene una característica particular que lo distingue del mundo moderno marcadamente racionalista. Hume se presenta no solo como un filósofo racionalista autocrítico sino que se asume en su obra *Investigación sobre los Principios de la Moral*, que desarrollaremos en esta parte, como un filósofo de la simpatía, negando la posibilidad de una fundamentación racional de la ética.

La aproximación de Hume a los problemas morales es fundamentalmente empírica. En lugar de decir cómo debería de operar la moral, expone cómo realizamos los juicios morales. Tras proporcionar varios ejemplos llega a la conclusión de que la mayoría (si no todas) de las conductas que aprobamos lo hacemos para incrementar la utilidad pública (p. 82). Sin embargo, al contrario del también empirista Hobbes, Hume sostiene que no sólo realizamos juicios morales teniendo en cuenta nuestro propio interés, sino también el de nuestros conciudadanos. Hume defiende esta teoría de la moral al asegurar que nunca podemos realizar juicios morales basándonos

únicamente en la razón. Nuestra razón trata con hechos y extrae conclusiones a partir de ellos, pero no nos puede llevar a elegir una opción sobre otra; sólo los sentimientos pueden hacerlo (p.93).

En el referido libro desarrolla la denominada moral de la simpatía⁴⁶, dicha obra tiene tres partes:

1. de la virtud y el vicio en general: que tiene un carácter metodológico.
2. de la justicia e injusticia: de enorme trascendencia en su pensamiento;
3. sobre el estudio específico, de las otras virtudes y vicios.

La primera parte del libro pondera la importancia de la vida moral, lo que para Hume es algo decisivo en todo orden de quehaceres humanos. Según el autor, los hechos de la conciencia se dividen en dos grupos: impresiones e ideas. La moral está arraigada en el primer grupo a manera de sentimientos (impresiones sentimentales). A la pregunta sobre cuál es la fuente de la moral, Hume constata que la moral suscita pasiones y promueve o impide acciones: lo cual, la razón no está en condiciones de realizar. Por ello, es:

Imposible que la razón pueda establecer la distinción entre bien y mal moral, en la medida en que tal distinción ejerza sobre nuestras acciones un influjo del que la razón es por completo incapaz (p. 47).

Para Hume, virtud y vicio no son determinados por la razón; pero existen. La moralidad es propiamente sentida. Esto constituye un argumento contra el racionalismo ético. Con ello, Hume quiere decir que existe un sentido moral connatural en la persona. Hume negó que la razón humana pueda mover a la voluntad, es decir, que la razón pueda servir de fundamento a la vida moral. Por tanto, la moral proviene de algo distinto a la razón. Para Hume el sentimiento es el fundamento de la moral, ella es más objeto de sentimiento que de razón. ¿Cuál es entonces, este sentimiento que sirve de base a la moral? Para Hume, se trata de un sentimiento particular de placer y de

⁴⁶ Pablo Quintanilla señala que la reflexión filosófica sistemática sobre la simpatía se le adjudica a Hume; sin embargo, ya Aristóteles había acuñado el término de *catarsis*, que literalmente significa purificación, limpieza interior o liberación. Tanto los individuos como las sociedades hacen catarsis. Estas últimas deben recordar colectivamente sus experiencias traumáticas para elaborarlas y comprenderlas, solo así podrán liberarse de sus fantasmas y miedos (Diario El Comercio).

dolor⁴⁷, de modo que, si logramos dar razón de dicho placer y dolor, también explicaremos el vicio y la virtud. Así sostiene:

Tener el sentido de la virtud equivale a sentir una satisfacción de un tipo particular, al contemplar determinada cualidad. No inferimos que una cualidad sea virtuosa porque nos guste: pero al sentir que nos complace en un modo particular, sentimos que es virtuosa en sus efectos. Lo mismo ocurre en nuestros juicios acerca de cualquier género de belleza, gustos y sensaciones. Nuestra aprobación es implícita, mediante el placer inmediato que nos dan todas estas cosas (p. 86).

Su investigación empírica permite a Hume distinguir cuatro cualidades virtuosas:

- a) cualidades que son útiles para la comunidad: benevolencia y justicia.
- b) cualidades útiles para nosotros: fuerza de voluntad, diligencia, frugalidad, vigor corporal, inteligencia y otros dones del espíritu.
- c) cualidades inmediatamente agradables a nosotros mismos: alegría, grandeza de alma, dignidad de carácter, valor, sosiego y bondad.
- d) cualidades inmediatamente agradables a los otros: modestia, buena conducta, cortesía, ingenio (p. 97).

Para Hume la moral es de una notable relevancia el sentimiento de la simpatía. La simpatía es la compasión con el otro. Al conceder un gran valor a dicho sentimiento, Hume se coloca en una clara antítesis con la visión de Hobbes:

No existe una cualidad más notable en la naturaleza humana, tanto en sí misma y por sí misma, como por sus consecuencias, que nuestra propensión a experimentar simpatía por los demás, y a recibir mediante comunicación las inclinaciones y sentimientos de los otros (p. 54).

Con lo dicho se puede llamar a la moral de Hume, moral de la simpatía, y esta no es un principio psicológico sino una cualidad inalienable, original de la naturaleza del ser humano. La conducta moral tiene su origen en el sentimiento y los afectos. Así lo señala:

El bien y el mal no se dan en sí, sino que toda la diferencia entre los dos depende de los afectos y pasiones humanas. El fin de toda actividad humana y, por consiguiente, también de la moral, es la felicidad (p. 57).

En esta parte la propuesta humeana es similar a la aristotélica que también tenía a la felicidad como el fin de toda la vida humana; sin embargo, Hume agrega que:

⁴⁷ Hume profundiza la diferencia entre los placeres, así considera que, ante la virtud de una persona, experimentamos un placer peculiar que nos impulsa a alabarla, del mismo modo que ante el vicio experimentamos un disgusto que nos impulsa a criticarlo. Se trata, según Hume, de un placer (o dolor) desinteresado. Justamente en eso consiste el rasgo específico del sentimiento moral: en ser desinteresado.

Alcanzar la felicidad es el gran fin de toda industria humana. Por ella se inventaron las artes, se cultivaron las ciencias, se promulgaron las leyes, se modelaron las ciencias, se modelaron las sociedades, a través de la más profunda sabiduría de patriotas, legisladores. En el mundo todo se compra con trabajo; y nuestras pasiones son las únicas causas de ésta (p. 271).

La simpatía no es simple inclinación; sino que descansa en la proximidad de los otros, de experimentar su placer y su pena, de convivir sus valoraciones. Por este medio el hombre se habitúa a comprender sentimentalmente las acciones de los demás y a juzgarlos moralmente. La simpatía se constituye en un concepto clave en las relaciones humanas.

Con el objeto de explicar la ética, Hume también apeló a la dimensión utilitarista y sigue el método empírico, va a lo concreto, al estilo aristotélico. Hume observa, pone a prueba las cosas, si sirven o no y a quiénes sirve. Lo útil provoca nuestro asentimiento. Pero lo útil en el terreno de la ética, no es nuestro útil particular, sino lo útil que más allá de nosotros se extiende también a los demás, lo útil público, que es lo útil para la felicidad de todos:

Si la utilidad es una fuente del sentimiento moral y si no siempre se considera esta utilidad con respecto al yo individual, de ello se sigue que insta directamente a nuestra aprobación y nuestra buena voluntad todo lo que contribuya a la felicidad de la sociedad. Este principio da razón, en gran medida, al origen de la moralidad (p. 66).

A diferencia de Rosseau que sostiene que el hombre nace bueno y es la sociedad quien lo corrompe, para Hume la sociedad es por naturaleza beneficiosa para el hombre. El hombre solo no podría satisfacer sus necesidades que les son propias sino que requiere de los demás. El interés propio empuja a los hombres a constituirse en sociedad. El hombre vive en sociedad y la utilidad que fundamenta la valoración moral de las cualidades personales ha de ser utilidad para la vida social: "Utilidad pública es el único origen de la justicia" (p.102). El hombre no puede permanecer indiferente ante sus semejantes, sencillamente porque tiene que desarrollar su vida entre ellos.

Sin embargo, si bien Hume se adscribe a la teoría del sentido moral o sentimiento, no tiene la intención de negar que la razón juega un papel importante en la moralidad. Por ello afirma que:

La razón y el sentimiento concurren en casi todas las conclusiones y determinaciones morales (...) pero para preparar el camino para dicho sentimiento y facilitar el discernimiento idóneo de su objeto, es necesario a menudo que se recurra previamente a la razón, que se hagan distinciones muy finas, que se extraigan conclusiones justas (p. 87).

Por lo tanto, la moral del sentimiento no ha de apoyarse únicamente en éste, sino también en la razón, que tendrá que servir de árbitro en los conflictos que surgen en la vida moral. Es la razón utilizada en su capacidad lógica y de discernimiento. Es decir, desde los datos que proporcionan los sentimientos, la razón –en su rol lógico- nos ayuda a discernir.

Todos hacemos distinciones morales, y sabemos que la razón sirve para jerarquizar pero la actitud moral ha de fundarse en el sentimiento, a decir de Hume: la moral se siente, más que se juzga. Es más correcto decir que *sentimos* los valores que decir que las deducimos o llegamos al juicio moral por un proceso de razonamiento lógico a partir de principios abstractos. Es decir, la moral es de sentir y no de certidumbres. Hume es probablemente uno de los primeros escritores que realizó una distinción entre lo normativo (lo que debería ser) y lo positivo (lo que es).

Hume propuso que la razón de los principios morales puede encontrarse en la utilidad que se busca generar con ellos. Sin embargo, el proto-utilitarismo de Hume es peculiar, él era un sentimentalista moral y, como tal, pensaba que los principios morales no podían justificarse intelectualmente. Algunos principios simplemente nos parecen mejores que otros; y la razón de por qué los principios utilitarios nos parecen mejores es porque favorecen nuestros intereses y los de nuestros coetáneos, con los que simpatizamos. Puesto que como seres humanos estamos fuertemente predispuestos a aprobar normas que promuevan la utilidad pública de la sociedad.

Hume distingue, como hemos visto, entre virtudes naturales y artificiales, las primeras son causadas por pasiones y sentimientos. Las segundas originadas por las convenciones establecidas por los hombres para remediar las dificultades que se oponen al logro de mejores condiciones de vida y entre las cuales se encuentra la justicia. Hemos señalado que sobre la justicia nos dice que es un artificio que se deriva de la necesidad de superar los inconvenientes provocados por la intervención del egoísmo y de la limitada generosidad del hombre con la escasez de bienes frente a las necesidades y deseos humanos. Las reglas de la equidad o de la justicia dependen por completo del estado particular o condición en el que se encuentren los seres humanos y deben su origen y existencia a la utilidad que de su estricta y regular observancia deriva al público. El Estado y el

Derecho surgen para evitar violaciones de las normas de justicia que efectúan los hombres al perseguir lo útil inmediato en perjuicio de lo mayor pero más lejano.

En resumidas cuentas el objetivo de Hume es explicar el comportamiento humano mediante lo que él llamaba los sentimientos morales. Él pensaba que la tradición filosófica occidental está marcada por un excesivo racionalismo e intelectualismo, impidiéndole ver la realidad humana en su complejidad. Así la verdad no resulta una conquista solamente de la razón, sino de la vida humana en su totalidad. Hume nos enseñó que lo que nos conduce a actuar moralmente no es solo un dictado de la razón, sino principalmente la compasión por el otro. Un argumento jamás será una adecuada motivación para actuar si no existe un sentimiento de compasión que lo acompañe. Por ello, la formación moral no solo debe cultivar nuestro juicio sino también debe ser una educación sentimental: nos debe sensibilizar ante el dolor del otro, de modo que nos resulte intolerable la injusticia y el abuso. No aumenta nuestra calidad moral cuando nos refrenamos de causar un daño a otra persona, sino cuando no nos hace hacerlo y para ello resulta fundamental el afecto de la persona y su mundo interior a fin de que muera el personalismo para que emerja la persona en su dimensión más plena.

Acabada la modernidad, la época contemporánea replantea los discursos anteriores de modo creativo e innovador y uno de sus más completos y complejos representantes es el filósofo francés Paul Ricoeur, con quien nos iremos aproximando a una reflexión más coyuntural y contextualizado en nuestro medio.

CAPITULO 4

**EDAD CONTEMPORÁNEA: PAUL RICOEUR
LA JUSTICIA COMO UTOPIA PROFÉTICA**

4.1. Persona y derechos humanos como discurso y hermenéutica

Paul Ricoeur a lo largo de su obra ofrece un fundamento a la constitución ética de la persona, al decir: muera el personalismo, viva la persona, intentó liberarse de la etiqueta de *personalista*, para mostrar su fidelidad a una causa superior que no podía ser otra que la persona. Ricoeur está convencido de que no habría sujeto responsable si este no se estima a sí mismo. Pero advierte que la estima en sí mismo no es una forma refinada de egoísmo. Sino que al decir amor a *Sí mismo* se refiere al sujeto que es capaz de actuar racionalmente y que es capaz de inscribir sus actos en comunión a los actos del mundo. Este Sí mismo es capaz de tener a un tercero como centro de la misma estima de sí, la que asume designándose a sí mismo como el autor de sus actos y de sus iniciativas.

Ricoeur en su obra Amor y Justicia distingue la amistad y la justicia señalando que las relaciones interpersonales tienen por emblema la amistad, mientras que las relaciones institucionales tienen por ideal la justicia. El *otro* se sitúa en dos ideas distintas: el prójimo y el cada uno. El prójimo de la amistad y el cada uno de la justicia (p. 82). En tal sentido, si Ricoeur plantea que “viva la persona”, esta debe vivir para la justicia. Una justicia que se aplicará desde las instituciones. Asimismo, Ricoeur define en su obra El sí mismo como otro, el impulso ético como “El deseo de una vida plena –con y para los otros- en instituciones justas” (p. 205).

Para Ricoeur en la obra ya referida el valor supremo es la segunda persona, el *tú*, la cual se constituye en un elemento de reconocimiento y no simplemente de evaluación, que permite distinguir lo que vale de lo que deseo: es la posición de tu libertad frente a la mía la que exterioriza lo valioso frente a lo deseable. En estos problemas éticos Ricoeur se inclina por decir que la justicia es el instrumento institucional por el que muchas libertades pueden coexistir (p.102). Es, pues, una mediación de coexistencia. Si quiero que tu libertad sea, la justicia es el esquema de las acciones que hay que realizar para que sea institucionalmente posible la comunidad y la comunicación de la libertad. Así pues, la justicia quiere decir que tu libertad sea. Lo que vale de modo supremo es que yo sea y que tú seas. Estamos refiriéndonos entonces con Ricoeur de un discurso recreado sobre la persona: el ente supremo de los derechos humanos.

Veremos a continuación el modo como los derechos humanos también se convierten en un discurso, para ello haremos una breve interpretación entre el discurso de los derechos humanos actual y el aporte que tuvo Ricoeur en la construcción de este discurso. Podemos señalar, en primer término, que hoy en día el discurso de los derechos humanos ha renunciado a toda fundamentación que pudiera apoyarse en cualquier esencia o naturaleza. Ciertamente, no faltan autores que apelan a la naturaleza humana para fundar en sus exigencias esenciales tanto los derechos reconocidos como los derechos a reconocer. Pero lo cierto es que los pensadores que podemos reconocer como mejor entregados a la lucha por todos los derechos humanos (su universalidad, su unicidad y su igual exigibilidad) militan entre los que renuncian a toda pretensión de conocimiento de esencias o naturaleza alguna, si tal cosa existiera. La apelación al carácter histórico y, por tanto, decidido por hombres y mujeres concretos que han sumado sus fuerzas para que tales derechos sean reconocidos, otorga a estos discursos una energía y una autenticidad innegables.

Por tanto, al igual que Ricoeur no tenemos dudas en asumirnos como defensores de los derechos humanos en tanto que históricamente construidos y no meramente como un discurso. Un caso de lo que afirmamos lo constituye la lucha de Mamá Angélica en Ayacucho cuando solicitaba que le devuelvan los restos de su hijo asesinado en la época de la violencia de los años 1980 al 2000. Entonces: ¿qué podemos decir?, ¿qué podemos pensar para dar razón de la necesidad de ampliación del universo de los derechos humanos?, ¿cuál podría ser su argumento y su fundamentación? Entendemos que en los discursos que expresan estas afirmaciones y sus tensiones se apela a dos acepciones a las que se les encomienda esa cualidad de fundantes: la dignidad humana, categoría que como argumento definitivo obliga, tanto respecto de los derechos pactados y reconocidos como respecto de la obligación de ampliar estos pactos y estos reconocimientos.

Para explicar y fundamentar este discurso es que Ricoeur propone en su obra *Ensayos de Hermenéutica*, una “hermenéutica de la distancia” (p. 92), en la que sostiene que para que surja una interpretación debe existir una distancia entre el emisor y el receptor. De esta hermenéutica surge una teoría cuyo paradigma es el texto, es decir, todo discurso es fijado por la

escritura, una escritura que requiere ser interpretada. Para Ricoeur interpretar es extraer el “ser-en-el-mundo” que se halla en el texto. Para él la interpretación ya no puede ser entendido solo como un mero aspecto técnico sino que la interpretación, objeto primordial de la hermenéutica, es ahora una búsqueda constante de sentido, y por medio de esta vía supone un encuentro con el ser, o mejor dicho, con la necesidad de desvelar el sentido del ser⁴⁸.

Por otro lado, para nuestro autor, la argumentación es instancia crítica que desde las convicciones deben constituirse en convicciones bien pensadas. Así, la articulación entre deontología y teleología encuentra su expresión en el equilibrio reflexivo entre la ética de la argumentación y las convicciones bien pensadas. Un ejemplo de ello es la discusión sobre los derechos humanos; los mismos que conllevan una vivencia de la sabiduría práctica.

Para Ricoeur en su obra Ensayos de Hermenéutica, la sabiduría práctica debe conciliar:

- la *phronesis* según Aristóteles, que tiene por horizonte la vida buena.
- A través de *la moral* según Kant: el deber, que demanda que no sea lo que no debe ser, y particularmente que sean abolidos los sufrimientos causados al hombre por el hombre.
- Y de la *Sittlichkeit* (moral) de Hegel. Por los conflictos relativos a lo trágico de la acción se retoma la *phronesis* en el juzgamiento moral en situación.

Es a través del debate público, el coloquio amical, las convicciones compartidas, que se forma el juicio moral en situación. Es decir, la *Sittlichkeit* mediatiza la *phronesis* (p. 207).

De esta manera Ricoeur extiende su método hermenéutico al funcionamiento de la sociedad y por lo tanto, para el cumplimiento de los

⁴⁸ A lo largo de su obra Ensayos de Hermenéutica, Ricoeur propone la hermenéutica de vía larga. Este método permite, por un lado, su conexión con una filosofía del sujeto, y por otro, el que en su desarrollo pueda ir desde una caracterización inicial muy amplia en relación con el concepto de *poder en común* hasta el análisis de los conflictos en la democracia, pasando por una reflexión sobre el otro, sobre todo el que sufre, como posible *maestro de justicia*, como lo pensaba Levinas.

derechos humanos, y como ayuda para la fundamentación del sistema democrático (en sentido de que conocer hermenéuticamente es la manera ineludible de conocer, también para una sociedad, que por eso debe adaptar ese método prudencial y participativo como base para sus decisiones).

Para finalizar esta parte, necesitamos tomar en cuenta también la ética civil implícita en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, porque nos proporciona las bases para elaborar una ética de la comunicación. Como ya señalamos, Ricoeur definió a la ética como: la intencionalidad de la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas, y nuestro autor elabora esta definición de la ética para responder a la complicada interrelación entre la vida buena, como lo concibo *yo*, como lo conciben otras personas, y como se le concibe desde una ética de los procesos sociales que deben ser proclamados y regulados (Leyes, Convenios, Tratados) por las instituciones de la sociedad nacional e internacional, comenzando por las del Estado, de la legislación y de la justicia; de este modo se concibe una institucionalidad que nos conduzca a la libertad.

4.2. Institucionalidad para la libertad

Para Ricoeur el punto de partida de la ética está en la noción de libertad. La libertad se afirma por sí misma, no se posee a sí misma: *yo* no puedo ver mi libertad, ni tampoco puedo probar que soy libre, solo puedo afirmarme y creerme libre. Es la ausencia de una visión, de una intuición, que me daría la certeza de un hecho, lo que explica que la libertad solo pueda atestiguar en obras.

En su Ensayo *El sí y la Norma Moral*, Ricoeur plantea que todo el problema de la ética nace de la siguiente cuestión: ¿qué significa atestiguar para la libertad? Podemos responder con Ricoeur que se trata de una tarea del hacer y no del ver. Es necesario aplazar el momento de la ley y detenernos en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia, de realización, que hace que la libertad sea por sí misma una tarea. La libertad en Ricoeur es ese deseo de *SER*, enclavado en un deseo de hacer que sería la expresión, la marca y la señal de “ser-poder-hacer” (81).

Asimismo, para Ricoeur se tiene un problema ético cuando se plantea la libertad en segunda persona, cuando queremos la libertad del otro; el querer

que TU libertad sea. Es entonces cuando nos encontramos en el camino de una obligación real y, por lo tanto, de una ley. En efecto, si en momentos de crisis de nuestras creencias, dudaríamos de ser libre, si nos sintiéramos tan limitados por los determinismos de todo tipo, entonces ya no podríamos tampoco creer en la libertad del otro y ya no querríamos ayudarlo a ser libre. Si no nos creemos libres, tampoco crearemos libre al otro. Y toda la ética nacería de esta tarea desdoblada de desarrollar la libertad del otro como semejante a la nuestra. Semejante a mí, prójimo a mí. En este sentido el problema del reconocimiento de la libertad en segunda persona es el fenómeno central de la ética ricoeuriana. Es de agregar que no podría haber historia de la libertad ni de las libertades sin la mediación de un término neutro, dotado de una inercia propia, es decir, de una libertad (p. 134).

Para tener una visión más completa de lo justo, desde lo bueno hasta lo legal, recurriremos a su ensayo titulado El Yo, el Tú, y la Institución, donde Ricoeur desarrolla un camino, desde la intención ética hasta la imposición de la ley, en tres etapas:

1. En relación a los valores, la justicia es un instituyente-instituido, gracias al cual varias libertades pueden coexistir. La justicia es el esquema de acciones que hacen posible la comunicación y que permite que la comunidad exista (p. 75).
2. En relación al imperativo: Una parte de la persona, la voluntad sensata, manda a la otra, la voluntad arbitraria. Aquí se produce un cruce entre lo ético y lo político, porque en ambos se da el ordenar y el obedecer.
3. En relación a la ley: si el imperativo se dirige a mí como a un tú, la ley agrega una exigencia de universalización. La exigencia kantiana de querer que la máxima de mi acción sea una ley universal pone a prueba mis deseos, y en ese sentido es un formalismo liberador (p. 59).

A ello se agrega que tanto en las instituciones referidas al tener (económicas), como al poder (políticas) y al valer (socioculturales), se trata de la participación social de bienes sociales específicamente humanos y, por tanto, de la distribución ética - justa o injusta, solidaria o egoísta - de roles. Ricoeur afirma que necesariamente tenemos que especificar las relaciones entre un yo y otro yo mediante la objetividad construida sobre los temas del poseer, del poder, y del valer; que institucionalizan las relaciones humanas.

Ricoeur entiende en su Ensayo Sobre Lo Justo que la institución es fundamentalmente la estructura del “vivir-juntos de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc-, irreductible a las relaciones interpersonales” (p.76), relacionada a ellas mediante la noción de distribución. Podemos decir, siguiendo a Ricoeur, que las instituciones son formas de existencia social, que presentan dos caras: por un lado, una más estática, en cuanto las relaciones están normadas; y por otro, una más dinámica, por el ejercicio concreto de la toma de decisiones y de la fuerza comunitaria, del “poder-en-común”. El caso más extremo de la fuerza de cambio del “poder-en-común” es el de las revoluciones exitosas, sean pacíficas o violentas (p. 83).

Cuando Ricoeur entiende en la obra referida a la institución como la estructura del *vivir-juntos* nos ayuda a entender que para el desarrollo de cualquier comunidad e institución es fundamental el ejercicio de la imaginación colectiva de sus miembros, y este puede caracterizarse desde dos posiciones:

1-la ideología: como retórica al servicio de la legitimación de la autoridad requerida por la relación asimétrica entre gobernantes y gobernados. La ideología se relaciona con la estructura simbólica de la memoria social, y difunde que determinados acontecimientos son esenciales a la memoria social y a la identidad de una comunidad (p. 83).

2-la utopía: imaginando otros modos del ser social y del ejercicio del poder, cuestiona los existentes, manteniendo abierto el campo de lo posible, destacando la diferencia entre la esperanza y la tradición. Pero en su perfeccionismo, carece de reflexiones sobre los apoyos reales con los que puede contar, y por eso cuando llega genera poderes y estos probablemente sean tiránicos (p. 88).

Sin embargo, estas dos posturas que pudieran ser contrarias, se entrecruzan y corrigen mutuamente. Es aquí cuando intervienen los educadores políticos, aquellos que se sienten responsables de la transformación de sus respectivos países y se comprometen con su palabra y acción, en partidos políticos, sindicatos, iglesias, grupos culturales diversos y la sociedad civil en general.

Ricoeur considera que el valor ético del nivel propiamente político de la justicia y su aceptabilidad depende de las modalidades y grados de participación en la decisión política. La justicia es la primera virtud de las

instituciones sociales: la institución se dirige a promover el bien de lo que participan en ella, a atribuir a cada uno lo suyo. Sin la mediación institucional, el individuo no es más que un esbozo de hombre. La pertenencia del hombre a un cuerpo político es necesaria para su desarrollo como hombre. En este aspecto vemos el encuentro entre el discurso aristotélico y el de Ricoeur para quien el ciudadano producto de esta mediación institucional además de hombre o mujer capaz se convierte en ciudadano real.

En ese sentido, creemos que siguen siendo válidas las tareas que Ricoeur asignaba al educador político, la misma que se desarrolla en tres niveles, según hace referencia en su obra *Ideología y Utopía*:

- En el nivel de los valores:
 1. Integrar la civilización universal, técnica, con la personalidad cultural. Solo tenemos personalidad individual y cultural en la medida en que asumimos y conocemos nuestra historia, sus valores y símbolos, y somos capaces de reinterpretarlo (p. 32). En ese sentido, consideramos válida la creación del Museo de la Memoria en el Perú, la que recogerá los veinte años de la violencia interna vividos entre los años 1980 y 2000. Es una historia que más que negarla u ocultarla, requiere ser asumida para emprender nuevos derroteros como nación. Tal como lo escribió César Vallejo, nuestro desafío sigue siendo que comamos todos en la misma mesa y nos reconozcamos hermanos y convertirmos en el país de “todas las sangres”, como lo imaginaba José María Arguedas.
- En lo político:
 1. Mantener la tensión entre convicción y responsabilidad. Solo la utopía puede dar a la acción económica, social y política una intención humana y una doble intención: la voluntad de la humanidad como una totalidad (horizonte de los debates actuales sobre la desigualdad, la economía globalizada, etc), y la voluntad de la persona como singularidad (ante la deshumanización de las relaciones humanas) (p. 92).
 2. En ese sentido, rescatar la revolución personalista y la vida comunal propuesta por Mounier, tal como recientemente se

están avivando desde las comunidades nativas, campesinas e indígenas, no solo en el Perú sino también en otras latitudes culturales.

- En lo económico:
 1. Poner de relieve la significación ética de toda elección que aparezca como puramente económica. Toda planificación económica pone en marcha una jerarquía de opciones cargadas de significación humana, se requiere analizar si los valores o antivalores que supone concuerdan con los del *ethos* de la comunidad (p. 121). Se debe respetar, ante todo, valores comunales que muchas veces tienen significaciones no solo materiales sino también emocionales, espirituales, lo que los hace trascendentales⁴⁹.
 2. Luchar por la construcción de una economía más democrática. Donde participen en la discusión y en la decisión el mayor número de ciudadanos. Para ello es necesario crear los instrumentos de responsabilidad colectiva⁵⁰.

Por tanto, la ética de Ricoeur se resume en la intención de la vida buena; con y para los otros, desde una institucionalidad que desarrolle la libertad. Aquí se desprende que la noción de *otro* implica también que el otro es distinto del tú, y que, correlativamente, la justicia se extiende más allá de la relación cara a cara. Así, por un lado, el vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones (que serán el lugar de aplicación de la justicia); y por otro, la justicia presenta rasgos que no están contenidos en la noción de solicitud (por el bien del otro), a saber, sobre todo la exigencia de igualdad (contenido ético del sentido de justicia). Un vivir bien que requiere de un modelo de ética aplicada que apela a lo justo, porque lo justo es como afirma Ricoeur, la piedra de toque de una ética.

⁴⁹ Un caso así lo hemos apreciado en la película *Avatar* (2009) en la que se presenta el conflicto entre una comunidad indígena y el proyecto de una empresa extractiva que busca ingresar a sus territorios, con violencia y desvalorizando el significado y sentido que los indígenas le otorgan a sus territorios y recursos naturales. También podríamos referirnos al caso peruano que originó los hechos de Bagua el 5/6/2009 en la que nativos de la selva del Amazonas defendían sus territorios sobre proyectos y leyes que permitían el ingreso de actividades extractivas sin contar con su autorización ni haberles consultado previamente.

⁵⁰ En el Perú, de algún modo eso se desarrolla a través de los espacios de Presupuesto Participativo y en las Mesas de Concertación de Lucha contra la Pobreza.

4.3. Lo justo: piedra de toque de una ética

En su Ensayo Sobre lo Justo, para Ricoeur el punto de partida para una ética aplicada puede ser la “Regla de Oro”: compórtate con los demás de la manera cómo quieres que ellos se comporten contigo, que ha inspirado distintas construcciones normativas, desde predicamentos bíblicos hasta principios del derecho internacional consuetudinario. Es decir:

La Regla de Oro es apta para ofrecer un cierto resultado como máxima moral subjetiva. Ella exige, a saber, de cada ser humano un juicio sobre cada acción que realiza frente a otros hombres (bajo las mismas circunstancias), en el sentido de responder si también desea que se ejecute por los demás respecto de él; mejor dicho, si una prestación que exige de otro también (bajo las mismas circunstancias) quiere realizarla para los otros (p. 102).

Es decir, de la Regla de Oro es posible derivar normas de hacer que imponen deberes positivos como ser solidarios y tolerantes; y *normas de no hacer* que imponen deberes negativos como no vulnerar derechos ajenos o no faltar a las promesas. Con esta base mínima de deberes positivos y negativos es más probable construir la convivencia entre individuos dotados de una actitud de respeto mutuo de los derechos y obligaciones recíprocos, en un escenario social fundado en el reconocimiento que cada cual hace del otro como poseedor de idénticos derechos.

Lo justo para Ricoeur (coincide con Rawls) se define mediante una deliberación dentro de unas condiciones de imparcialidad. En el marco de esa posición originaria las partes escogen los principios de justicia y suscriben un contrato por el que se comprometen a cumplirlos. Según Ricoeur, la concretización de la justicia se da en una comunidad, donde encuentra su razón de ser y su puesta en práctica. Para Ricoeur la convicción presente en la cultura política pública de las sociedades democráticas contemporáneas según la cual todos los ciudadanos son libres e iguales es justamente lo que prescriben los principios de justicia. Estos principios de justicia en definitiva son una racionalización de nuestras propias convicciones, sobre las que ya existe un cierto consenso moral.

En su Ensayo Sobre Lo Justo, lo justo se sitúa entre lo legal y lo bueno y posee dos caras: 1) el bien que es la extensión de las relaciones interpersonales a las instituciones; y 2) lo legal que es el sistema judicial confiriendo a la ley (ley en sentido amplio, norma moral) coherencia y derecho a obligar. Así entonces, la dialéctica de lo bueno y de lo legal es

inherente al papel de idea reguladora que puede ser asignado a la idea de justicia en relación con la práctica social que se refleja en ella (p. 49).

Ricoeur ve que el sentido de justicia surge como tal, en primer lugar, desde el plano ético teleológico, y no desde el moral deontológico. El interés de Ricoeur está en mostrar la vinculación de la moral con la ética, descartando que el derecho positivo sea el fundamento de la obligación ética. En tal sentido, así lo señala en su Ensayo Sobre Lo Justo:

El origen inmemorial de la idea de justicia, su emergencia en la tragedia griega, la perpetuación de sus connotaciones divinas hasta en las sociedades secularizadas, testimonian que el sentido de la justicia no se agota en la construcción de sistemas jurídicos (p. 44).

Respecto a esto Ricoeur señala que una de las tareas que impone la coyuntura actual es integrar y armonizar la civilización universal y técnica, con la personalidad cultural. En la sociedad de consumo se desarrolla una racionalidad creciente de los medios, y decreciente de los fines (en este caso, el del sentido de la vida por sí misma, la importancia de la vida digna, y la posibilidad de justicia, libertad, solidaridad y gratuidad). Ricoeur propone que el Estado debe conciliar prudentemente la racionalidad tecnológica y lo razonable acumulado por la historia de las costumbres (p. 92). Por su lado, la experiencia latinoamericana, reflexionada por Scannone en su obra *Hacia una Filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* nos hace ver que esta conciliación se da, la mayoría de las veces, por iniciativa de comunidades populares, y no del Estado⁵¹.

Asimismo, la justicia exige tener en cuenta preferencialmente los intereses de los marginados, para compensar el desequilibrio estructural que padecen. En su despojo puede aparecer lo humano universal más claramente, sin las distorsiones del tener, el poder y el saber (p. 142). Scannone llama a fomentar las organizaciones populares que se han ido creando en América Latina. Ello porque:

Al menos influirán para que el modelo dominante no sea el único, ni haya un sólo modo de llevarlo a cabo, y para que se vaya creando un nuevo imaginario colectivo, alternativo tanto al del neoliberalismo y consumismo como al del socialismo revolucionario de los años 70 (p.123).

⁵¹ Es sabido pues que los pueblos indígenas y comunidades campesinas y nativas latinoamericanas han adquirido y logrado su reconocimiento social e histórico, por ellos mismos. Si se han convertido en recientes actores políticos es porque han salido a defender teórica y políticamente sus derechos colectivos.

Vemos entonces el modo cómo todo este planteamiento se enriquece por los aportes de Ricoeur: la solicitud que supone el sentido de justicia, no solamente motiva el preferir los intereses de los pobres y marginados, sino que tiene que ayudar a captar el exceso de vida y de sentido que se da muchas veces, de una manera única, en la vida de los pobres⁵² y a dejarse cuestionar y enseñar por él. Y todo esto debe reflejarse institucionalmente y a través de políticas públicas.

Por otro lado, resulta útil recordar la distinción que hace Aristóteles entre justicia y equidad: la ley es general, y existen casos para los que es imposible poner un enunciado general que se les aplique rectamente. La equidad remedia la justicia, donde el legislador no ha previsto el caso o ha simplificado. Corrigiendo la omisión, el magistrado se hace intérprete de lo que hubiera dicho el legislador. Mientras que la equidad para Ricoeur “Es el sentido de justicia cuando éste ha atravesado los conflictos suscitados por la aplicación de la regla de justicia” (Relectura de la Poética de Aristóteles: p. 36). Es decir, la teoría de justicia que maneja Ricoeur, es la justicia como teoría reguladora que preside esta práctica compleja que pone en juego conflictos típicos, procedimientos codificados, una confrontación reglada de argumentos, y finalmente, el pronunciamiento de una sentencia. Así la idea de justicia puede ser considerada como el momento reflexivo de esta práctica. Pero ¿cómo se realiza esta reflexión? En el pensamiento ricoeureano la justicia es una conquista de la razón práctica cotidiana. Él habla más de *sentido* que de idea de justicia. Sin embargo, para Ricoeur, el sentido de la injusticia resulta ser no solo más punzante, sino también más perspicaz que el sentido de la justicia; pues es con más frecuencia la justicia la que falta y la injusticia la que lamentablemente abunda. En la práctica constatamos que es en primer término a la injusticia a la que somos sensibles. Por eso, también entre los filósofos, es sobre la injusticia lo que primero hace filosofar, como testimonian los diálogos de Platón y la ética aristotélica, al tratar siempre juntos lo injusto y lo justo. De este modo, la idea de justicia que propone Ricoeur tiene una doble dimensión reflexiva; por una parte, con respecto a la práctica social que ella rige; por otra,

⁵² El que en los pobres aparezca frecuentemente con más claridad lo humano universal, sin las distorsiones del tener, el poder y el valer, es una idea acentuada por varios filósofos latinoamericanos, por ejemplo, en el nivel teológico han sido muchos los aportes de los teólogos latinoamericanos que han profundizado la experiencia de Dios en los pobres, así tenemos principalmente a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, John Sobrino, entre otros, quienes forman parte del movimiento de la Teología de la Liberación.

referido a su origen cuasi inmemorial. El oficio del abogado es uno de los oficios más antiguos de la humanidad. Siempre hemos necesitado y siempre necesitaremos de alguien que ante una injusticia nos defienda o “administre” justicia.

Ricoeur en su obra *El sí y la Norma Moral* se refiere a la justicia también como virtud, que contribuye a orientar a la acción humana hacia un cumplimiento, una perfección de la que la noción de felicidad ofrece una idea aproximada. Es esta pretensión de una vida buena la que confiere a la virtud particular de justicia el carácter teleológico, pues vivir bien es su *telos*. Ya desde la filosofía antigua se ha señalado que vivir bien para ser felices, es el fin de todo ser humano entrado en razón. La justicia rige la distribución de todo tipo de bienes, exteriores y precarios, en relación a la prosperidad y a la adversidad, que anuncian como bienes a compartir y cargas a repartir. Los términos distribuir, compartir, repartir, de este modo conciernen a las instituciones, principalmente, políticas, que pueden ser definida por esta función de distribución, de intercambio y de reparto. La teoría de justicia según Ricoeur nos exigirá así, partir de la imagen de una sociedad que no estaría caracterizada solamente por un “querer-vivir-juntos”, sino que se trata también de hacer de cada ciudadano un copartícipe y responsable de la sociedad (p. 51). Una definición antigua de la justicia era dar a cada uno lo que le corresponde sin dañar a los demás; parafraseando ello podríamos decir: cumplir cada uno con lo que le corresponde, beneficiando a los demás.

Cabe añadir, sobre la relación entre igualdad y justicia, que para Ricoeur un reparto es justo si es proporcional a la aportación de las partes. Maximizar la parte mínima: tal es la versión moderna del concepto de justicia proporcional recibido de Aristóteles. Así hemos caracterizado el formalismo legítimo de la justicia, ya no solo como práctica judicial, sino como ideal de un reparto equitativo de derechos y beneficios para cada uno.

Para Ricoeur, al igual que Aristóteles, los conceptos de distribución e igualdad son los pilares de la teoría de justicia. El concepto de distribución confiere una base moral a la práctica social de la justicia, como regulación de conflictos; la sociedad es vista como un lugar de confrontación entre posiciones rivales; la idea de justicia distributiva cubre todas las operaciones del aparato judicial, otorgándole la finalidad de mantener las pretensiones de cada uno en los límites tales que la libertad de uno no invada la libertad del

otro. El ideal de justicia es el de una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua quede subordinado al del mutuo desinteresamiento, y en ese sentido cobra vital rol el Estado desde su poder ético.

4.4. El poder ético del Estado desde una democracia radical

Ricoeur a lo largo de su vasta obra sostiene que si bien la violencia sigue moviendo la historia, la sociedad del trabajo es pacífica por esencia, y el progreso hacia la no-violencia define para la política el sentido de la historia. Pero el sentido de la existencia, tanto para los individuos como para los Estados, solo es aceptable dentro de una comunidad.

En el desarrollo de su filosofía política, Ricoeur abogó en favor de la democracia y el pluralismo; destacó la necesidad, sobre todo para las democracias ya afianzadas, de discutir y de elegir públicamente prioridades. Esto supone el desarrollo de espacios de participación política, teniendo en cuenta todas las esferas de justicia, y no solamente algunas (como la económica); la situación histórica e institucional; ante el riesgo de distraer la atención y el esfuerzo, o de no elegir (ni pública ni personalmente, si no dejar que los demás elijan).

Adela Cortina que en este tema sigue a Ricoeur define a la democracia radical como la que, respetando la diversidad de facetas humanas y de esferas sociales, reconoce sus compromisos en el campo político, abandonando el afán de colonizar otros ámbitos, y tomando en serio el que los hombres concretos son interlocutores válidos (Autocomprensión e Historia, p. 55).

La democracia debe saberse simple medio, más o menos adecuado según satisfaga o no las aspiraciones humanas. Sometida a la crítica, hoy es imposible renunciar totalmente a alguno de los legados –liberal o socialista–, porque se va produciendo un cruce de lo mejor de ambos. Además se van produciendo distintos modelos de democracia. Por ello nuestro autor sostiene que una democracia radical es imposible sin construir una moral civil desde los distintos ámbitos de la ética aplicada.

Según Tomás Calvo, Victoria Camps también coincide con Ricoeur cuando señala que no todos entendemos del mismo modo qué significan los principios justos, como igualdad, libertad, entre otros. En casos de conflicto

en la práctica es preciso una argumentación que muestre el modo cómo una opción se sigue del principio en cuestión, y dada la naturaleza del discurso ético –que no es riguroso, ni puramente lógico- esta argumentación es persuasiva (p. 76). Con Ricoeur, diríamos que esta argumentación es prudencial, y depende de las convicciones y del sentido de justicia de los intervinientes. Para Ricoeur cada democracia debe incorporar el *ethos* de su, o sus, comunidades a su Constitución Política. Para eso Ricoeur sugiere elaborar una teoría material de la justicia, acerca del ideal concreto de la “vida buena” , y buen gobierno, que ayude a los políticos, en un debate abierto a la sociedad, para la elaboración de una Constitución adecuada al momento histórico del país (p. 98).

Ricoeur se refería también al agotamiento de la democracia representativa, y así lo explica cuando sostiene que la democracia anglosajona sustentada, entre otros por Hume, de quien toma distancia, suministró al mundo un modelo institucional tendiente en lo esencial a que prevalezca la ley de la mayoría sobre la minoría mediante elecciones libres destinadas a designar los representantes del pueblo. Fueron los liberales progresistas mientras la mayoría representó la conjunción entre los explotados y el sector ilustrado de la opinión pública, ansiaba cambio, libertad y justicia. Sin embargo, más allá de las instituciones que crearon, se puede cuestionar a los liberales de haber tolerado la injusticia mientras estuviese salvaguardada su libertad, para beneficio principal de quienes pueden hablar. De allí, como reacción, proviene el sueño de la democracia directa. Cuando se olvida que la democracia fue, y, sigue siendo con avances y retrocesos, una conquista muy laboriosa y frágil, ya que la actual crisis de la democracia, tal como lo sostiene Adela Cortina, es una crisis de sentido compartido más fundamental y general.

Dada la permanente crisis de la democracia al que Ricoeur, por su lado, intenta dar respuestas a ello, esbozando una nueva estrategia de conflicto con tres tipos de respuesta: empírica, teórica y práctica. Veamos:

1. Respuesta empírica: tener un espíritu muy flexible, experimental, atento a las formas antiguas y nuevas de conflicto. No contentarnos con análisis que tienen más de un siglo, sino hacernos muy descriptivos para discernir los verdaderos conflictos (p. 122).

2. Respuesta teórica: impresiona que hoy no lleguemos a vincular libertad e institución. Se cuestiona la posibilidad misma de vivir en instituciones y se ha convertido a las instituciones en ineficientes e ineficaces. Pero, por otra parte, aparece el fantasma de una libertad sin instituciones (p. 137). Por ello Ricoeur nos plantea la necesidad de rehacer todo un trabajo de pensamiento (como lo hicieron Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Rosseau y Hegel), para ver de qué manera pueda darse una libertad sensata, que tenga sentido y fundamento. Lo que quiere decir que en cada época debemos recrear el Contrato Social, que para Rosseau tenía como bases el Estado y su soberanía. Mientras que para Ricoeur el problema de hoy consistiría en el vínculo social más elemental, al nivel del lenguaje, la sexualidad, y en el ejercicio de todos los tipos de autoridad (Amor y Justicia, p. 172). La tarea consiste en pasar a un contrato social generalizado, referido a toda institución al que se llega a través del debate. Si no realizamos ese proceso social, nuestra libertad se limitará al mero libertinaje que Hegel, siguiendo a Rosseau, denominaba libertad del vacío, furia de destrucción (p. 237). Por ello debemos replantear todas las instituciones en función de un único criterio: la realización y expansión de la libertad humana.

3. Respuesta práctica: la que a su vez nos lleva a otros tipos de preguntas: ¿es el conflicto un signo de contradicción o de unidad? Esta pregunta Ricoeur sugiere sea respondida del siguiente modo:

a) ¿En qué medida asumir una experimentación inhumana? ¿Debemos aumentar la tolerancia hacia las actitudes ilegales? Ensayando una respuesta podemos señalar que una sociedad solo funciona en base a un compromiso. Quizás no existe respuesta teórica, fuera de la reconstrucción de un cierto consenso social y la sensatez que es la mayor cualidad del futuro hombre de Estado.

b) Buen uso de las acciones de ruptura; simbólicas o no, violentas o no. Concienciar mediante estrategias de explicación y mediadores sociales (partidos políticos y sociedad civil en general). Pero sigue la cuestión ¿cómo hacerlo, cuando el pueblo se ha dejado alienar por el consumismo y el hedonismo?

c) Reforma-Revolución: la revolución se encuentra ante todo a nivel de convicciones y motivaciones, es el rechazo. La reforma caracteriza al nivel de la acción, son cambios de fondo (Lázaro Calvo, pp. 203-205).

Respecto al modo de ese nuevo Contrato Social, vimos que Ricoeur sostiene el consenso acerca de la validez de la institución de la democracia, y propone replantearlo mediante la reminiscencia y el entrecruzamiento en el espacio público de tradiciones que generan la tolerancia y el pluralismo. En el mismo sentido va Cortina cuando sostiene que es el momento de asumir aquella perspectiva que ya compartimos con otros en las sociedades democráticas, es decir, los valores que le dan legitimidad a la democracia, concretados en los derechos humanos, y en valores tales como la libertad, la igualdad y la solidaridad (Lázaro Calvo, p. 238). Estos valores debieran patentizarse e incorporarse más en las instituciones democráticas, y es preciso sacarlos a la luz para que los derechos humanos sean parte de la agenda jurídica, judicial y política.

4.5. Hacia un debate jurídico y judicial más razonable

Ricoeur reconoce la importancia que representa para los derechos humanos, el contar con un espacio en el cual se materialicen los grandes enunciados humanizadores de la Teoría del Derecho contemporáneo. Pero lo que inquieta a nuestro autor no es el funcionamiento externo burocrático del sistema judicial, sino que va más allá de lo superficial y se adentra en los predios de la coherencia del debate judicial.

A Ricoeur en su obra *Autocomprensión e Historia* le inquieta la discordancia que se ha entablado entre las operaciones mentales de argumentación e interpretación dentro de los debates judiciales. Se propone revisar una epistemología del debate judicial con el fin de actualizar el aforismo de “Explicar más para comprender mejor” (p. 48). Nuestro autor establece paralelos entre *interpretar/argumentar* con la fórmula *comprender/explicar* de la teoría del texto y de este modo construye la matriz de su arquitectónica dialéctica. Su análisis comienza por identificar que existe dentro del discurso jurídico predominante de la polaridad *argumentar/interpretar*, dos variantes. La primera, corresponde a Ronald Dworkin quien parece no encontrar enfrentamientos entre la argumentación y la interpretación, es decir, estas operaciones intelectivas no se oponen. La segunda tesis, nace de la propia tradición argumental de expertos en el área como Alexy y Atienza, para quienes la argumentación jurídica es un espacio distinto, sin que la

interpretación esté nunca reconocida como un componente original del discurso jurídico (p. 63-68).

Será en los casos difíciles, donde Ricoeur encontrará el nexo para relacionar la argumentación con la interpretación. Al estudio de los mismos, toma también para sí las críticas a los axiomas. El primer axioma del positivismo interpretativo, se encuentra en la llamada intención del legislador, plasmadas supuestamente en sus leyes promulgadas, dándole a éstas últimas un nexo excesivamente vinculante para el intérprete. La tesis de la intención del legislador surge precisamente en un tiempo donde los juristas descubren que la supuesta objetividad de ley es demasiado ingenua o falsa a la hora de concretar un problema jurídico.

El segundo axioma del positivismo criticado, radica en el dogma de la claridad de las disposiciones normativas, llamada también por la dogmática jurídica como el principio de plenitud hermética de la legislación. Ante esto, Dworkin entiende que toda norma es un texto abierto a la que cabe interpretaciones constructivas no previstas (Autocomprensión e Historia, p. 49).

El tercer axioma, es el referente a la supuesta discrecionalidad del juez cuando ninguna respuesta a la pregunta planteada parece contenida en el sistema de normas vigente. Es lo que en la exégesis jurídica se planteaba como los casos donde se resolvían con la equidad, planteándose en éstos una especie de excepcionalidad y antagonismo entre la solución legal y la equitativa. Dworkin encuentra en la discreción judicial un peligro ya que puede desembocar en decisiones arbitrarias por estar fuera de la ley o que la misma no entra en el Derecho más que al amparo de la pretensión legislativa que reviste.

En este panorama Ricoeur propone la *regla de* la búsqueda de la máxima coherencia. A raíz de la formulación de la tesis de Kelsen donde afirma que la interpretación es un problema volitivo, la teoría de la interpretación jurídica busca constantemente un referente que indique cuándo una interpretación sea más plausible entre decisiones jurídicamente de la misma clase. A diferencia de lo planteado por Dworkin, Atienza y Alexy que parten por la teoría de la argumentación, Ricoeur descubre el giro de dirección dado por los especialistas de la argumentación jurídica, comenzando por el principio argumentativo, en el cual, la argumentación jurídica es una discusión

práctica normativa general. Ésta a su vez, configura un pequeño círculo dentro del gran círculo de la argumentación práctica general. Ricoeur descubre ambos niveles y en esa fisura busca un punto de encuentro entre ambos, donde se articulen la interpretación con la justificación⁵³.

Según Ricoeur, “Un buen argumento es aquel que, idealmente, sería no sólo comprendido, tenido por plausible, sino aceptado por todas las partes implicadas” (p.143). Así, Ricoeur siguiendo el procedimiento filosófico de Aristóteles, ubica a la justicia en la práctica social, identificado con el aparato judicial de un Estado de Derecho y pasa luego al nivel de los principios de justicia que rigen el empleo del predicado justo aplicado a las instituciones. Propone las circunstancias de justicia, sus canales y, finalmente, sus argumentos. Pero ni las circunstancias ni los argumentos, ni los canales de justicia son los mismos a los del amor, puesto que la justicia argumenta de un modo muy propio, confrontando razones a favor y en contra, dignas de ser discutidas por la otra parte. La justicia es una parte de la actividad comunicativa, en este sentido la confrontación entre argumentos ante un tribunal judicial es un buen ejemplo de empleo dialógico del lenguaje. Un rasgo de la estructura argumentativa de la justicia no debe ser perdido de vista a la hora de la comparación entre justicia y amor: la presentación de argumentos es, en cierto sentido, infinito; en la medida en que siempre existe un pero. Así el ejercicio de la justicia no es simple asunto de argumentos, sino de temas de decisión.

Asimismo, Ricoeur afirma en su obra *El Conflicto de Interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica* que el propósito de expresar este equilibrio en la vida cotidiana, en el plano individual, jurídico, social y político, es perfectamente realizable. Incluso la incorporación paulatina de una cada vez mayor compasión y generosidad en la legislación, esto constituye una tarea perfectamente razonable. No le falta razón a Ricoeur cuando dice que el problema de la justicia se convierte en problema ético desde el momento en que ninguna sociedad ha podido conseguir ni dejar de proponerse una distribución igual, no solo incluso con los bienes y beneficios, sino también con cargas y responsabilidades (p. 75). Es a este problema de la justicia en

⁵³ Va a ser la superposición entre el discurso y la argumentación lo que despertará la curiosidad de Ricoeur. Por discurso lo caracteriza con el formalismo. Por práctico entiende el dominio entero de las interacciones humanas, y por normativo, una pretensión de rectitud de corrección.

un reparto desigual al que se aplica muy exactamente la idea de justicia distributiva desde Aristóteles: dar cada uno lo que le corresponde sin dañar a los demás.

Para Ricoeur en su Ensayo Sobre Lo Justo en toda administración de justicia, la instancia superior es el Estado. El aparato judicial espera de él dos cosas: que garantice el buen funcionamiento de la justicia en un espacio protegido, delimitado en el interior del espacio público; pero también en coordinación con el Poder Legislativo, poner el orden de prioridad para instaurar el bien común. Depende, entonces, de la discusión y decisión política, asegurar estos objetivos de la ley. Es en esta medida que la idea de justicia requiere la mediación de la política para aunar la práctica de la justicia y sus propias instituciones (p. 42). Pero, creemos al igual que Ricoeur que el órgano judicial no funcionaría en una sociedad sin un Estado de Derecho. Tampoco funcionará en una sociedad civil en la que no se supiera discutir, dialogar, respetar las diferencias, practicar actitudes democráticas y la tolerancia. Así pues, arriba y por encima, el Estado: debajo y a la base, el espacio público de discusión; y entre ellos, el proceso como tal, tomado fuera de la mediación del Estado y en su espacio instituido, es decir, las instituciones.

Ricoeur aporta al Derecho vigentes planteamientos; él considera vital el discurso de la justicia, pues la sentencia dicta Derecho; es decir, sitúa a las partes en su justa posición. El juicio termina siendo un intercambio reglado de argumentos: razones a favor y en contra, supuestamente plausibles y dignas de ser consideradas por la otra parte. Tomado así, el proceso resulta un segmento de la actividad comunicativa de una sociedad, la confrontación entre argumentos ante un tribunal judicial, constituyendo un caso destacado del empleo dialógico del lenguaje. Este proceso dialógico tiene además su propia lógica y su ética, la una inseparable de la otra. Lo sabio es pretender verdades aproximativas, una racionalidad dialéctica. En este sentido, lo propio del discurso filosófico es la autoreflexividad.

Luego de realizar una síntesis de construcción dialéctica de una teoría hermenéutica incluyente de los conceptos de argumentación e interpretación, Ricoeur en la obra *El Conflicto de Interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica* no sólo avanza en una concepción novedosa de este

peculiar problema, sino que influye en tópicos para las ciencias jurídicas. Veamos:

En primer lugar, trata de esclarecer criterios aplicables a los razonamientos jurídicos, donde se pueda diferenciar claramente el llamado argumento estratégico del argumento universalizable (p. 30).

En segundo lugar, esa diferenciación llena de aspectos valorativos a la teoría de la argumentación jurídica. Ricoeur al hablar de la introducción de los valores en la teoría de la argumentación jurídica, abre paso a una comprensión más cercana a los derechos humanos y a una forma de operativizarlos en los casos concretos (p. 34).

En tercer lugar, Ricoeur acepta un Derecho que si bien es cierto reposa sobre un sistema de normas coherentes, no agota al Derecho en éstas, sino que abre la posibilidad de una visión más allá del positivismo jurídico y más enriquecedor de la teoría del Derecho. Ricoeur sugiere la liberación de la ley de su dogma, haciéndola más versátil, más abierta y mucho más protectora del fin para la cual fue sancionada: la persona humana (p. 39).

En cuarto lugar, como consecuencia de lo anterior, dentro de la teoría de la interpretación jurídica, la importancia de los presupuestos fácticos para construir los argumentos, sucede como dice Gadamer, en el momento de la aplicación pues ahí es cuando se cumple el sentido práctico del Derecho. Ricoeur logra construir ese puente comunicativo entre argumentación e interpretación y esclarece las diferencias entre el argumento estratégico y el argumento universalizable (p. 47).

Asimismo, Ricoeur, se refiere a la deuda cuya carga paraliza la memoria y dificulta su proyección hacia el futuro, ya que no se olvida el acontecimiento pasado, el acto criminal, sino su sentido y su lugar en la dialéctica global de la conciencia histórica⁵⁴. El perdón supone la mediación de la víctima que es la única que puede perdonar. Mucha razón tenía Primo Levi cuando afirmaba que él no había perdonado a los nazis, pues éstos nunca le habían pedido perdón. Perdonar no significa amnistía, no es ofrecer la otra mejilla; implica que los verdugos reconozcan la ofensa y que asuman su

⁵⁴ Este aporte de Ricoeur lo podemos palpar en las diversas Comisiones de la Verdad creadas en diversas partes del mundo para desentrañar las causas, responsabilidades y consecuencias de años de violencia vividos. En el Perú, lo tenemos a través del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación que analizó los 20 años de violencia en el país: 1980-2000.

responsabilidad por la ofensa. Cabe recordar lo expresado por Eduardo Galeano en su obra *Las venas abiertas de América Latina*:

Las leyes de la impunidad: obediencia debida, amnistía, indultos, etc., están todas cortadas por la misma tijera. La sociedad enferma de miedo, dolor y desaliento, necesita de una nueva vitalidad que la democracia prometió y no pudo o no ha podido dar (p. 125).

Hemos visto que Ricoeur en su obra *El sí mismo como otro*, quiere acentuar que el origen de lo justo, institucionalmente hablando, se ubica en el campo de la intención ética de una comunidad. Para eso recurre a Aristóteles quien sostiene que lo legal debe ser reflejo razonado de la idea de bien y felicidad que tiene una comunidad concreta, y mandar lo que es adecuado para este fin (la felicidad de esa comunidad), y en ese sentido virtuoso (p. 68).

Por su lado, Kant argumenta que el mal afecta radicalmente a la misma razón práctica, y es la religión la encargada de la regeneración de la libertad. Mientras que Ricoeur transforma esta idea, en sentido de que porque existe el mal, la intención de la “vida buena” debe asumir la prueba de la obligación moral. Es así que para nuestro autor el kantiano principio de autonomía es quizá una ficción destinada a colmar el olvido de la fundación de la deontología en el deseo de vivir bien con y para los otros en instituciones justas. La humanidad como lo que hace, según Kant, digno de respeto, es la universalidad considerada desde el punto de vista de la pluralidad de personas. Es decir, el concepto de persona en tanto fin en sí misma, equilibra el concepto de humanidad.

Es decir, Ricoeur retoma la ética, al modo aristotélico, como la búsqueda e intención, de una vida plena, buena, feliz (perspectiva teleológica); y moral, para una articulación, de modo kantiano, de esta búsqueda dentro de normas obligatorias, que se pretenden universales (perspectiva deontológica). Ricoeur se propone establecer la complementariedad de estos dos enfoques (el de la virtud y el del deber), en el desenvolvimiento de la *praxis*:

- 1) la primacía de la ética sobre la moral;
- 2) la necesidad de la ética de pasar por la criba de la norma;
- 3) la legitimidad de un recurso de la norma a la mirada ética, ya que la norma conduce a *impases* prácticos.

Ricoeur rescata de Levinas que el rostro del otro es el de un maestro de justicia, que instruye éticamente, prohibiendo la muerte y mandando la justicia afirma que la alteridad de las personas hace de cada una de ellas, en cierto modo, una excepción a la regla. Pero esta orden, corrige Ricoeur antes de ser retomada en la esfera moral de la obediencia a un deber, se funda en una espontaneidad benévola, solícita, coextensiva a la estima de sí, que es el lugar que puede recibir la responsabilidad que el otro me asigna. La idea de institución se funda en las costumbres comunes, y esta busca garantizar la durabilidad del poder en común, marcado por la condición de pluralidad (que incluye a los terceros desconocidos), y la actividad de concertación (democracia). Esa democracia no es posible si no se sostiene desde la justicia como un valor no solo discursivo sino también legal y político.

4.6. Vivir desde una utopía profética

Lázaro en su obra *Los Caminos de la interpretación*, señala que podemos clasificar la utopía según tres variantes reconocibles históricamente:

- La definida por las características formales literales que se han expresado en la literatura utópica. Ejemplo: Platón (*La República*), Tomás Moro (*Utopía*), Campanella (*La Ciudad de Dios*), Bacon (*New Atlantis*), entre otros.
- La caracterizada por la antigua fase del pensamiento sociológico, y realizada por métodos pre/científicos. Ejemplo: los socialistas utópicos: Harrington (*Commonwealth of Ocean*), Grocio (*De iure belli ac pacis*), Hobbes (*Leviatán*), Locke (*Government*), Rosseau (*Contrato Social*), entre otros.
- La caracterizada por su intencionalidad y orientación utópica. Su función radica, no tanto en la determinación positiva de lo que quiere, sino en la negación de lo que no quiere. Ejemplos: Kart Mannheim y Ernest Bloch (p. 32-72).

Mientras que la filosofía política de Ricoeur está impregnada de un trascender a la coyuntura y a encontrarnos con lo más deseable, es decir, lo más bueno. Es una propuesta que muchas veces ha sido tildada de utópica,

pero que, sin embargo, él ha sabido asumir y sustentar, como lo veremos a continuación.

Paul Ricoeur en su obra *Ideología y Utopía* explica el sentido de la utopía en la que destaca que la utopía no es únicamente algo que está fuera de la historia, sino que se ubica en el más acá del horizonte escatológico. Con este enfoque superará aquellas críticas de ciertos autores que colocan a la utopía en el rango de los sueños y los deseos. Ricoeur, para mostrar el arraigo histórico de la utopía, afirmará que la utopía sirve como negación de realidades sin-sentido, como puede ser el consumismo, cuya superabundancia de medios disponibles coincide con la mayor ceguera en cuanto a los fines:

Es la utopía la que, al nivel de los fines, puede proporcionar una perspectiva a la prospectiva que exige la complejidad del mundo contemporáneo y posibilita los medios existentes, dando así sentido y dirección a la acción política (p. 89).

Así, con Ricoeur la utopía mantiene la tensión entre lo que es y lo que debe ser, posibilitando la relación e interacción entre ética y política. La utopía, por tanto, tiene dos elementos estructurales fundamentales: es crítica del presente existente y es propuesta de lo que debería existir. Como crítica, revela su carácter de denuncia del orden vigente. Por su propia condición *de no tener lugar*, acusa a este mundo de no haber permitido su existencia, y se orienta a favor de lo que debe existir, del derecho de aspirar a otra realidad, en la que *otro mundo es posible*. En este caso, la utopía es elemento anticipador, ofrece modelos alternativos, anuncia la presencia de un mundo diferente, de algo totalmente nuevo y distinto. La perspectiva utópica implica un ideal, y un ideal que es humano, capaz de dar orientación a las actividades económicas y políticas. Resulta un ideal humano con doble finalidad:

- primero, afirmar a la humanidad como totalidad; y
- segundo, afirmar a la persona como singularidad.

El ideal señala tanto un proyecto universalista para todos los hombres, como un proyecto de autorrealización para toda persona (p. 39).

Asimismo, Ricoeur –aproximándose a San Agustín– hace una dialéctica entre ética, utopía y Evangelio. En primer lugar, la función ética del Evangelio se comprende mejor si tenemos presente el dinamismo ético.

Diría que el Evangelio reanima todo este dinamismo a partir de su punto de partida. Cree que se hace mal si se esperan valores, imperativos, leyes eventualmente nuevas que añada el Evangelio. Parece más bien que el nivel estratégico en el que opera la moral evangélica es precisamente el de la intención ética, una ética profética y utópica porque busca el Reino de Dios⁵⁵ (p. 51). Por ello, se hace necesario redescubrir que la primera función del Evangelio es la de conducirnos al origen del proceso entero de la ética, más allá del momento en que ella se objetiva y se cristaliza en ley. Es así que Ricoeur hace una redefinición del término salvación. Para él, *salvar* quiere decir desligar la libertad y, en consecuencia, poner en movimiento la libertad restituyéndola en su dinamismo original.

El ideal, afirma Ricoeur, siguiendo a Kant, es el principio regulativo de la *praxis*, es decir, es paradigma orientador e instancia crítica de las realizaciones humanas. Sin embargo, éstas no son realizaciones colmadas; -de lo contrario estaríamos en el Reino de Dios- y eso va más allá de la utopía- en el lado de la escatología. Así, la utopía no implica garantía última de progreso, implica un fin, pero no un final, lo cual sitúa en primer plano su situación ética. Por lo tanto, el fin que señala es un imperativo moral, objeto de la opción ética y no de la fuerza del destino.

Ricoeur examina y relaciona los conceptos de ideología y utopía. El tratamiento que hace Ricoeur de estos términos resulta novedoso ya que en lugar de analizar estos conceptos por separado, opta por analizar la relación dialéctica que existe entre ellos. No niega que estos conceptos son profundamente ambiguos, sino que para él éstos tienen un lado positivo y otro negativo, un rol constructivo y uno destructivo, una dimensión constitutiva y una patológica. Sin embargo, ambos conceptos comparten una reputación peyorativa y sospechosa (p. 63).

Ricoeur advierte que la visión utópica es tratada, por algunos, como una clase de actitud esquizofrénica frente a la sociedad, como una vía para escapar de la lógica de la acción a través de la construcción de una historia

⁵⁵ En las epístolas de San Pablo, el cristiano aparece frecuentemente como el que habita el espacio ético de los otros. El Evangelio aporta solamente un motivo nuevo, pero plenificante: lo que hagas, hazlo por amor a Cristo y al prójimo.

fuera de ésta. Otra dificultad para relacionar estos términos es la forma como nos acercamos a la utopía y a la ideología. Casi siempre, al hablar de ideología, lo hacemos de forma crítica, con la intención de desenmascarar su intención. En cambio, la actitud que tienen los pensadores acerca de la utopía es diferente. Valoramos con más benevolencia, no tanto los movimientos utópicos, sino la generación literaria que, utilizando la ficción, nos lleva a los campos de la variación imaginativa, cuyas premisas son asumidas por el lector en un período de tiempo (p. 67).

También este tema se problematiza según Ricoeur al existir una confrontación entre utopía e ideología. Si observamos más genéricamente los temas utópicos, encontraremos que cada uno explota en direcciones distintas, dispersándose no sólo en términos de sus proyectos y contenidos, sino también en términos de sus intenciones. Ricoeur es claro en afirmar que es difícil conectar la ideología con la utopía, ya que mientras la utopía tiene pensadores concretos, la ideología carece de teóricos conocidos; mientras que la utopía tiene un movimiento literario, la ideología es negada por sus propios autores.

Siguiendo con su obra *Ideología y Utopía* para Ricoeur, la ideología puede ser analizada desde tres niveles de profundidad, dando tres resultados diferentes:

La ideología como distorsión y disimulo de la realidad, que trata de dar una imagen invertida de la realidad; la ideología como legitimación de la realidad, que afirma que las ideas son universales en la medida que representan a la clase dominante (Marx); y la ideología como integración de la realidad, es decir, un sistema de ideas que da cohesión a una sociedad a menudo en relación a su origen fundacional, por ejemplo una guerra de independencia. (p. 232).

De esta forma, afirma Ricoeur, bajo tres modos concretos la ideología refuerza, redobla, preserva y, en este sentido, conserva el grupo social tal como es. Frente a la ideología como comprensión de la realidad en una jerarquización de ideas, la utopía es un intento de superación de esa realidad a través de una descripción más o menos literaria de una sociedad imaginaria que elimina los males del presente. Ante esto Ricoeur plantea que: "La función de la utopía consiste, entonces, en proyectar la imaginación fuera de lo real, en otro-lugar, que es también un ningún-sitio" (p. 243). Es decir, si la ideología tiende a preservar la realidad, la utopía la cuestiona en su esencia. La utopía, más que pura evasión, es la expresión de todas las

potencialidades y las posibilidades de un colectivo reprimidas por un *status quo* determinado. Atendiendo a los tres niveles que ha considerado Ricoeur para el estudio de la ideología, él pone la contraparte, caracterizando a la utopía precisamente en equivalencia a los tres niveles mencionados: en primer lugar, frente a la ideología como disimulo, la utopía se presenta como una lógica del todo o nada, que sustituye lo real por esquemas perfeccionistas. Luego, frente a la justificación del poder vigente y de sus ideas dominantes, la utopía pone en cuestión las formas de poder existentes en la sociedad. Finalmente, frente al ser así y no de otro modo de las ideologías, la utopía es un ser de otro modo, un ser de otro sitio.

Sin embargo, Ricoeur al exponer lo positivo de la utopía, no descarta que corre un grave peligro, especialmente porque esa utopía puede ser ideologizada:

La ventaja que una utopía puede presentar para el desarrollo de la humanidad consiste en su carácter de evocación y en la fuerza estimulante con que puede animar al hombre para que éste trabaje con ahínco en pro del futuro. Pero en esto mismo queda patente también su vulnerabilidad. Tan pronto como una utopía queda fijada en unas nociones sociológicas, filosóficas y teológicas específicas, pierde su influjo estimulante y se convierte en un simple objeto de deseo. Una utopía es algo difuso y, por lo tanto, está siempre amenazado por la ideología (Ideología y Utopía, p. 267).

Dice más todavía y advierte que:

Lo propio de una ideología es ser una convicción que se cree evocada por la realidad, pero que de hecho se mantiene viva por el deseo de dar satisfacción a determinados intereses individuales. La utopía únicamente puede funcionar si se mantiene en su condición de relato literario; tan pronto como se la toma por una realidad, se convierte en una ideología (Ideología y Utopía, p.284).

Queda claro entonces la propuesta discursiva sobre la utopía para Ricoeur: la utopía debe mantenerse siempre como discurso orientativo, inspirador y estimulador. La utopía, como idea límite, es el punto focal desde el que la razón utópica sostiene la esperanza. Esta esperanza utópica no describirá ningún final feliz. Así Ricoeur se acerca a la explicación de Mannheim que señalaba que la utopía es utopía cuando denuncia el orden establecido y permite construir uno nuevo.

Con todo, pues, Ricoeur admite que la reflexión hermenéutica mediada desemboca en una utopía sostenida. Ello se da, en primer término, desde una antropología que reconoce la desproporción radical del hombre, en virtud de la cual está capacitado para el bien, pero inclinado al mal. Luego, desde una filosofía de la historia como hipótesis de trabajo, no erigida en un

saber total. Y finalmente, desde una ontología resquebrajada consciente de su precariedad y de la necesidad de mediación hermenéutica, contrapuesta a toda ontología triunfante (p. 122). Ricoeur admite que la utopía debe ser consciente de sus límites, para asegurar, con alguna certeza, la dinamicidad que la empuja al futuro.

La esperanza utópica se apoya en la reflexión filosófica que alienta el proyecto de una humanidad liberada, que se realiza desde la mediación hermenéutica que mantiene viva la memoria histórica. De esta manera se recupera en el presente y para él, la tradición del interés emancipatorio de la humanidad, que la utopía prolonga hacia delante. Es resumen: podemos decir que la definición de Ricoeur sobre la utopía resulta profética puesto que anuncia y denuncia a la vez. Anuncia un mundo más humanizado y denuncia aquel que no lo es.

Podemos sostener con Ricoeur que el ser humano está encaminado irremediablemente hacia el futuro. Este futuro no está descrito como clave de éxito, sino como la posibilidad irrenunciable que tiene el ser humano de tener un destino que él mismo se construye. Por tanto, podríamos decir que el varón y la mujer son seres utópicos. Esta condición fundamental de ser utópicos les viene de la tensión permanente de su ser abierto al mundo como totalidad y situación concreta determinada.

En este sentido, los seres humanos son seres haciéndose, son seres vueltos hacia el futuro que tienen una tendencia *a-ser-más*. En una palabra son seres-proyectos. Aún cuando tiene límites contextuales y coyunturales el ser humano tiene la esperanza de proyectarse más y ser más. Sería contraproducente entonces negar la utopía del ser humano en cuanto dimensión, ya que ésta forma parte constitutivamente de ese ser humano haciéndose.

Ricoeur nos enseñó a lo largo de su obra que existen muchas formas de entender la función utópica: como condición de posibilidad, como horizonte, como ideal intrahistórico, como instancia crítica y como idea regulativa. Todas estas funciones de la utopía son necesarias para nuestra sociedad y, especialmente, para no sacralizar ni dogmatizar algún modelo político. No estamos en el fin de la historia; todo lo contrario: nos encontramos, especialmente en América Latina, en un recomienzo que nos da luces para una construcción liberadora de los seres humanos y la sociedad. Esta utopía

está animada por el impulso ético que la contiene y que la motiva a ser crítica con aquello que se opone a su bienestar y desarrollo social.

Consideramos que se debe rescatar lo crítico de lo utópico. Este rasgo crítico ayuda a dilucidar todo aquello que nos falta por cumplir. Así, la utopía no es una tierra por conquistar, ya que no tiene lugar, sino que se trata de completar todo aquello que nos hace falta para ser una sociedad justa en paz, en solidaridad y en hermandad.

Es por eso que la utopía se nos presenta como un horizonte ético que cumplir, que se desenvuelve en una *praxis* histórica para llegar no a un final asegurado, sino a un fin que se intenta realizar. Creemos al igual que Ricoeur que las utopías no son construcciones ideales fuera de su contexto histórico. Por el contrario, la utopía debe ser considerada como parte misma de la historia de los sujetos, debe ser entendida en su función social, como condición imprescindible de la vida. La constitución del ser-utópico es necesaria al ser humano para capacitarse y enfrentar así a realidades adversas, tales como: la pobreza, las guerras, las injusticias y desigualdades. Por esa tensión al futuro, el ser humano no sólo mira más allá, sino que transforma el más acá de la realidad adversa.

Hemos visto pues como la utopía, en Ricoeur, a diferencia de la ideología, abre un fecundo y amplio espacio a la imaginación, capaz de replantear la vida social y las condiciones para establecer una posible transformación en la sociedad. Esta imaginación tiene una función de prospección y de exploración de las posibilidades humanas, tanto individuales como colectivas, para plantear caminos más razonables para la humanidad. Consecuentemente, la utopía funciona como una dimensión subversiva, ya que subvierte el orden establecido; es capaz de echarlo por tierra. Esta utopía, aunque funciona como crítica de la realidad, no sólo mantiene el carácter deconstructivo de los postmodernos, sino que propone nuevos discursos y narraciones que visualizan proyectos más humanos en la sociedad. Así, la utopía se presenta como necesaria en la medida en que plenifiquemos lo que nos hace falta, aquello que es lo mínimo para vivir dignamente.

Veremos a continuación cómo estas teorías, discursos y narraciones filosóficas de todas las épocas han trascendido la reflexión y el análisis para

concretizarse en sustento de las decisiones de los órganos jurisdiccionales, tanto nacional como internacional; el mismo que le otorga validez, razón de ser y justificación teórica al fin del Derecho: la justicia. Presentaremos entonces el modo cómo las teorías de la justicia desde la filosofía política se hace práctica en la justicia concreta: la jurisprudencia.

CAPITULO 5
INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA
JURISPRUDENCIA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL Y EN EL
SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS

5.1.- Una política ética para la democracia y los derechos humanos

En este Capítulo explicitaremos la influencia de la filosofía política en las decisiones jurisdiccionales del Tribunal Constitucional peruano y en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, con la cual podemos corroborar que efectivamente la filosofía no es una ciencia abstracta ni mucho menos alejada y ajena a las situaciones cotidianas de la vida humana, sino que se plasma y se concretiza en la práctica de la justicia.

Uno de los temas claves en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (TC) es el referido al orden democrático: sus valores, su sustento doctrinario y sus antecedentes son desarrollados en la amplia jurisprudencia del TC. A continuación extraeremos varias referencias doctrinarias los mismos que corresponden al Exp. 0030-2005-PI/TC-LIMA.

Así tenemos que el TC se sostiene en la obra Contrato Social de Juan Jacobo Rousseau para definir a la democracia, en los siguientes términos:

(Rosseau) quien, sostuvo bajo la premisa de que la soberanía del pueblo no podía ser representada (...) que, dada la diversidad de condiciones necesarias para conseguirla, jamás existiría una verdadera democracia. Incluso hoy se acepta que dada la complejidad del estado moderno, es imposible que este pueda desenvolverse, exclusivamente, a través de mecanismos de democracia directa. Considerar que en las sociedades modernas los ciudadanos tienen la capacidad de deliberar y decidir sobre la cosa pública, sin la participación de intermediarios elegidos para tal efecto, es simple ficción.

Quiere decir que el TC cuestiona la idea de democracia como ficción política o como un paradigma y que, por el contrario, señala que se trata de hacerla realidad desde un involucramiento de los actores políticos y, principalmente, de los ciudadanos, a través de espacios como los partidos políticos, Iglesias, sindicatos, federaciones y organizaciones populares. Tal planteamiento lo desarrolla Paul Ricoeur en el anterior capítulo, autor que denomina al actor político involucrado en el desarrollo de la democracia como “ciudadano real”.

Asimismo, de modo acertado, el TC se sustenta en la:

Teoría de la representación (ordinaria y extraordinaria) de Sieyès, expuesta en su obra ¿Qué es el tercer Estado?, la que concede posibilidad de materialización práctica al principio democrático, bajo la figura de un concepto ideal de Nación, del sufragio (restringido) y de unos representantes que no son la traducción específica de la voluntad de los representados, sino que expresan la voluntad política ideal de la Nación (Exp. 0030-2005-PI/TC-LIMA).

De este modo el TC asume la concepción de la llamada voluntad política ideal de la Nación, la que tiene sus antecedentes en el ideal platónico heredado desde la filosofía griega antigua y que denominaron como República: la cosa pública.

También el TC hace mención a la esencia de la política parlamentaria tal como lo define Pedro de Vega: “Si la esencia de la política parlamentaria es la deliberación, y esta no es posible bajo la forma de mandato imperativo alguno, el mandato representativo constituye una exigencia ineludible del sistema” (Exp. N° 0030-2005 PI/TC-LIMA). Pedro de Vega, sigue aquí las corrientes filosóficas más contemporáneas como la de Habermas y de la Escuela alemana de Frankfurt. Dichas corrientes plantean la deliberación como un elemento esencial de las sociedades democráticas y como característica propia de una sociedad plural y concertadora. Deliberación que conlleva a un empoderamiento de los ciudadanos en sus deberes y derechos a fin de tomar las riendas de su destino y su desarrollo.

Por otro lado, Norberto Bobbio también es un autor recurrente en las sentencias del TC, quien:

Utilizando como ejemplo a la sociedad italiana, explica en estos términos la realidad internamente heterogénea de las sociedades contemporáneas, singularmente descriptiva, por cierto, de la realidad social peruana: se trata de una sociedad articulada en grupos diferentes y contrapuestos, entre los cuales anidan tensiones profundas, se desencadenan conflictos lacerantes y se desarrolla un proceso constante de composición y descomposición (Exp. N° 0030-2005 PI/TC-LIMA).

Apreciamos que el TC hace un análisis sociológico entre la realidad peruana y la contemporánea en general. El TC encuentra analogías entre dichas realidades, toda vez que la realidad peruana es una realidad cuyas particularidades se asemejan a pueblos sumidos en la tensión, conflicto y en permanente estado de avances y retrocesos, encuentros y desencuentros, composición y descomposición⁵⁶.

Asimismo, Tomas Hobbes resulta útil para el TC cuando quiere explicar lo referido a la autoridad de la ley:

No puede olvidarse que la defensa cerrada de los mecanismos de democracia directa en contraposición a los supuestos perjuicios generados por la democracia representativa, ha sido, finalmente, el recurrente argumento de las dictaduras para pretender fundamentar la supuesta validez de sus organizaciones totalitarias de partido único, en las que por vía de la argucia de una aparente mayor participación ciudadana en los asuntos públicos, en los hechos y las decisiones terminan siendo monopolio

⁵⁶ La Defensoría del Pueblo reporta mensualmente los conflictos que suceden a lo largo del país. En dicho reportes señalan los altos niveles de conflictividad, los mismos que son causados, entre otros factores, por la ausencia e indiferencia del Estado y su falta de canales de diálogo entre él y la población. Asimismo, señala la Defensoría del Pueblo en sus diversos informes de la palpable realidad de marginación, discriminación y exclusión que siguen viviendo las grandes mayorías pobres del país. Vemos ello cuando por ejemplo, contrastamos los mapas de zonas de pobreza con los mapas de conflictividad, constatando que dichos mapas calzan exactamente, lo que indica que la *descomposición social*, sigue siendo asumida por las poblaciones más pobres.

del dictador, en la mejor muestra recreada de la fórmula hobbesiana: *Autoritas, non veritas facit legem* (la autoridad –no la verdad- hace la ley). (Exp. N° 0030-2005 PI/TC-LIMA).

Esta alusión de Hobbes resulta nítida para afirmar que en una sociedad que intenta ser democrática debe primar ante todo la verdad de la ley y no la de la autoridad, que muchas veces puede abusar de su poder, la que resulta peligrosa no solo para el sistema democrático sino también para el desarrollo de la vida de las personas, porque ante una autoridad abusiva y controlista tendremos una población indefensa y vulnerable. Esta mención también nos recuerda a Aristóteles cuando señala que se debe respetar la ley (y su valor axiológico) más que a la autoridad (el hombre) puesto que en algunos casos la autoridad podría ser abusiva.

Rubio Llorente contribuye también en la doctrina que el TC toma en cuenta para explicar que:

Siendo la Constitución la expresión jurídica de la soberanía popular, esta otorga a aquella su fundamento y razón de existencia, por lo que una Constitución solo es identificable como tal en la medida de que se encuentre al servicio de los derechos fundamentales del pueblo. Ello ha llevado a Rubio Llorente a sostener, con acierto que: no hay otra Constitución que la Constitución Democrática. Todo lo demás es (...) simple despotismo de apariencia constitucional (Exp. 0030-2005-PI/TC-LIMA).

Esta referencia de Rubio Llorente nos recuerda a Aristóteles cuando señala que es la Constitución la que determina la organización del Estado, es la Norma Suprema que estructura, ordena y organiza al Estado, y a sus funcionarios. En ella se establecen las obligaciones y los límites, resulta así la Constitución el marco normativo desde donde se desarrolla la vida de la polis. A este tipo de Constitución que tiene por fin el interés general, Aristóteles la llamaba Constitución pura, porque practica rigurosamente la justicia.

Por su lado, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el informe sobre Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos (OEA 31/11/2009, Doc. 57) señala que:

Los Estados Miembros, en la ejecución de las acciones comprendidas en las políticas públicas sobre seguridad ciudadana, que tiene como objetivo, y en su caso reprimir lícitamente los hechos violentos o delictivos, pueden disponer medidas que impliquen restricciones o limitaciones al ejercicio de algunos derechos humanos, siempre a partir del criterio establecido por la Corte, en cuanto a que dichas restricciones o limitaciones deben responder exclusivamente a las justas exigencias de una sociedad democrática.

Una política ética para la democracia también tiene que plantear claramente el contenido del derecho de reunión y la libertad de expresión. Es así que la Comisión en su Informe Anual para la Libertad de Expresión (2005) ha señalado la íntima relación entre el derecho de reunión y la libertad de expresión, al afirmar que:

En el momento de hacer un balance sobre el derecho de tránsito, por ejemplo, y el derecho de reunión, corresponde tener en cuenta que el derecho a la libertad de expresión no es un derecho más sino, en todo caso, uno de los primeros y más importantes fundamentos de toda la estructura democrática: el socavamiento de la libertad de expresión afecta directamente al nervio principal del sistema democrático.

Esta “estructura democrática” debe fijarse desde valores que Ricoeur nos recordaba: la tolerancia, el diálogo, el respeto a las diferencias, es un deseo de vivir bien con y para los otros en instituciones justas. Esto supone que la libertad de expresión y de reunión deben enmarcarse en el respeto al otro, ya que como todo derecho, tiene un límite y en este caso, “el otro” a decir de Levinas es el maestro de la justicia, con el otro aprendemos a hacernos justos y a hacernos más humanos.

Por otro lado, en el Caso Santander Tristán, respecto al derecho a la vida privada, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (la Corte) ha señalado las limitaciones que este derecho tiene. Así lo formula:

El derecho a la vida privada no es un derecho absoluto y, por lo tanto, puede ser restringido por los Estados siempre que las injerencias no sean abusivas o arbitrarias; por ello, las mismas deben estar previstas en ley, perseguir un fin legítimo y cumplir con los requisitos de idoneidad, necesidad y proporcionalidad, es decir, deber ser necesarias en una sociedad democrática.

En este sentido cabe volver a Aristóteles cuando sostiene que el fin del Estado es la felicidad de sus habitantes y cuando algo –o alguien- atente contra ese fin, el Estado tiene legítimo derecho de actuar en nombre de todos y con la legalidad correspondiente imponer los límites y sanciones debidas, ya que para Aristóteles la ciencia política debe saber de mecánica política, es decir, saberse desarrollar en lo bueno y en lo malo que toda sociedad produce.

Con estos tres pronunciamientos de los órganos del Sistema Interamericano podemos apreciar que la posición de esta instancia supranacional siempre se encamina a defender y proteger la dignidad de la persona y esta a su vez es un límite para el actuar del Estado puesto que el fin supremo y la razón de ser de la existencia del Estado es la persona; por tanto, es el primer llamado a respetarla. Todos los autores presentados en esta investigación, desde la

época antigua hasta la contemporánea han sostenido nítidamente lo central y supremo que resulta la persona humana en el devenir de la historia y del Estado como creación humana.

También podemos hacer mención de la Carta Democrática Interamericana adoptada en el Vigésimo Octavo Período Extraordinario de Sesiones de la Asamblea General de la OEA (11-09-2001) la que enfatiza la importancia de la participación ciudadana como un proceso permanente que refuerza a la democracia. El artículo 2° de dicha Carta establece que la democracia representativa se refuerza y profundiza con la participación permanente, ética y responsable de la ciudadanía en el marco de legalidad conforme al respectivo orden constitucional. Esta Declaración adquiere un sentido teleológico fundamental para el desarrollo conceptual de los derechos políticos que la propia Carta establece en su artículo 4°. Ya Ricoeur nos enseñó que no es posible construir Estado, democracia y sociedad sin el protagonismo y la participación activa del ciudadano real, un ciudadano que se forja desde las familias (lo precisó antes San Agustín) y se hace en su relación con los otros, puesto que es un ser social por naturaleza (mirada aristotélica).

La jurisprudencia de la Corte en el Caso Yatama Vs. Nicaragua ha analizado la evolución del derecho a la participación política a partir de las necesidades de las estructuras sociales democráticas contemporáneas, y ha señalado que:

La evolución de los últimos lustros ha desarrollado sustantivamente el concepto del derecho a la participación en la dirección de los asuntos públicos que a estas alturas es un referente que incluye un espectro muy amplio de ingredientes que puede ir desde el derecho a promover la revocatoria de autoridades elegidas, fiscalizar la gestión pública, acceder a información pública, plantear iniciativas, expresar opiniones, etc. En efecto, la conceptualización amplia y general del derecho a participar en la dirección de los asuntos públicos, tal cual se encuentra literalmente expresado en la Convención, se ha afinado y ampliado.

Sobre el tratamiento filosófico de la democracia y la política podemos volver a Aristóteles. En la filosofía aristotélica la ética y la política están unidas. La idea de que el ser humano no debe cultivar tan solo una virtud también se desprende de la visión que presenta Aristóteles de la sociedad y del hombre, para él, el hombre es un animal político que está en constante socialización con los demás y su realización se hará en la medida que se apropie y practique los valores como lo hace el magnánimo: el hombre bueno y

prudente, ya que sin la sociedad que nos rodea no somos seres verdaderos. Es decir, la política, y en este sentido la actividad política del hombre, al ocuparse de lo bueno y de lo justo, busca administrar de modo racional nuestro lado irracional.

Como sabemos, la doctrina universal asume a la Constitución como Ley Fundamental, base de todo el ordenamiento jurídico que permite organizar, estructurar y definir al Estado. Además que la Constitución es portadora de valores, principios, garantías y derechos que inspiran a toda sociedad que intenta vivir de modo democrático, es decir, civilizado y en tolerancia.

5.2.- Un Estado para la tolerancia, la verdad y la justicia

Para sostener que la esencia y valor de la democracia y de la justicia es la tolerancia, el TC en el Exp. 0020-2005-AI/TC se ampara en Hans Kelsen precisando que:

El poder ejercido por la mayoría debe distinguirse de todo otro en que no solo presupone lógicamente una oposición, sino que la reconoce como legítima desde el punto de vista político, e incluso la protege, creando instituciones que garantizan un mínimo de posibilidades de existencia y acción a distintos grupos religiosos, nacionales o económicos, aun cuando estén constituidos por una minoría de personas; o, en realidad, precisamente por constituir grupos minoritarios. La democracia necesita de esta continuada tensión entre mayoría y minoría, entre gobierno y oposición, de la que dimana el procedimiento dialéctico al que recurre esta forma estatal en la elaboración de la voluntad política. Se ha dicho acertadamente que la democracia es discusión. Por eso el resultado del proceso formativo de la voluntad política es siempre la transacción, el compromiso, ya que de ese modo se garantiza la paz interna.

En esta cita del TC se resume, en gran parte, los valores de toda sociedad democrática: sus principios, su axiología, sus componentes y sus virtudes. No es posible construir la democracia sin esa permanente tensión entre las diferentes fuerzas reales del poder, entre las mayorías y minorías; y es que la democracia es un juego de tensiones permanente en la que confluyen diversos niveles y posturas políticas que buscan construir el bien común, concepto que nos legó Aristóteles. Resulta desafiante para la democracia incorporar y respetar las diferentes posiciones y visiones de la vida política y hacer que ellas convivan, se integren, se interrelacionen y construyan juntos un destino común. También en esta cita del TC podemos encontrar rezagos de las enseñanzas de San Agustín cuando señalan que la voluntad política que ejerce el Estado debe encaminarse a asegurarnos la paz, ya que la

razón de ser del Estado –artificio del hombre, como lo dijera Hume- es que su pueblo viva en paz.

Respecto al derecho a la libertad de reunión, signo democrático de toda sociedad tolerante, en el Exp. N° 4677-2004-PA/TC-LIMA el TC expone y argumenta la inconstitucionalidad del requisito de autorización administrativa previa para el ejercicio de la libertad de reunión. Para ello se basa en Hans Kelsen y su obra *Esencia y Valor de la Democracia*. Parafraseando a Kelsen explica el TC que:

La tolerancia ha sido reconocida por este Tribunal como valor superior y principio rector de un sistema democrático (STC 0042-2004-AI, Fundamento 3), en la medida que el poder ejercido por la mayoría debe distinguirse de todo otro en que no solo presupone lógicamente una oposición, sino que la reconoce como legítima desde el punto de vista político, e incluso la protege, creando instituciones que garantizan un mínimo de posibilidades de existencia y acción a distintos grupos religiosos, nacionales o económicos, aun cuando solo estén constituidos por una minoría de personas; o, en realidad, precisamente por constituir grupos minoritarios.

En el Informe sobre Seguridad Ciudadana y DDHH se señala que:

La Comisión comparte que las modalidades para la participación de la sociedad en asuntos relacionados con la seguridad ciudadana, tiene que prestar atención exclusivamente a la prevención social, comunitaria o situacional de conductas violentas o delictivas, favoreciendo un ambiente de tolerancia y respeto, y contribuyendo a atacar los factores de riesgo culturales, sociales o económicos.

Así el TC y la Comisión reconocen a la tolerancia como valor superior y principio rector de un sistema democrático, en ese sentido nos evoca a Hume quien sostuvo que sin tolerancia la vida social y política no se desarrollaría plenamente y devendría en autoritaria y totalitaria, que resulta contrario a un Estado de Derecho. La tolerancia es un valor que nos enseñaron, sobre todo, los filósofos de la modernidad, entre ellos, Hume.

Sobre el modelo de Estado y su rol en la defensa y protección de los derechos humanos, la Corte en el Caso *Claude Reyes y otros Vs. Chile* ha manifestado que:

(...) el actuar del Estado debe encontrarse regido por los principios de publicidad y transparencia en la gestión pública, lo que hace posible que las personas que se encuentran bajo su jurisdicción ejerzan el control democrático de las gestiones estatales, de forma tal que puedan cuestionar, indagar y considerar si se está dando un adecuado cumplimiento de las funciones públicas (...). Al permitir el ejercicio de ese control democrático se fomenta una mayor participación de las personas en los intereses de la sociedad. El control democrático, por parte de la sociedad a través de la opinión pública, fomenta la transparencia de las actividades estatales y promueve la responsabilidad de los funcionarios sobre su gestión pública.

Resulta clave para la Corte que el desarrollo democrático sea controlada por una ciudadanía responsable, identificada con su actuar político e involucrada en el quehacer de la vida local, regional o nacional. Ello va a suponer un Estado abierto, accesible, cercano, transparente; ello reflejado en funcionarios que patenten dicho perfil.

Por su lado, la Comisión en el Informe sobre Seguridad Ciudadana y DDHH sostiene que:

La Comisión subraya expresamente que, en un Estado de Derecho, el uso de la fuerza y otros medios de coacción legítimos son monopolio de las autoridades públicas, quienes deben utilizarlos de acuerdo a los estándares ya identificados en el presente informe. Para la Comisión, los Estados incumplen sus deberes de protección y garantía de los derechos humanos cuando permiten, favorecen o toleran el funcionamiento de grupos de particulares que usurpan funciones esenciales de las instituciones del sistema de administración de justicia o las fuerzas de policía.

En este mismo Informe, la Comisión indica que:

En muchas ocasiones, la ausencia de intervenciones eficiente y eficaces del Estado frente a este tipo de riesgo, genera en sectores de la población un sentimiento de frustración y desprotección respecto a la respuesta de las autoridades competentes, que, a su vez, favorecen la aparición de iniciativas que promueven la violencia privada, afectándose seriamente la convivencia en una sociedad democrática y la vigencia del Estado de Derecho.

A fin de constatar también que el modelo de Estado que se deja entrever en la jurisprudencia tanto del TC como del Sistema Interamericano son tomados de los modelos que los filósofos nos han aleccionado. Así tenemos que Aristóteles hace descansar *la polis* sobre ese concepto que él entiende como el hecho de compartir un bien y un mal, lo justo y lo injusto. Así, para Aristóteles la primera asociación humana se produce entre familias que conforman el pueblo, y de la asociación de muchos pueblos se forma el Estado. Todo Estado está conformado por una asociación de familias que tienden a un bien común, y este bien es el objeto más importante de esta asociación de tipo política, ya que, como en todas las asociaciones que forma el hombre, solo hacen lo que les parece bueno.

En la concepción aristotélica para que exista un Estado es necesario tres factores materiales: la población, el territorio, el acceso al mar y el carácter nacional de los habitantes. Es decir, el Estado se constituye como tal cuando es capaz de bastarse absolutamente a sí mismo. Dicho de otro modo, se forma por la necesidad de satisfacer las necesidades de la vida. La formación del Estado es un hecho natural, ya que el hombre es un ser naturalmente sociable,

porque no puede bastarse a sí mismo separado del todo. Por ello, la naturaleza arrastra instintivamente al hombre a la asociación política. Para el estagirita, el Estado es siempre anterior a la familia y a cada individuo en particular. Como ya mencionamos, la *polis* es la comunidad suprema. La polis existe por naturaleza y la naturaleza humana es vivir bien.

Por otro lado, Platón cree en el filósofo-gobernante y dice que el sabio debe gobernar puesto que es un privilegio de él, ya que los otros hombres viven sin saber que viven. Mientras que Aristóteles no cree en un filósofo-gobernante sino en alguien que se prepara y se forma para serlo. La finalidad del Estado – en la visión aristotélica- es moral y por eso resulta obvio que debe proponerse el incremento de los bienes del alma y de la virtud:

Podemos llamar feliz y floreciente a la ciudad virtuosa. Es imposible que logre la felicidad quien no realice buenas acciones, y nadie – ni un individuo ni una ciudad- puede realizar buenas acciones sin virtud y buen juicio. El valor, la justicia, el buen sentido de una ciudad poseen la misma potencia y forma, cuya presencia en un ciudadano particular hacen que se le llame justo, prudente y sabio. (Ética a Nicómaco, 1178, b. 68).

Este modelo del Estado aristotélico nos abre también a dialogar con las posteriores comprensiones sobre el Estado, por ejemplo, en la filosofía medieval, para San Agustín el fundamento de la sociedad es el objetivo común valorado y amado por todo el pueblo, una especie de concordia mínima acerca de cuál es el bien común. Por ello, Agustín asume el poder del Estado como un requisito inevitable. Dios no ha creado las relaciones de sumisión interhumanas, pero utiliza esto como una suerte de gobierno de necesidad, con la cual pueden ser contenidas las fuerzas destructivas, justamente para posibilitar un cierto orden social.

Luego, en la modernidad, Hobbes sostiene que el Estado se asienta sobre el miedo, y para Locke, sobre la confianza. Luego, Juan Jacobo Rousseau constata que muchos hombres se encuentran todavía encadenados y se pregunta ¿cómo organizar entre hombres libres una vida social que garantice esa libertad? Para él hay que reemplazar el artificio del orden natural premoderno, fundado artificial y violentamente sobre la voluntad divina, por instituciones conscientemente artificiales en cuanto nacidas de la autonomía humana, que expresen las necesidades y los deseos de sus habitantes. Para pensar el nuevo lazo social, que no descansa sobre nada exterior a él mismo.

Rousseau acude a la figura de una convención, libremente consentida por todos. Es lo que formuló en su obra el Contrato Social. Pero no vayamos a entender el Contrato Social como remitiendo a un hecho histórico, sino que es más bien un principio, que permite entender la posibilidad de un nuevo orden social sin acudir a Dios para fundarlo o garantizarlo. Con ello la modernidad toma distancia de la comprensión de la vida que se había asumido en la época medieval, en la que se creía que todo, incluyendo el Estado, tiene su fundamento en Dios. El Contrato Social de la modernidad es aquello a lo cual hay que referirse para pensar y entender lo social, la intercomunicación existente y llegar a su fundamento de autonomía. Se estima que todos los hombres ponen en común su persona y su potencia bajo la dirección de la voluntad general. Esa voluntad general no es la resultante de la voluntad de todos, sino es lo razonable que existe en cada uno de nosotros humanos. Todos estos autores de la modernidad han coincidido con Aristóteles en el sentido de que han asumido al Estado como una instancia que requiere de gobernantes racionales y políticos a la vez, es decir, gobernantes que busquen el bien común.

En la filosofía contemporánea que desarrollamos en el cuarto Capítulo, Paul Ricoeur interpreta, siguiendo a Eric Weil, la teoría hegeliana del Estado como teoría del Estado liberal, en la medida en que la pieza clave es la idea de Constitución. Lo que Ricoeur cuestiona es que la obligación de servir a las instituciones de un Estado constitucional aparezca como de naturaleza superior a la obligación moral, y que se ponga otro fundamento que la idea de justicia.

Ricoeur en su desmitificación del Estado, al interrogar a la práctica política misma, ve que ésta es lugar de conflictos entre particulares y es que por lo general, se olvida que el origen de la instancia política es el poder en común, porque está recubierto por las estructuras jerárquicas de dominación entre gobernantes y gobernados. La virtud de la justicia, en el sentido de igualdad de Pericles y Aristóteles, coloca a la dominación bajo el control del poder en común. Ricoeur desarrollaba más esa paradoja política y afirmaba que aunque todos los Estados se originan en la violencia, no es ésta la que define al Estado, sino su finalidad: ayudar a la comunidad a vivir y a construir su historia.

A partir de esa finalidad, Ricoeur en su obra Autocomprensión e Historia destaca dos estilos de filosofía política:

1- El que acentúa la forma: lo constitucional, un Estado de derecho que garantice las condiciones reales de la igualdad de todos ante la ley. El acento estará en la independencia de la función pública, el control parlamentario, la educación en la libertad por medio del debate. El Estado debe conciliar la racionalidad tecno-económica y lo razonable acumulado por la historia de las costumbres; su virtud será la prudencia. Su idea límite es un Estado solamente educador. Tal como también lo planteaba Aristóteles.

2- El que acentúa la fuerza: el Estado monopoliza la violencia legítima. Los Estados modernos provienen de la violencia de los que han conquistado territorios; la misma violencia que en las sociedades tradicionales educó para el trabajo moderno. Violencia que se disimula en la representación desigual de las fuerzas sociales. El Estado que más se acerca al Estado de Derecho es, según expresión de Hegel, el de los propietarios y de los no propietarios, el que pertenece a ambas clases. Así, la vida política queda marcada por la lucha por el poder.

Sobre el derecho a la verdad, la Corte Interamericana en el caso Castillo Páez Vs. Perú, el derecho de la víctima no se limita a obtener una reparación económica, sino que incluye el de que el Estado asuma la investigación de los hechos, dado que el pleno conocimiento de las circunstancias de cada caso también es parte de una forma de reparación moral que el país necesita para su salud democrática. Posteriormente también el TC ha reconocido en su jurisprudencia a la verdad como un derecho humano.

La verdad constituye también una temática de la reflexión filosófica, aunque no vista propiamente como un derecho, sino como un horizonte. En los Tópicos, libro del *Organón*, Aristóteles se enfrenta con el problema del diálogo filosófico que busca la verdad. Para él, la dialéctica es el arte del diálogo que de acuerdo a las reglas, busca la verdad. De hecho, subraya Aristóteles, en lo que toca a las reglas lógicas del diálogo no existe diferencia entre la técnica del sofista, que no busca la verdad sino solamente lucirse y la técnica del dialéctico que busca la verdad. En cuanto a su formalidad, las técnicas del sofista y las del dialéctico son similares. Los métodos de la argumentación y de refutación que utiliza el sofista para confundir, son los mismos que los que usa la honradez del dialéctico. (Tópicos, Libro VIII, Cap. 5, 159 b, 162b, VIII 170-20 ss.). ¿Qué nos dice Aristóteles en relación al

diálogo del sofista que busca lucirse y al del dialéctico que busca la verdad? Aristóteles, en su obra Apéndice a los Tópicos señala que los argumentos sofistas descansan sobre lo equívoco (ambigüedad de la palabra) y sobre la anfibología (ambigüedad en la estructura de la frase). Era para evitar esas trampas que Sócrates procuró ceñirse a la mera lógica. Aristóteles insistirá también sobre la conveniencia de considerar el fondo del problema:

No tienen la misma finalidad (1) aquellos que enseñan o aprenden; (2) aquellos que persiguen un debate deportivo (por el gusto del debate), y (3) aquellos que discuten entre ellos por el amor de la búsqueda. A aquel que aprende, siempre hay que dar aquello de lo cual uno está convencido; de hecho, nadie pretende enseñar lo que es falso; en un debate deportivo, el que interroga pretende, por todos los medios, impactar en el otro, y el defensor (aquel que responde) pretenderá no haber sido tocado. (Apéndice a los Tópicos, V).

Como lo nota Aristóteles, el sofista no sale de la lógica sino que juega con ella⁵⁷. En Aristóteles, la dialéctica es el diálogo que busca la verdad, pero no garantiza el acceso a la verdad. Según él, la dialéctica es solo lógica de lo probable; es procedimiento racional, cierto pero no demostrativo. A diferencia de la ciencia, la dialéctica no conduce a la visión intuitiva de una verdad, solo puede conducirnos a opiniones probables fundamentadas.

Si bien la tolerancia, la verdad y la justicia fundan un Estado de Derecho, dicho Estado solo centra su verdadera razón de ser en defender y proteger la dignidad y libertad humana.

5.3.- Dignidad y libertad en un Estado Social de Derecho

El Derecho Constitucional y la Ciencia Política ha desarrollado ampliamente la noción de Estado de Derecho y la ubica como la mejor forma para desarrollarnos como sociedad, como Estado y como personas, tal como lo establece el artículo 1° de la Constitución Política, artículo que resulta una síntesis del pensamiento filosófico político de todos los tiempos. En el Exp. 004-2004-CC/TC el TC hace alusión de:

La teoría de la división de poderes, como es bien sabido, es tributaria del pensamiento ilustrado y reconocida en el famoso capítulo VI del libro XI del Espíritu de las Leyes de Montesquie, incorporada luego en el memorable artículo 16° de la Declaración Francesa de agosto de 1789, constituye a decir de Loewenstein, el fundamento del constitucionalismo moderno. Como

⁵⁷ Es posible que en nuestro quehacer de abogados hayamos experimentado de la pertinencia de las observaciones de Aristóteles. Alguna vez, cada uno de nosotros se ha encontrado atrapado en la lógica del adversario sin poder salir de su red lógica. Y puede ser que nos hayamos quedado, sin embargo, con el sentimiento de que el adversario se equivocaba o quería engañarnos.

se recuerda, el artículo 16° de la Declaración francesa estableció que toda sociedad, en la que la garantía de los derechos no está asegurada y la separación de los poderes determinada, no tiene Constitución. A partir de aquí la doctrina constitucional moderna ha establecido una ineludible vinculación entre teoría de la división de poderes, el control del poder y la garantía de los derechos de las personas.

Actualmente nadie duda que el principio de división de poderes, el equilibrio del poder político y la tutela jurisdiccional efectiva resultan gravitantes en la vida democrática y hacen de ella sus pilares básicos para su consolidación. Toda democracia seria y madura requiere del equilibrio y contrapeso de sus diversas instituciones y que estas funcionen dentro de su mismo sistema. Una democracia que se autocontrola, se autoregula y se autocuida a sí misma es una democracia que ha tomado conciencia de su rol principista de toda sociedad⁵⁸.

En este mismo aspecto, el TC en el Exp. 004-2004-CC/TC sostiene, siguiendo a Zagrebelsky en su obra *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, que:

La constitucionalización de los derechos humanos (...) ha producido un cambio no solo en la concepción de los derechos sino también en la propia estructura de la organización política del Estado. Como ha escrito Zagrebelsky, el paso del Estado de la ley, o conocido clásicamente como Estado de Derecho, al Estado Constitucional, o Estado Social como denomina nuestra propia Constitución, nos debe inducir a pensar en un verdadero "cambio genético" en la estructura y relaciones tanto entre poderes como también entre el Poder Público y los particulares: los ciudadanos.

En esta cita apreciamos pues la influencia del pensamiento de Ricoeur quien sostiene que los ciudadanos son los principales protagonistas del proceso de construcción democrática, y consideramos que el Perú al haber constitucionalizado los derechos humanos contribuye –por lo menos formalmente- a que se desarrolle ese nuevo paradigma. El concepto de Estado Constitucional de Derecho, resulta, sin duda, hoy en día, uno de los pilares en la cual se sostiene la vida democrática a nivel mundial.

Por otro lado, la Convención Americana establece que: "Toda persona tiene derecho al (...) reconocimiento de su dignidad. (artículo 11. 1)". En aplicación de este artículo, la Comisión Interamericana en su Informe sobre

⁵⁸ Agrega el TC en el mismo Expediente que la Constitución no se limita a ser solo un conjunto de textos jurídicos o un mero compendio de reglas normativas, sino la expresión de un cierto grado de desarrollo cultural, un medio de autorepresentación propia de todo un pueblo, espejo de su legado cultural y fundamento de sus esperanzas y deseos.

Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos, estipula que: “El personal encargado de ejecutar el registro deberá tomar las medidas necesarias para evitar cualquier tipo de situación que pueda vulnerar el derecho a la intimidad o a la dignidad de la persona sometida al procedimiento de registro”. Asimismo, la Corte en el Caso Villagrán Morales y otros vs. Guatemala expresó que

(...) es difícil eludir la perturbadora indagación: si todos llegamos a este mundo, y de él partimos, con igual fragilidad, de que da testimonio la mortalidad, propia de la condición humana, ¿por qué nos victimamos unos a los otros durante el tan breve caminar de nuestras vidas? (...) Un mundo que se descuida de sus ancianos no tiene pasado; ya no participa de la herencia de la humanidad, un mundo que solo conoce y valoriza el presente efímero y fugaz (y por lo tanto desesperador) no inspira fe ni esperanza. Trátese de un mundo que ya perdió de vista la dimensión temporal de la existencia humana. Trátese de un mundo que desconoce la perspectiva intergeneracional, o sea, los deberes que cada uno tiene en relación tanto con los que ya recorrieron el camino de sus vidas (nuestros antepasados) como los que todavía están por hacerlo (nuestros descendientes). Trátese de un mundo que se ha simplemente deshumanizado, y que hoy necesita con urgencia despertar para los verdaderos valores.

La Corte sin duda expresa así la utopía profética del que nos hablaba Ricoeur, una utopía que denuncia lo inhumano, lo antihumano y lo que nos aleja de los demás, pero también es una utopía que anuncia la fe y la esperanza por una vida más digna, en la que las generaciones se encuentren y se reconozcan en su esencia: la humanidad.

Respecto a la libertad y su implicancia en un Estado de Derecho, la Corte en el caso de Cesti Hurtado señala que:

La decisión tomada por la Sala Especializada de Derecho Público, con respecto a la situación del señor Cesti Hurtado, puso fin al tema que concierne a esta Corte en relación con los artículos 7 y 25 de la Convención, puesto que un tribunal competente en materia de garantías adoptó una decisión final e inapelable concediendo el hábeas corpus al solicitante y protegiéndolo de la amenaza objetiva a su libertad.

La Comisión en su Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Venezuela sostiene que:

La seguridad de un Estado democrático se fundamenta en los valores como los de paz, libertad, justicia, igualdad, protección de los derechos humanos y convivencia democrática, entre otros.

La libertad, reconocida hoy como un derecho en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, así como en la Convención de *Belém do Pará*, se establece que

1. Todo individuo tiene derecho a la libertad y a la seguridad personales. Nadie podrá ser sometido a detención o prisión arbitrarias. Nadie podrá ser privado

de su libertad, salvo por las causas fijadas por ley y con arreglo al procedimiento establecido en ésta.

2. Toda persona detenida o presa a causa de una infracción penal será llevada sin demora ante un juez u otro funcionario autorizado por la ley para ejercer funciones judiciales, y tendrá derecho a ser juzgada dentro de un plazo razonable o a ser puesta en libertad. La prisión preventiva de las personas que hayan de ser juzgadas no debe de ser la regla general, pero su libertad podrá estar subordinada a garantías que aseguren la comparecencia del acusado en el acto del juicio, o en cualquier momento de las diligencias procesales y, en su caso, para la ejecución del fallo.

Asimismo, la desaparición forzada resulta una figura que atenta directamente contra la libertad. Así lo establece la Convención Americana sobre la Desaparición Forzada de Personas. Para la Convención esta figura consiste en la:

Privación de la libertad a una o más personas, cualquiera que fuere su forma, cometida por agentes del Estado o personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad.

Sobre estos mismos casos de desaparición forzosa en el caso Velásquez Rodríguez, la Corte señala que los actos de tortura y tratos inhumanos y degradantes, resultan vulneratorios del derecho a la libertad e integridad personal. Esta práctica criminosa supone, con frecuencia, la ejecución extrajudicial de los detenidos, y el posterior ocultamiento de sus cadáveres. Lo primero lesiona el derecho a la vida, mientras que lo segundo procura la impunidad del hecho.

Retomando los aportes filosóficos y doctrinarios, la libertad ha sido también un tema eje en la reflexión. Si hacemos un recuento de las ideas sobre la libertad podemos mencionar que los cristianos afirman que Dios es quien concede la libertad al hombre; que éste en razón a su inteligencia, ha sido hecho libre por su Creador. Los positivistas apelan a que es el Estado el que quita o da la libertad. El Derecho establece: Tu libertad acaba cuando empieza la libertad del otro. Los humanistas aseguran que la libertad nace con el hombre, le es connatural y nadie se debe entrometer en su vida. Por su lado, en el Evangelio de San Juan se lee: “La verdad te hará libre”. Los artistas también tienen lo suyo, para ellos el arte se expresa en libertad y la libertad es un arte. Tomando el pensamiento moderno y post-moderno podemos preguntarnos: ¿para qué soy libre, de qué soy libre, de quién soy libre? Jean Paul Sartre dirá que el hombre es libre cuando se inventa a sí mismo. Se es libre cuando el hombre sea capaz de autodeterminarse.

Nietzsche nos recordará que somos libres, pero no sabemos para qué somos libres. El mundo contemporáneo nos coloca en la disyuntiva hamletiana *ser o no ser*. Ser o no ser libres. Constatamos actualmente que la libertad tiene un carácter individualista dejando atrás su dimensión social. Por ello, ante la actual crisis de la institución y la aparente oposición entre institución y libertad, Ricoeur en su Ensayo Sobre lo Justo propone la pluralidad, y la concertación (p. 37). Ricoeur se refiere a la categoría de la institución y consideramos de necesidad actual profundizar en esta categoría, en unas circunstancias en que se escucha decir que las instituciones están –y siguen- en crisis (Estado, partidos políticos, iglesias tradicionales, familia, o diversas costumbres sociales), y puesto que según nuestro autor, para promover una vida buena con y para el otro, las instituciones deben ser justas.

Constatamos pues que Derecho, libertad y justicia han ido de la mano a lo largo de la historia; sin embargo, estas ideas de libertad siguen siendo válidas en mayor o menor medida para los órganos jurisdiccionales, entre ellos el Poder Judicial. Para el TC el rol que cumple el Poder Judicial en el cumplimiento y respeto de los derechos humanos resulta gravitante como lo veremos a continuación.

5.4.- Poder Judicial, derechos fundamentales y justicia

En el Exp. 004-2004-CC/TC el TC establece la relación estrecha y comprometedora del Poder Judicial respecto al cumplimiento de los derechos fundamentales. Para el TC el Poder Judicial se constituye como el órgano principal en garantizar la justicia concreta que exigen día a día las personas, pues de esta forma se legitima y adquiere reconocimiento social. Así lo sostiene:

Los derechos fundamentales que en su esencia y origen constituyen garantías frente al Estado, requieren de un ente, una fuerza, un poder que los haga valer como realidades exigibles jurídicamente. Como bien nos hace ver Alexis, tan irrenunciable es la separación de poderes para la institucionalización de los derechos humanos como insuficientes. En efecto sin un mecanismo que permita limitar efectivamente el poder del Estado como garantía para los derechos, la teoría de la división de poderes puede quedar vaciada fácilmente como estrategia para la defensa de la libertad; pero hay que tener en cuenta, además que actualmente no se habla solo de derechos fundamentales como garantías frente al Estado, sino también frente a terceros (la llamada eficacia horizontal de los derechos). En esta dimensión, el Poder Judicial encuentra su plena legitimidad y adquiere

soberanía como garante de los derechos constitucionales, tanto frente al Estado como también frente a los particulares.

Como sabemos, dentro del sistema democrático, el Poder Judicial resulta el poder constituido que nos protege de los posibles abusos del mismo Estado y de otras personas naturales o jurídicas. El Poder Judicial se convierte en el garante y protector de los derechos fundamentales y del Pacto Social establecido en la Constitución y la Ley. No es posible entender la democracia y los derechos humanos si no se cuenta con un Poder Judicial autónomo y cuya labor se base en los valores que expresan un Estado Constitucional de Derecho. El Poder Judicial resulta, como sostiene Ricoeur, la encarnación del mecanismo apropiado para alcanzar la justicia, y creemos que Ricoeur hace bien al no reducir la justicia a ámbitos judiciales, sino que toma en cuenta el sentido de la justicia, donde la frontera con el amor es menos sencilla de trazar. La justicia es una idea reguladora que preside esta práctica compleja que pone en juego conflictos típicos, procedimientos codificados, una confrontación reglada de argumentos, y finalmente, el pronunciamiento de una sentencia. Así la idea de justicia puede ser considerada como el movimiento reflexivo de esta práctica. Pero ¿cómo se realiza esta reflexión? Para responder a ello Ricoeur plantea, de modo acertado, el estatuto del predicado justo en todo discurso moral. Desde Aristóteles, los moralistas buscan la respuesta en el vínculo que une lo justo con lo igual. Se ha visto que en el plano judicial esta ecuación es de fácil justificación: tratar de modo semejante los casos semejantes, esto es, la jurisprudencia.

En este mismo caso, el TC asume lo que señala Marina Gascón Abellán en su obra *El Papel del Juez en el Estado de Derecho*:

En este sentido y, en lo que aquí interesa, el magistrado de la Corte Constitucional muestra cómo en el Estado de Derecho hay una especie de subordinación a la ley y, en consecuencia, al Poder Legislativo, tanto de parte de la administración como también de la jurisdicción. Por ello manifiesta que el Estado liberal de derecho era un Estado Legislativo que se reafirmaba a sí mismo a través del principio de legalidad. Respecto del Poder Judicial, esto significó, entre otras cosas, una concepción de la jurisdicción vinculada al legislador en el momento de la aplicación del derecho de esta época es expresión figurativa la célebre frase de Montesquieu, en el sentido de que el Juez es un ser inanimado que pronuncia las palabras de la ley. Un juez sin sentimientos y sin pasiones cuyo objetivo fundamental es garantizar la legalidad en el entendimiento, además, que este era el mejor servicio que puede hacerse a la seguridad jurídica, la igualdad o la uniformidad de la jurisprudencia como valores que

se proclamaban centrales en el modelo político (...). A esto debe agregarse, sobre todo para el caso de los países de América Latina, el desgaste de la democracia representativa y la alta incidencia de delitos de corrupción que suponen una necesaria actuación de la jurisdicción en el control del poder político. En el caso europeo, esto ha llevado a hablar del fenómeno de judicialización de la política: Todo, y todo el mundo debe ahora ser justiciable: La ley por el consejo constitucional; la política económica del gobierno, por el Tribunal de Luxemburgo; el funcionamiento de las instituciones penales y disciplinarias, por el Tribunal de Estrasburgo; los Ministros por el Tribunal de justicia de la República, los hombres políticos, por la justicia ordinaria (Exp. 004-2004-CC/TC).

Queda claro pues que para el TC el Poder Judicial se convierte en el órgano equilibrante del sistema, cuya labor resulta no solo valioso en términos jurídicos o legales, sino también en términos axiológicos y deontológicos, toda vez que sus operadores representa y encarna el valor supremo del Derecho: la justicia, y en ese sentido el juez es la boca de la ley, a decir de Montesquieu. Hace mención también el TC a uno de los vicios sociales que minan el sistema democrático: la corrupción. Por lo que según el TC, los órganos jurisdiccionales deben convertirse en la instancia principal de control del poder político, así estos nos conlleve a lo que en Europa se denomina judicialización de la política, puesto que todos y todo debe ser justiciable. En este aspecto es preciso mencionar también a Ricoeur, para quien una ética de lo político consiste en la creación de espacios de desarrollo de la libertad. Tiene significación ética no sólo la prudencia de los gobernantes, sino el compromiso del ciudadano. Así, Ricoeur piensa a la democracia en términos éticos, considerada desde el punto de vista de su teleología. La base ética de una comunidad política se limita a los valores en los cuales existe consenso. Por ello, razón, justicia, Derecho y ética, van de la mano, indefectiblemente. De modo que en un conflicto quien tenga razón se verá reconocido por el Derecho y amparado por la justicia y sostenido por la ética (Autocomprensión e Historia, p. 102).

Finalmente, cabe señalar que las sentencias del TC hacen permanente referencia y sustento a la defensa y respeto de la dignidad humana y la obligación del Estado en esta labor. Así lo señala en la sentencia del Exp. 04-2004-CC/TC:

Toda política pública nace de obligaciones objetivas concretas que tienen como finalidad primordial el resguardo de derechos tomando como base el respeto a la dignidad de la persona, y que en el caso de la ejecución presupuestal para fines sociales, esta no debe considerarse como un gasto sino como una inversión social. Por esta razón, sostener que los derechos

sociales se reducen a un vínculo de responsabilidad política entre el constituyente y el legislador, no solo es una ingenuidad en cuanto a la existencia de dicho vínculo, sino también una distorsión evidente en cuanto al sentido y coherencia que debe mantener la Constitución⁵⁹.

La persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y el Estado, es lo primero que se lee en la Constitución Política y el TC tienen claro que esto debe concretizarse en políticas públicas a todo nivel de gobierno, los mismos que generan presupuestos económicos que deben ser vistos desde una óptica de desarrollo humano, por tanto, resultan una inversión en el principal agente de desarrollo que puede tener un país: la persona. También el TC precisa que toda política pública con enfoque de derechos humanos debe ir acompañada de un presupuesto económico que asegure su cumplimiento; porque caso contrario, esta política sería mera declaración y formalidad.

Si bien para Ingo Von Münch, resulta sumamente difícil determinar de modo satisfactorio qué es la dignidad humana, “manifiestamente sí es posible fijar cuándo se la está vulnerando” (La dignidad del hombre en el derecho constitucional, p. 129). En el Perú resulta más que evidente que se vulnera la dignidad de las personas cuando no se les brinda servicios de calidad básicos como la educación, salud, vivienda, agua, electricidad, trato adecuado en la prestación de los servicios. Asimismo, no se les otorga el acceso a la información, libertad de opinión y expresión, participación y vigilancia ciudadana; por el contrario viven sumidas en la pobreza, exclusión y discriminación. En tal sentido, todo el quehacer del sistema democrático y el aparato estatal debería estar destinado a proteger a la persona humana y al respeto de su dignidad.

Tanto la equidad como la justicia se patentizan en la jurisprudencia cuando la Corte la aplica en el caso Cantoral Benavides Vs Perú:

(...) Por las graves circunstancias del presente caso, la intensidad de los sufrimientos que los respectivos hechos causaron a la víctima y que de algún modo produjeron también sufrimientos a sus familiares (.....) y las demás consecuencias de orden no material o no pecuniario que le acarrearán a estos últimos, la Corte estima que debe ordenar el pago de una compensación por concepto de daños inmateriales, conforme a la equidad.

⁵⁹ En esta sentencia el TC asume lo desarrollado por Fabio Morón Díaz en su obra La dignidad y la solidaridad como principios rectores del diseño y aplicación de la legislación en materia de seguridad social.

También sobre la equidad la Corte en el Caso de la Comunidad Mayagna (Suno) Awas Tingni señaló que:

En cuanto al reembolso de las costas y gastos, corresponde a este Tribunal apreciar prudentemente su alcance, que comprende los gastos por las gestiones realizadas por la Comunidad ante las autoridades de la jurisdicción interna, así como los generados en el curso del proceso, ante el sistema interamericano. Esta apreciación puede ser realizada con base en el principio de equidad.

Asimismo, en el Caso de la Comunidad Mayagna (Suno) Awas Tingni, el testimonio ante la Corte de Galio Claudio Enrique Gurdíán Gurdíán, filósofo especializado en antropología social y estudios del desarrollo, especialmente en las relaciones entre Estado y pueblos indígenas sostiene que “es fundamental solucionar los conflictos aplicado a un esquema donde el Estado nicaragüense dejase de ser juez y parte, que ha sido su papel histórico en esto y se convirtiera en un Estado facilitador”.

Enmarcando la equidad desde la reflexión filosófica volvemos nuevamente a la concepción aristotélica para quien la equidad es una de las variantes de la justicia, más no la única. Existe, pues, formas de justicia que no son formas de equidad. La justicia es un concepto genérico; mientras que la equidad es una noción específica. Luego todo lo que es equitativo es justo, mas no todo lo que es justo es equitativo⁶⁰. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles establece la diferencia entre ambas:

Lo equitativo ciertamente es justo, más no según la ley, sino como rectificación de lo justo legal. La causa reside en que aquella es siempre general, y en ocasiones ya no es posible hablar correctamente en términos generales. (Libro V, 10, 1173b, 10).

Existe, pues, dos formas específicas de la justicia: la legal o abstracta, genéricamente referida a casos de cierta clase, y la que se ajusta a las peculiaridades de una situación concreta y, de acuerdo con ellas, la resuelve. Esta última corrige los defectos de la otra, es la que recibe el nombre de equidad. Entonces si la tarea del legislador consiste en regular jurídicamente la conducta de los miembros de un grupo, el encargado de hacerlo solo podrá cumplir su misión por medio de normas generales que, dada su índole abstracta, no estarán en condiciones de abarcar todos los aspectos de la experiencia jurídica, sino solo los más ordinarios:

⁶⁰ Aristóteles señala que aun cuando lo equitativo sea diferente de lo justo y valga más, no es mejor que lo justo porque sea de otro género. Pertenece al mismo, pero la equidad realiza la justicia de modo más perfecto.

Así pues, siempre que la ley hable en términos generales, y al margen de ésta ocurre algo fuera de lo general, entonces es correcto, en la medida en que su autor dejó un vacío por haber hablado en forma indeterminada, subsanar su omisión, y hablar como incluso él lo habría hecho, si hubiera estado presente; pues, de haber conocido el caso, lo habría incluido en la ley (Ética a Nicómaco, Libro V).

Es decir, que cuando Aristóteles afirma que es lícito corregir la ley en aquella parte en que el legislador erró por haber hablado en forma indeterminada, sin duda piensa en el problema conocido como “las lagunas de la ley”, y concibe a la equidad como procedimiento de integración; por lo que conviene percatarse de que la necesidad de atender a las peculiaridades de cada asunto no solo sucede cuando existe vacíos en las fuentes de creación jurídica, sino cuando el órgano aplicador encuentra que la especie ha sido legalmente prevista. Ello es también resultado de la índole de los preceptos legales, no a personas, hechos o consecuencias jurídicas singulares sino, abstractamente, a clases de sujetos, situaciones y consecuencias normativas, lo que exige la individualización de los elementos de cada relación concreta.

Asimismo, si nos referimos a la relación que existe entre los conceptos de equidad y naturaleza de las cosas, podemos decir que, siguiendo a Aristóteles, la equidad es la justicia más perfecta. Proceder equitativamente es volver los ojos a la naturaleza de las cosas –o los casos- y atender a ésta es ser equitativo, a fin de cuentas resulta que las dos nociones aluden a lo mismo, aun cuando lo hagan de distinto modo.

Respecto a la dimensión individual y colectiva que conforman los derechos económicos, sociales y culturales y su relación con la equidad, el caso de Cinco Pensionistas la Corte sostiene que:

(...) los derechos económicos, sociales y culturales tienen una dimensión tanto individual como colectiva. Su desarrollo progresivo, sobre el cual ya se ha pronunciado el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, se debe medir con el criterio de este Tribunal, en función de la creciente cobertura de los derechos económicos, sociales y culturales en general, y del derecho a la seguridad social y a la pensión en particular, sobre el conjunto de la población, teniendo presentes los imperativos de la equidad social, y no en función de las circunstancias de un muy limitado grupo de pensionistas no necesariamente representativos de la situación general prevaleciente.

Por otro lado, abordando el rol del Poder Judicial en la defensa de los derechos fundamentales y en la aplicación de la justicia podemos señalar lo establecido en la Declaración Universal de Derechos Humanos:

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal (artículo 10°).

Sobre las garantías que aseguren la justicia la Declaración establece que “Toda persona acusada de un delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad conforme a la ley” (artículo 2°). Asimismo, “Durante el proceso, toda persona acusada de un delito tendrá derecho, en plena igualdad, a las siguientes garantías mínimas: a) a ser informada sin demora, en un idioma que comprenda y en forma detallada, de la naturaleza y causas de la acusación formulada contra ella; b) a disponer del tiempo y de los medios adecuados para la preparación de su defensa y a comunicarse con un defensor de su elección; c) a ser juzgado sin dilaciones indebidas” (artículo 3°).

Mientras que la Convención establece que:

Nadie puede ser condenado por acciones u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho aplicable. Tampoco se puede imponer pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito. Si con posterioridad a la comisión del delito la ley dispone la imposición de una pena más leve, el delincuente se beneficiará con ello (artículo 9°).

Habiendo precisado las normas internacionales que reconocen el debido proceso y el acceso a la justicia como un derecho humano y relacionando ello con los aportes filosóficos, cabe preguntarse: ¿Qué es primero las acciones justas o la justicia? Para Aristóteles los dos son primeros, pero en dos sentidos, pues son dos modos de ver lo mismo. Desde el punto de vista metódico se parte de la acciones, puesto que no existe regla para ser justos, sino que existe una ética de las circunstancias. Cada uno lo busca racionalmente, ya es una lucha con nuestros placeres y dolores. La virtud principal de la vida social es la justicia, no es una virtud particular, sino la virtud íntegra y perfecta. Aristóteles al sostener que el bien absoluto es la justicia, la sustenta al hacer el siguiente planteamiento: el bien en el Derecho lo trata el maestro de lo justo, lo mismo que el bien en las artes lo trata el maestro de arte respectivo. Mas lo justo como bien absoluto únicamente lo realizan los hombres virtuosos. Es decir que para ser justos, debemos hacernos previamente virtuosos.

Por su parte, la filosofía política agustiniana relaciona la justicia y el amor. La justicia para Agustín es la pureza de la voluntad en su capacidad de amar, debidamente iluminada por una inteligencia que juzga las cosas con objetividad, superando prejuicios que le impiden tener acceso libre a la verdad. Sólo quien ame la bondad en su pureza podrá ser justo. Condición *sine quoniam*: amar es ser justo, ser justo es amar, así sentencia Agustín en *De natura et gratia*:

Una caridad inicial, es una inicial justicia; una caridad progresiva es una progresiva justicia; una caridad grande es una grande justicia; una caridad perfecta es una perfecta justicia. Esa caridad, digo, que viene de un corazón puro y de una buena conciencia y de una fe sincera, y que alcanza su cima en esta vida (LXX, 84).

La comprensión de lo que es la justicia, consecuentemente para Agustín, es buena noticia: el vivirla es camino seguro para la felicidad. Así mismo, debiendo ser la verdadera justicia, nacida de la voluntad purificada en su libre capacidad de amar, la justicia impuesta u obtenida por la fuerza no será verdadera justicia.

Mientras que Hume y la visión moderna de la justicia afirmaba que la justicia es un producto artificial con miras a lograr la utilidad pública. No obstante la fuerza de la tradición de la justicia (entendida de manera dogmática o artificial), con la irrupción del nuevo régimen se propuso la libertad como el nuevo valor central de lo jurídico.

A la pregunta de si es posible construir una concepción puramente procedimental de la justicia sin una fundamentación ética, Paul Ricoeur en la época contemporánea responde que, en el mejor de los casos, una concepción procedimental de la justicia ofrece una racionalización de un sentido de la justicia que está siempre presupuesto. Si un sentido de la justicia es siempre presupuesto en cualquier concepción de la justicia, inclusive en la procedimental, entonces *lo justo* estará siempre anclado en una percepción del bien.

Para Ricoeur, al igual que Aristóteles, los conceptos de distribución e igualdad son los pilares de la idea de justicia. El concepto de distribución confiere una base moral a la práctica social de la justicia, como regulación de conflictos; la sociedad es vista como un lugar de confrontación entre posiciones rivales; la idea de justicia distributiva cubre todas las operaciones del aparato judicial, otorgándole la finalidad de mantener las pretensiones de

cada uno en los límites tales que la libertad de uno no invada la libertad del otro.

Habiendo presentado la influencia de la filosofía política en la jurisprudencia, presentaremos a continuación un enfoque histórico, antropológico, jurídico y filosófico respecto a las teorías de los derechos humanos, de la justicia y todo lo que ello implica. Cabe señalar que tanto el historiador como el antropólogo son norteamericanos de nacimientos y con más de treinta años de labor académica en el Perú. Mientras que el jurista y el filósofo son peruanos y han ocupado importantes responsabilidades en la vida política y jurídica del país. Se presenta a estos autores con el objetivo de filosofar desde el Perú y contextualizar nuestra reflexión.

CAPITULO 6
ENFOQUE INTERDISCIPLINARIO:
CONTEXTUALIZANDO LA JUSTICIA EN EL PERÚ

6.1.- Enfoque histórico. Jeffrey Klaiber: “El mal exacto (Sendero Luminoso) no se repite, pero el mal (la violencia) sí se repite”

Para Jeffrey Klaiber S.J.⁶¹, la historia como ciencia acumula hechos que son insumos para una toma de conciencia, en este caso, para la comprensión de los derechos humanos a lo largo de su historia.

La historia de los derechos humanos empieza desde las culturas hebreas para quienes ya existía el concepto de que el ser humano es algo especial. Sin embargo, Jesucristo va a marcar un hito especial en esa historia, enfatizando la dignidad de los marginados y de los pobres. Siglos posteriores, la Iglesia Católica reconoció la dignidad de los personas, incluyendo la de los esclavos y reconoció que los no-cristianos tienen derechos también. Aunque fue con Tomás de Aquino con quien se vislumbra claramente una definición sobre los derechos humanos. En esta historia también encontramos la influencia de Bartolomé de las Casas, y esta influencia llega hasta América Latina.

Para nuestro entrevistado, los hechos que han marcado el desarrollo de los derechos humanos son la revolución francesa y norteamericana, los aportes de Tomás de Aquino, Bartolomé de las Casas, Jhon Locke, la eliminación de la esclavitud, los derechos de los trabajadores, promovido por el papa León XIII, Oscar Romero y su defensa de los sin voz. Son hechos que desde una mirada histórica representan pequeños pasos y avances; los mismos que han coadyuvado a una toma de conciencia de la importancia de los derechos. Asimismo, son hechos que contribuyen a la construcción y elaboración de los derechos humanos, tanto los individuales como sociales. Sin embargo, advierte Klaiber, que esta historia no es lineal y progresiva, sino que también tiene sus retrocesos: el nazismo, dictaduras, las guerras, son prueba de ello. Hechos que posteriormente llevaron a la Declaración de los Derechos Humanos de Naciones Unidas, aun cuando lamentablemente se constata hoy en día que no se respetan, protegen y promueven plenamente ni por las personas ni por el mismo Estado.

Para Klaiber, la historia de los derechos humanos es la misma historia de la justicia. Ambas se identifican puesto que se identifican derechos personales

⁶¹ Entrevista realizada el 14.8.2010, en Lima. Klaiber es Doctor en Historia y Licenciado en Teología, Profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Coordinador de la Maestría de Historia de la misma Universidad.

con justicia social. Sin justicia social en la práctica no existe el goce de los derechos: es la idea que quedó muy claro desde el siglo XX, y agrega que todas las racionalidades, las ideologías y las religiones han tenido –y tienen– una teoría y una comprensión de la justicia.

En esta construcción de la historia de los derechos humanos, Klaiber identifica también hechos y sucesos significativos en el Perú. Él considera que el partido aprista desde los años 30' asumió un papel importante en la defensa de los derechos humanos, particularmente de los derechos de los obreros costeños, creando una gran conciencia a favor de la justicia social. Mientras que la izquierda siempre ha sido muy ambigua: ha criticado a los ricos pero su defensa a los derechos humanos ha sido limitada. Con el gobierno del General Velasco se reconocen los derechos humanos, hubo mayor conciencia de los derechos de todos los peruanos. Luego en la época oscura de Sendero Luminoso, la Iglesia Católica se distinguió en la defensa de los derechos humanos para todos. Papel que, según Klaiber, no jugaron todos los políticos. Hubo también una idea sesgada respecto a que solo los partidos de izquierda hablaban de derechos humanos, lo que no era cierto. Ello porque sí habían personas moderadas, centristas políticamente y creyentes en los derechos humanos, por su convicción religiosa.

Para Klaiber todo indica que en el Perú aun no aprendemos de nuestra propia historia. Él no está seguro que la actual generación de jóvenes –que no han vivido la experiencia de terror- realmente sean conscientes de lo que hemos vivido como país. Añade que los jóvenes de ahora podrían saber intelectualmente (los veinte años de violencia política) pero no está seguro que eso es tan importante para ellos.

Por lo dicho para Klaiber la Universidad y los colegios tendrían que ser la plataforma para crear conciencia y enseñar y dejar en la mente de los jóvenes que los hombres han hecho cosas muy malas y también cosas muy buenas. Pero que los hombres son capaces de volver a repetir esas cosas muy malas.

En cuanto a los desafíos que le corresponde al Estado, para Klaiber el rol del Estado en la defensa de los derechos humanos dependerá de quiénes estén en su administración, por ello tiene menos confianza del Estado porque quienes están en el poder se dedican a buscar votos para su reelección y no cumplen con su rol protector de las personas. Aunque no

niega que el Estado tenga un rol importante en esta lucha y que se concretiza en difundir valores nacionales y democráticos, y de derechos humanos. Sin embargo, Klaiber pone su confianza en los grupos privados como Iglesias, Universidades, y hasta políticos también, que muchas veces son quienes llevan adelante la bandera de la democracia y de los derechos humanos.

Para Klaiber en el Perú no se va a repetir el fenómeno de Sendero Luminoso porque la memoria que tenemos de ello sí está muy viva, por lo menos en las personas que han vivido esa historia, y ahora la gente es más cauta ante cualquier signo de violencia. Sin embargo, para nuestro entrevistado, siempre es importante volver a enseñar a la gente la historia, y sobre todo ayudar a los jóvenes a tomar conciencia de que las cosas malas del pasado pueden repetirse aunque quizás en otras formas. Muestra de ello, es el gran tema hoy en Lima: la inseguridad y la criminalidad. En ese sentido, ayuda el crear una cultura cívica de que todos debemos protegernos mutuamente y de apoyar a la Policía. Es decir, el mal exacto (Sendero Luminoso) no se repite, pero el mal (la violencia) sí se repite. Finalmente, Klaiber retoma la idea de Edmund Burke: *para que el mal triunfe es suficiente con que los hombres no hagan nada*. Con el mero hecho de no hacer nada el mal no va a desaparecer. Klaiber reconoce que es una frase un poco pesimista, pero advierte que es real.

6.2.- Enfoque antropológico. Jaime Regan: “El Estado aun no reconoce el aporte cultural de los pueblos indígenas”

Para esta mirada entrevistamos a Jaime Regan S.J⁶², para quien la antropología ayuda a comprender y apreciar la diversidad cultural y a ser más sensibles en la comprensión de los derechos de las minorías y en particular de los indígenas, puesto que los derechos de los indígenas son también parte de los derechos humanos. En ese sentido, el aporte de la antropología en la comprensión de los derechos humanos y de la justicia se puede precisar en los estudios de la multiculturalidad, la identidad cultural, el idioma y el diálogo intercultural. La antropología estudia las distintas culturas, grupos étnicos y formas de vida que para Regan deben ser tenidas en cuentas por la *sociedad mayor*, y más aun el Perú: país culturalmente diverso. La diversidad cultural está garantizada en la Constitución y en los Convenios Internacionales, en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas (o pueblos originarios como se les denomina ahora). Los mismos que son vinculantes para los Estados que los suscriben.

Sin embargo, observa Regan que aun cuando las diferencias culturales están reconocidas en la Constitución y en la ley, son las personas y las políticas públicas de los gobiernos los que no reconocen esas diferencias y no valoran el aporte de estos pueblos a la vida del país y el derecho a su territorio. Por el contrario, prima en el Estado un enfoque económico sobre dichos pueblos y sus territorios. Otro ejemplo concreto de cómo las políticas públicas no toman en cuenta la diversidad cultural la encontramos cuando los pueblos indígenas no están recibiendo educación en su propio idioma y no se tiene en cuenta su cultura, lo que afecta su derecho a la educación. Lo que hace el Estado so pretexto de que *todos somos iguales*, es imponer el sistema educativo de las mayorías.

⁶² Entrevista realizada el 10.9.2010. Regan es antropólogo e investigador del Centro Amazónico de Antropología de Aplicación Práctica, profesor de antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Coordinador de la Maestría en Estudios Amazónicos de dicha Universidad. Además de ello realiza labores de peritaje antropológico y capacitación sobre derechos de los pueblos indígenas a los operadores del Derecho.

Regan ha tenido la ocasión de realizar peritajes antropológicos para el Poder Judicial⁶³ y señala que los miembros de dicha institución cada vez toman más en cuenta los elementos culturales y son más sensibles a los derechos de los pueblos indígenas; y esto se refleja en la jurisprudencia. Nuestro entrevistado hizo referencia de un caso en la que hubo un asesinato en una comunidad nativa y tanto el fiscal como la policía no encontraron e identificaron al responsable y debido a ello la fiscalía acusó al Jefe de la comunidad como responsable intelectual y pidieron para él la cadena perpetua. Pero debido al informe antropológico que emitió Regan en la que, de acuerdo a sus estudios, sostuvo que el Jefe de la comunidad no tiene poder para matar a las personas por lo que luego de ello las instancias judiciales concedieron al inculpado la libertad condicional; salvándose así de la cadena perpetua.

La situación y el futuro de los pueblos indígenas genera más de una controversia. Unos sostienen que dichos pueblos deben quedar “intactos” y que eso supone el respeto de su *modus vivendi*; otros, señalan que dichos pueblos deben incorporarse al sistema de desarrollo del país a fin de que se conviertan en pueblos modernos y les alcances también el progreso. Sobre ello, Regan señala que no se debe imponer políticas o decisiones a los pueblos indígenas pero tampoco se les puede obligar a quedarse como están porque todo pueblo cambia y se desarrolla. Se debe respetar su forma de vida y de desarrollo, porque estos pueblos tienen otra visión de desarrollo. Para la visión occidental el desarrollo está más centrado en el desarrollo económico, el aumento de los ingresos y la mejora de los servicios. Mientras que para los pueblos indígenas, y en particular los pueblos amazónicos, el desarrollo no es acumular bienes, dinero o invertir sino que el desarrollo es *vivir bien* y eso significa buena alimentación, salud y educación, y que sus hijos y nietos puedan gozar de lo mismo. Estos pueblos también tienen en cuenta su futuro, piensan en él y les preocupa. Por eso son muy sensibles a la depredación, los daños ecológicos, la contaminación de los ríos, pues todo esto afecta el deseo de vivir bien en el

⁶³ Así como Regan, la Iglesia Católica realiza una labor de larga data en la amazonía peruana. Ya el 14.08.1971 los Vicariatos Apostólicos de la Selva se pronunciaron en nombre de los que no tienen voz, pero que sufren calladamente las consecuencias más inhumanas de un sistema de dominación y explotación causado por los centros de poder (económico, político, científico, etc.) intra y extra nacionales que deciden la suerte de los pueblos en una competición desigual e injusta. Decían los Vicarios que quieren servir de alta voz a la protesta de numerosas tribus en la Amazonía peruana, que gritan desesperadamente en lenguas que los “civilizados y/o cristianos” no quieren y no pueden entender (La Justicia en el Mundo, p. 25)

presente y en el futuro. Por eso, Regan sostiene que a estos pueblos se les debe comprender y acompañar en lo que quieren hacer pero sin presionarlos a seguir nuestro ritmo. Estos pueblos están cambiando pero a su propio ritmo y manera. También Regan señala que se debe considerar que los pueblos amazónicos son distintos a los andinos, ello por tanto implica una comprensión y una política pública distinta.

Sobre la noción y práctica de la justicia, sabemos que tradicionalmente los pueblos indígenas no han contado con policías, jueces y fiscales, por lo que según los estudios realizados por Regan la idea de justicia que tienen los pueblos indígenas parte de una organización a nivel familiar y en clanes, que son los núcleos básicos que administran justicia y de la figura del mediador que busca pacificar ante un conflicto, este papel, que por lo general lo realiza el Jefe de la comunidad. Pero si bien el Jefe de la comunidad, representa a la comunidad, este no puede administrar justicia. Entonces son las familias las que mantienen el orden y son los responsables de sus miembros. Nuestro entrevistado nos narra que en las comunidades *awajun*, si sucede un hecho grave –como por ejemplo un asesinato- la familia agraviada impone una sanción, que en la mayoría de los casos es la muerte de la persona responsable y si no encuentra a la persona responsable, entonces, el pariente más cercano asume esa culpa. Es decir que cuando sucede un asesinato se paga *cuerpo por cuerpo* porque no se puede recuperar una vida (aunque este es un caso extremo). De todos modos esto agrava el conflicto entre una familia y otra o incluso entre una comunidad y otra. Es por ello que para evitar todo esto la familia cuida a sus miembros para que no cometan delitos.

Regan también ha observado que tradicionalmente en la comunidad *awajun* podían mantener las puertas de sus casas abiertas, pero que en estos últimos años resulta preocupante para los pueblos indígenas cuando los jóvenes nativos salen a la ciudad pues aprenden malas costumbres (robo, drogas). Es así que los asaltos y robos se ha convertido en un grave problema comunal. En estos casos una manera de hacer justicia por su propia mano es quemando las casas y animales de los culpables, o para evitar los asaltos llegan a tomar el control de las rutas para controlar a las personas que ingresan a las comunidades y que no son de la zona y constituyen un peligro para ellos. Controlando así los asaltos que era algo

que ni los propios policías podían controlar. Esto es recompensado por los choferes con una propina pues se sienten protegidos por estos *vigilantes nativos* que mantienen el control social de sus comunidades. Para detallar el problema generado por los asaltos, nuestro entrevistado nos narra el caso en el que detuvieron a unos nativos que habían cometido un robo y que sus familias fueron a su rescate con ayuda de policías. Sin embargo, la justicia comunal se aplicó de todos modos; entonces este joven fue sancionado por ese hecho y lo llevaron a una comunidad apartada a realizar trabajos forzados para pagar su culpa. Es decir los pueblos indígenas tienen en cuenta que los hechos ilícitos no deben quedar impunes. Este sistema de justicia les funciona a estas comunidades y se ha convertido en derecho consuetudinario, practicado y asumido por ellos; aunque desde luego la administración de justicia comunal choca con el sistema occidental de administrar justicia⁶⁴. Para Regan los pueblos indígenas tienen un sentido de justicia y conciben los derechos humanos como el respeto al otro.

Por otro lado, estos pueblos han tomado como una medida de protección el de ya no dejar salir a un indígena menor de edad de su comunidad sin el consentimiento de sus padres, y de suceder eso, avisan a sus padres a través de los teléfonos celulares.

Regan hace un análisis y reflexión de los hechos de Bagua de 5 de junio del 2009 señalando que al actual modelo económico basado en las actividades extractivas le importa muy poco los derechos humanos de los pueblos indígenas. El gobierno está pensando en el petróleo y el oro, ingresa a los territorios de los pueblos indígenas sin consultarles, mientras que los nativos están preocupados en lo que va a pasar a futuro. En los hechos de Bagua se evidenció el desencuentro que existe entre el sistema judicial formal y oficial y el reconocimiento de los pobladores indígenas. Regan señaló que el sistema legal oficial solo reconoce como muertos a las personas de quienes el fiscal los reconoció como tal y ordenó el levantamiento de los cadáveres y los llevaron a la morgue pero a los otros indígenas muertos no los reconoce como muertos, lo mismo pasa con los desaparecidos, ya que el Estado considera como desaparecidos solo a aquellos casos que han sido

⁶⁴ Sin embargo, cabe señalar que en aplicación del artículo 149 de la Constitución Política, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, y el artículo 18.3 del Código Procesal Penal, la jurisdicción ordinaria debe respetar plenamente los sistemas jurídicos indígenas.

denunciados de modo oficial y formal y cuando no han sido denunciados – como sucede en los pueblos indígenas-, entonces son “no habidos”. Lo que quiere decir que el sistema formal y occidental no reconoce ni a los nativos vivos ni a los nativos muertos. Regan también señala que los indígenas no tuvieron la intención de matar o herir sino que simplemente se pusieron en la carretera porque ni el gobierno ni el Congreso escuchaba sus demandas. Los nativos ya habían decidido regresar a sus comunidades el 4 de junio pero el gobierno envió una tropa de policías lo que provocó los hechos ya conocidos. Este hecho ha evidenciado también que el gobierno no quiere dialogar (una muestra de ello es lo sucedido con el hermano Paul Mc Auley) y la posición del gobierno –desde una visión colonial- es que el subsuelo es propiedad del Estado lo que genera un conflicto con el derecho de propiedad de las comunidades, que son quienes desde siempre han vivido en esas zonas⁶⁵. A ello se añade que han surgido grupos que dicen representar a los nativos pero en realidad no representan a casi nadie. Incluso han llegado a pedir perdón a la policía y participar en el desfile militar de fiestas patrias, cuando los nativos en general reclaman que son los policías los que tienen que pedir perdón a los pueblos indígenas. Ello ha generado enfrentamientos entre familias y comunidades.

Por otro lado, respecto al tema de género y familia, existe una marcada diferencia entre los hombres y mujeres en cuanto a sus tareas. Por ejemplo en las reuniones de las comunidades *aguaruna* se observa que los hombres se sientan en los bancos y las mujeres en el suelo. Los hombres hablan mucho y las mujeres tradicionalmente no han hablado. Regan explica esto señalando que se debe en parte al nivel de relaciones que establecen los

⁶⁵ Cabe señalar que en el año 1971 el Episcopado Peruano le solicitaba al Estado la pronta promulgación del Estatuto de Comunidades Nativas que garantice a los nativos efectivamente y como mínimo: a) personalidad legal y documentación propia de todo ciudadano peruano, b) título legal de propiedad y posesión real de las tierras que habitan desde tiempo inmemorial. La extensión de terreno deberá ser suficiente de acuerdo a las características ecológicas de la zona y en forma adaptada a su cultura tradicional. Asimismo, ya desde ese año el Episcopado solicitaba al Estado diversas acciones que hasta la fecha no se han asumido; así tenemos: 1) efectuar un mayor control y un mejor criterio de selección sobre autoridades militares y civiles de la zona donde habitan nativos, para evitar abuso de autoridad, 2) controlar más eficientemente la afluencia abundante e indiscriminada de colonos, 3) revisar seriamente la política indigenista, 4) dotar de presupuesto, personal y autoridad suficiente a la División de Comunidades Nativas para que, como organismo oficial del Estado, defienda los derechos y denuncie las injusticias cometidas contra los nativos, 5) establecer un Departamento de Comunidades Nativas en las zonas de mayor concentración indígena, 6) intensificar la atención médico-sanitaria para asegurar la supervivencia de estos grupos, sobre todo en lo que respecta a un programa de vacunación y otras medidas preventivas. (La Justicia en el Mundo, pp. 26-27).

hombres y las funciones propias que ellos realizan. También se debe al nivel educativo, los hombres en su mayoría terminan la secundaria mientras que las mujeres empiezan a tener hijos muy jóvenes lo que les impiden culminar con sus estudios. Pero se observa que en la medida en que las mujeres acceden y culminan los estudios se incorporan en iguales condiciones que el varón en las asambleas, sobre todo las mujeres que son profesoras y promotoras de salud. Algunas de ellas se han organizado en el Comité de Vaso de Leche lo que implica asumir responsabilidades y conlleva a una participación social mayor de las mujeres.

En sus estudios sobre la familia Regan ha descubierto que los clanes y la relación del matrimonio resulta muy importante porque se establecen clanes entre una y otra familia, lo cual consolida los vínculos y fortalece a las familias, y por ende, a las comunidades. Quien termina siendo la visagra y el elemento conector de las familias es la mujer. Por tanto, su rol resulta fundamental en estos vínculos familiares y comunales. Incluso, en algunos casos llegan a casarse y a establecer parejas entre miembros de la misma familia (*shipibos*, *yaminahuas*) que siguen el mismo sistema de los aborígenes de Australia y Nueva Guinea, a pesar de que nunca han tenido contacto.

También nos narra Regan que cuando un hombre se casa con una mujer de otra comunidad, tiene que irse a vivir a la comunidad de su esposa y estar al servicio de su suegro por el lapso de 2 ó 3 años, luego del cual se puede independizar aunque viviendo cerca a la casa del suegro quien está preocupado por asegurarse que su yerno cuente con las habilidades suficientes que le permitan subsistir y mantener a su familia y tratar bien a su hija. También la mujer es importante para la familia porque va a traer un yerno para trabajar, es decir, la mujer al quedarse en la comunidad trae mano de obra a su familia. Las mujeres contribuyen al prestigio de su marido, esto sucede con el rito del *masato* que al compartirla con las visitas, le otorga prestigio al marido. Regan tiene claro pues que la relación que establecen los hombres y mujeres de las comunidades nativas es de complementariedad y reciprocidad de tareas. Aunque si bien las mujeres representan los valores de la comunidad, ciertamente el papel del hombre es más fuerte aun en las comunidades. Esto Regan lo explica teniendo en cuenta la historia de los derechos políticos pues fue recién en la mitad del

siglo XX que las mujeres empezaron a tener derechos, por ejemplo, el derecho al voto. Lo mismo sucedió en la Universidad San Marcos que recién en el siglo XX empezaron a estudiar mujeres en sus claustros.

Regan señala que aun nos queda como desafío el reconocimiento del otro, no tratar a los diferentes como inferiores sino de tratar de conocer, dialogar y valorar al otro como distinto, aceptar que nosotros *los occidentales* no tenemos toda la verdad. En el caso de los pueblos indígenas son culturas que no solo tienen conocimientos sino también valores y que han contribuido a la sociedad también con sus conocimientos (por ejemplo con las plantas medicinales o su sentido de solidaridad que ante un problema o una amenaza externa o un problema mayor, buscando soluciones juntos). Debemos de reconocer que son sociedades que han sobrevivido y se han adaptado muy bien a los cambios, pero también son muy sensibles a los desequilibrios que se puedan producir. Por ello Regan considera que la formación jurídica y filosófica debería comprender también estudios de antropología a fin de complementar y adquirir una formación integral.

Finalmente, y complementando la entrevista de Regan podemos señalar que en la Declaración de La Merced⁶⁶ se afirmó que en el Perú coexisten diversos pueblos que tienen sus propios sistemas jurídicos los cuales resuelven todo tipo de conflictos dentro de su ámbito territorial, y fuera del mismo entre sus miembros, de conformidad con su derecho consuetudinario. En esta Declaración se propuso, entre otros aspectos, crear en los distritos judiciales instancias de coordinación entre la justicia ordinaria e indígena, de composición paritaria, mixta intercultural, con representantes indígenas designados por ellos mismos. Asimismo, se propuso identificar los procesos judiciales que involucran a indígenas y los derechos indígenas y se realicen las coordinaciones que permitan dar las soluciones correspondientes. Estas iniciativas resultan innovadoras en la

⁶⁶ Esta Declaración fue publicada en el Diario Oficial El Peruano el 7.10.2010. Declaración producto del Primer Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural en Pueblos Indígenas desarrollado en la Provincia de La Merced (Junín), la misma que congregó a jueces, autoridades de los pueblos indígenas, expertos académicos nacionales e internacionales, convocados por el Poder Judicial del Perú.

perspectiva de generar un diálogo intercultural entre la justicia ordinaria y la indígena⁶⁷.

⁶⁷ Otras propuestas de esta Declaración versa en el sentido de sistematizar la jurisprudencia de la jurisdicción ordinaria en materia de pueblos indígenas y diversidad cultural; así como las distintas experiencias de los sistemas jurídicos indígenas. Así como generar espacios de formación, capacitación e intercambio de saberes con enfoque intercultural para los operadores de justicia ordinaria y de autoridades de la jurisdicción indígena, con participación paritaria. Finalmente, también se planteó solicitar al Congreso de la República a que convoque a la consulta previa a los pueblos indígenas para el desarrollo legislativo del artículo 149 de la Constitución Política que comprenda, entre otros, el fortalecimiento de los jurisdicción indígena, el reconocimiento de los derechos y beneficios sociales de las autoridades de dicha jurisdicción y la dotación de los recursos que requieren para su buen funcionamiento.

6. 3. Enfoque jurídico. César Landa Arroyo: “Detrás de una gran cuestión jurídica siempre hay una gran cuestión política”⁶⁸

¿Cómo entiende a la justicia, qué es para Ud., la justicia?

La justicia es la capacidad que tiene, por el lado del Estado de otorgar a los ciudadanos los derechos que le correspondan, y a su vez, por el lado de los ciudadanos, es el derecho de exigir al Estado que, con las garantías del debido proceso, reconozca los derechos o las libertades cuando le han sido violadas.

¿De qué manera se recoge las teorías de la justicia, desde la filosofía política, en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (TC)?

El TC es una entidad pública que imparte justicia en base a la Constitución y al Código Procesal Constitucional, pero no está exenta de llevar a cabo interpretaciones en las cuales incorpora doctrina o jurisprudencia comparada. Dentro de esa doctrina comparada ha hecho uso, a veces consciente de algunos conceptos de la teoría de la justicia de Rawls y de Habermas o, a veces de manera muy intuitiva de las teorías de Taylor, Gray o Mouffe. Pienso que es importante que el TC haya racionalizado cuál es la noción de justicia que ha de utilizar. Por ejemplo, cuando se analiza conceptos como la pluralidad jurídica en las sentencias en relación a los pueblos indígenas, se ha utilizado las tesis de Kymlicka y Walzer. A veces se está incorporando una noción de justicia de carácter no solamente formal sino también sustancial o material; una justicia no meramente conmutativa sino distributiva, en la cual se pueda asignar a los ciudadanos, que son pueblos originarios, un nivel de protección, pero no por identificarlos en un *status* con menores derechos al que están acostumbrados, sino mas bien, distributivamente incorporarlos en capacidades de decisión, de tomas de acuerdos para las acciones que el Estado vaya a realizar en zonas de la selva por ejemplo. De modo tal que ese es un ejemplo de la concreción de una noción de justicia.

⁶⁸ Entrevista realizada el 2.10.2010. César Landa Arroyo es Doctor en Derecho, fue Presidente del Tribunal Constitucional. Es autor de una vasta bibliografía y publicaciones en Derecho y Justicia Constitucional. Ha sido docente en diversas Universidades del mundo. Actualmente es docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Pontificia Universidad Católica del Perú y es Docente Honorario en diversas Universidades del Perú. Realizó estudios de especialización en España (Universidad Alcalá de Henares) y Alemania (Instituto de Estudios Europeos Comparados de la Universidad de Bayreuth y en el Max-Planck Institut de Heidelberg).

¿En ese sentido el TC en sus sentencias ha seguido a autores en particular o corrientes filosóficas a fin de sustentar y fundamentar sus resoluciones?

Como todo órgano colegiado el TC no tiene una única vocación e identidad iusfilosófica para analizar la noción de justicia. Más aun diría que ha habido varias formas de entender la justicia. En particular recuerdo el caso denominado “corrida de toros”. En este caso el TC aplicó una noción de justicia constitucional que desarrolla el profesor Peter Haberle que entiende que la Constitución cultural tiene elementos de razón y de emoción; pero que, en todo caso la Constitución expresa un orden público que es producto de un proceso abierto en una sociedad democrática, donde el pluralismo y la tolerancia son factores que hay que incorporar como Estado democrático que es. En consecuencia, esa noción de Constitución como proceso público se basó en el pensamiento filosófico de Karl Popper de la sociedad abierta e Isaiah Berlin de las libertades negativas y positivas, que es dinámica y plural, base para el desarrollo y la mejor afirmación de los derechos fundamentales.

¿Cómo valorizar la filosofía política en la formación y labor del abogado?

Creo que no hay Derecho sin democracia ni democracia sin Derecho, de modo tal que el ejercicio profesional del abogado se desarrolla en el marco de un Estado de Derecho, que respeta las leyes democráticas y no avala una dictadura. En consecuencia, el abogado tiene que tomar conocimiento de los valores de la democracia, de los principios de la democracia, de las tensiones que genera la diversidad cultural, de la naturaleza del Estado y la soberanía, la relación entre la moral, la política y los derechos fundamentales, y; de cómo se ejercita la defensa constitucional de estos en un proceso político democrático.

Siendo el país un lugar en permanente crisis, y en general, también los países latinoamericanos, de qué forma la filosofía política nos ayudaría a comprender y hasta quizás resolver estas crisis permanentes?

Creo que es importante retomar esos elementos de lo que se conocía antiguamente como derecho político, que es como se entendía a la Constitución. Detrás de las grandes cuestiones jurídicas siempre hay una gran cuestión política. De modo tal que falsear la resolución de algunos

problemas de orden jurídico, “desustancializándolos” de los problemas del Estado y de la sociedad, o del poder o de la economía, dependiendo de los casos, resultaría un falseamiento de la realidad por el derecho judicial. De modo tal de que eso debe estar presente. Pero al punto que tampoco sea entendido lo político como la decisión, lo que vaya a determinar un caso judicial porque si caemos en el otro extremo de que la justicia se basa en lo político, entonces haríamos más política y no justicia. La justicia también tiene al otro lado de la balanza al Derecho y el juez, quien debe saber impartir correctamente la justicia que es ejercer el arte de articular y resolver los problemas a través de un método jurídico argumentativo, como la ponderación entre aplicación de la ley y aplicación de lo social o lo político. Por eso a veces hay que salir un poco de la ley para regresar al Derecho.

A modo de balance ¿Cuál ha sido el rol del TC en la consolidación del proceso democrático, del respeto de los DDHH, de un Estado Constitucional de Derecho?

El TC no está exento del proceso político por eso durante el gobierno de Fujimori cuando se instaló en el año 1996-1997 quedó subordinado a él; así cuando con el voto de tres magistrados se decidió declarar inconstitucional la reelección presidencial, el Congreso expulsó a magistrados del TC. Uno de los promotores de esa arbitrariedad fue un magistrado “oficialista” del TC de esa época, que en democracia le tocó purgar condena penal de ocho años por venderse al Servicio de Inteligencia Nacional.

Luego de una transición democrática el TC en una primera etapa asumió un rol creador, transformador, garantista de los derechos fundamentales y del control del poder, desarrollando una jurisprudencia reflexiva, argumentativa de los temas que hemos conversado. Pero también hay una nueva etapa, a partir del 2008 en la cual una nueva mayoría de magistrados empieza a revisar precisamente lo avanzando en la lucha de afirmación de la democracia contra la impunidad e incluso zigzageante contra el narcotráfico. Hay algunas evidencias en los últimos años de sentencias que no afirman los valores del Estado Constitucional, por ejemplo cuando se declaró fundado el *habeas corpus* de Abanto Verástegui para cortar un proceso de investigación en lavado de activos por narcotráfico, que ha servido para que el Poder Judicial archive la investigación del clan Sánchez Paredes que está investigado por narcotráfico –decisión que luego fue revisada-. Otro ejemplo,

se ha dictado una sentencia de exculpación del general Chacón que estaba investigado precisamente por corrupción, en función de lo cual el Poder Judicial ha tenido que sacarlo del proceso penal; para luego en otro caso del también General Salazar Monroe al otorgar un plazo de 60 días para que el Poder Judicial dicte sentencia. En otros casos se ha repuesto a magistrados que habían sido separados por corrupción o por incapacidad –Walde Jauregui, Valdivia Cano, Bringas-. De modo tal que esas sentencias y otras más, están dejando la impresión en la ciudadanía y en la opinión pública especializada, acerca de la pérdida del valor que tenía el TC como un garante imparcial y ético de los derechos y la democracia.

Pero, como los Tribunales Constitucionales son la expresión o termómetro del desarrollo de la democracia en un país; con los cambios que se están produciendo en este período electoral esperemos que se pueda remontar estos déficits de la justicia constitucional y se pueda restablecer o afirmar el rol que tiene el TC en el fortalecimiento de la democracia y los derechos, a través de la ética y de la argumentación.

¿Cuál sería la relación que existiría entre el Estado de Derecho y la Filosofía Política?

No podemos entender el Estado sin un concepto filosófico-político porque todo ser humano que tiene un quehacer en la vida, lo hace en sociedad y tiene que reflexionar de modo colegiado y colectivo sobre las formas, los tipos, modos, del quehacer individual y colectivo. En particular, el quehacer de la justicia constitucional y del Estado Constitucional está fundado en una filosofía, es decir, en una forma de entender el presente y hacia donde nos dirigimos en la organización colectiva que se llama Estado, a través de un Estado de Derecho, que tiene en la Constitución, en sus intérpretes y en los organismos de protección judicial, los glosadores o los intérpretes u operadores de la implementación de esa filosofía política, que es la democracia constitucional, no sólo como forma de gobierno, sino también como forma de vida.

6.4. Enfoque filosófico. Salomón Lerner Febres: “Cada ser humano es él y un mundo que se perfila cuando encuentra sentido a su entorno”⁶⁹.

¿Cómo vivió la experiencia de haber sido Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)?

Pues de modo muy intenso a lo largo de poco más de dos años y con un propósito declarado que era el que estaba en el mandato que nos otorgó el Estado, para no solo investigar aquello que había ocurrido como hechos violentos y crímenes de lesa humanidad de parte, tanto de los subversivos como de las fuerzas del Estado de distintas violaciones de derechos humanos. También, con un mandato más complejo de tratar de establecer, por lo menos en grandes líneas, las razones o causas o elementos que pudieron hacer posible el que se desatara la violencia y que propusiéramos además un proyecto de reparación a las víctimas y de determinación, en la medida de lo posible, de responsabilidades penales. Finalmente, que propusiéramos reformas institucionales.

Todo esto constituía el mandato de la Comisión y que nos obligó a trabajar intensamente no solamente a los comisionados que éramos doce, sino a todo un equipo que tuvo que desplegarse por el país, especialmente ir al interior del Perú (serranía y también parte de amazonía), puesto que ahí se habían dado los hechos más graves, que, finalmente fueron recogidos a través de testimonios. Tuvimos unos 17 mil testimonios, expresados algunos en audiencias públicas.

El Informe Final fue entregado en agosto del año 2003, un Informe bastante voluminoso (más de 5 mil páginas) y que responde a cada uno de los pedidos del mandato. Eso implicó una reunión permanente de los Comisionados, definíamos los puntos centrales de las líneas de inteligibilidad y de sentido que debía tener la Comisión: cuál era nuestra misión, qué verdad debíamos encontrar, qué tipo de justicia debíamos de alguna manera plantear como aplicable, qué tipo de reparaciones eran aquellas que se tenían que ofrecer a las víctimas y también determinar qué

⁶⁹ Entrevista realizada el 15.10.2010. Lerner es doctor en Filosofía y Licenciado en Derecho Europeo, fue Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y Vicepresidente de la Comisión de Alto Nivel para la gestión e implementación del Proyecto *Lugar de la Memoria en el Perú*. Es Rector emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es Presidente del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la misma Universidad.

aspectos de la vida nacional y de la estructura del Estado debía ser modificados para que viviéramos mejor.

El Informe además de revelarnos hechos y plantearnos desafíos como país, tuvo también una mirada y una comprensión de la persona y de su dignidad. ¿Qué elementos filosóficos sostienen el Informe de la CVR respecto a la persona?

En primer lugar la sacralidad de la persona. Sin que esto signifique que este Informe pueda llevar la etiqueta de religioso sino que entendemos que la persona humana por el hecho de serlo encierra una serie de valores que tiene que desarrollar. La existencia no es sino el despliegue de todas esas posibilidades con las cuales nace el hombre y que si es que nosotros podemos de alguna manera distinguirnos de otros objetos o seres de la naturaleza es justamente porque nos comprendemos como distintos, comprendemos las cosas y podemos darle un sentido a ella tanto como a nuestros actos.

Es decir, no actuamos mecánicamente, ni siquiera estamos sometidos a las leyes de la causalidad física. Existe el reconocimiento del hombre, de una libertad que no es una libertad para todo, sino que trabajamos a partir de ciertas determinaciones que están dadas por nuestra propia inserción en el tiempo, en el espacio y en la historia. A partir de esas determinaciones se abre el futuro como un campo de posibilidades y, quien habla de posibilidades habla de la realización o la no realización de ellas y eso depende de cada ser humano. Allí está la dignidad: cada ser humano es él y un mundo que se perfila cuando encuentra sentido a su entorno. Cada ser humano es de alguna manera también los otros seres humanos. No es solamente un fenómeno científico de socialidad o de pertenencia a una especie. Es algo que, dentro de la filosofía, se le entiende como algo mucho más profundo: es la conciencia de que el otro es tan valioso como yo, es idéntico en esencia a mí.

Libertad para ser distintos siendo iguales. La libertad es un valor compartido que haciéndonos iguales o remarcando que somos iguales, abre la posibilidad de la diferencia. Debemos reconocer esto y aceptar eso en todos los hombres, más aun en aquellos que se hallan integrados a una comunidad social y que halla su expresión institucional en un Estado. Eso era el punto de partida de nuestro trabajo, ver si es que eso se había respetado o no, si es que se había dado ese reconocimiento o no y de la

inclusión de esos hombres y del reconocimiento de sus derechos dentro de la vida del país.

En el Prefacio de la versión *Hatun Willakuy* señala que “En un país como el nuestro combatir el olvido es una forma poderosa de hacer justicia”. Estamos todavía con el proyecto pendiente del *Museo de la Memoria*, ¿cómo relaciona la memoria con la justicia?

La justicia es una palabra que se emparenta con el *juicio*. En su sentido más amplio es dar a cada cual aquello que le corresponde. Eso no puede darse si es que no se tiene presente de modo permanente, que es uno y que es aquello que uno merece, en tanto lo que es y en tanto aquello que hace. Evidentemente jamás se podrá llevar a cabo la justicia si es que no existe una permanente presencia de esa valoración. Quien habla de permanencia habla justamente de una negación del olvido. El olvido es clausurar el pasado y vivir simplemente un presente que en lo inmediato se esfuma y que –de alguna manera- puede resultar atractivo para aquel que no desea asumir responsabilidades. Un político no tiene que mirar el espejo retrovisor: ese es un mal consejo tanto para los conductores de autos como para aquellos que hacen política y que se ocupan de que haya una sociedad donde reine la armonía y justicia.

Ud., tituló sus discursos respecto al Informe de la Comisión de la Verdad “La rebelión de la memoria” ¿por qué ese título?

Porque hay memorias y memorias. Lo que se había instalado por lo menos respecto de aquello que le tocó investigar a la Comisión de la Verdad a lo largo de esos 20 años era una memoria falseada, tal y como lo demuestra la Comisión de la Verdad después de su estudio. Fíjese nada más en el número de muertos y desaparecidos, antes de esa investigación se hablaba de un número de muertos y desaparecidos; y entonces, luego ese número se duplica y hasta casi se triplica el número de muertos y desaparecidos.

Se hablaba de una manera muy poco ilustrada y poco comprensiva de lo que era y pretendía Sendero Luminoso. La Comisión de la Verdad expone eso con toda su crudeza para que la gente lo sepa. Hubo un gran debate porque el nombre que ellos se habían dado era Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso, y tuve que acudir al Congreso para explicar que ellos mismos se habían dado ese nombre y que se habían instituido porque

buscaban el poder. Lo cual no significaba que desde un sentido no simplemente descriptivo sino más bien desiderativo o axiológico, se le pudiera aceptar como partido político. Nosotros lo decimos muy claramente en el Informe Final: Sendero Luminoso no puede ser aceptado dentro de la vida política del país como un partido político porque no entiende la política o entiende a la política como guerra y violencia. Había una incomprensión muy grande de lo que era Sendero y de allí también surgen los errores en el combate a Sendero.

Nosotros hemos conversado con militares que tuvieron una responsabilidad en la lucha contra Sendero. Por ejemplo, el General Clemente Noel, que era el Jefe del Comando Político-Militar en Ayacucho y que ha muerto convencido de que Sendero era una facción del castrismo en el Perú y eso no es así. Ese señor, no por mala fe, pero sí por ignorancia, no conocía a Sendero. Entonces, la memoria que transmitía él en sus relatos en la lucha contra Sendero era una memoria falseada. Como memoria falseada es aquella que se nos quiso dar desde el punto de vista de la oficiosamente memoria institucional, de decir simplemente los malos contra los buenos y contra el país; el país representado por las Fuerzas Armadas que se sacrifican y, finalmente, terminan derrotando a los malos. Esa es una manera simplista de ver el asunto.

Lo que nosotros descubrimos es que en el medio de esta especie de cogollada se había olvidado que quienes realmente sufrieron en el país no fueron solamente las Fuerzas Armadas y que no solamente los agresores fueron los senderistas; sino que había sufrido una vasta población rural pobre que no sabía en absoluto de política y que estaba al vaivén de los ataques de Sendero o de las Fuerzas Armadas. Esas fueron las grandes víctimas, ellos representan ese pasivo más fuerte en lo que toca a dolor en el país y de eso nadie se había dado cuenta. Eso describe una actitud de los peruanos: no nos interesa lo que ocurre más allá de nuestras narices, más allá de nuestro barrio o de nuestra ciudad. Para ellos, las otras personas no son siquiera ciudadanos de segunda sino que simplemente no existen. ¿Quién será Juan Mamani o Martha Quispe o Perico de los Palotes? Sin embargo, son personas humanas y peruanas que murieron y que fueron asesinadas por Sendero o por las fuerzas del orden, en el entendimiento de que eran senderistas. Como le digo, ese entender que eran senderistas, ha llevado a terribles equívocos. Si es que el propio General Noel no sabía qué

era Sendero, entonces se ha considerado a senderista a mucha gente que no era de Sendero. Como ahora, alguna prensa interesada o estúpida que piensa que cualquier postura que no sea la prevalente en el terreno político, es de izquierda y pro-sendero, eso es un maniqueísmo terrible que hace daño al país.

Entonces es contra esa memoria falseada, esa memoria que olvida a propósito o que simplemente ha olvidado porque no ha conocido.

¿De qué manera el Museo de la Memoria contribuye a aceptar como peruanos nuestra verdad y empezar a construir el camino de la reconciliación?

A decirle a todos los peruanos lo que pasó y que aquello que ocurrió en los andes pudo haber ocurrido a cualquiera de nosotros. Esas personas no podrán hablar como nosotros el castellano de forma fluida o de tener títulos académicos o tener dinero pero son seres humanos y peruanos. De acuerdo no solo a la ética sino a la Constitución y a las leyes del Estado, tienen derechos y deberes igual que nosotros. El Estado debe asumir el compromiso de entender que existen personas que sufren, que han sufrido antes con lo que ha cometido Sendero y siguen sufriendo ahora. Ahora incluso más porque están esperando reparaciones que no les ha sido entregadas y que sean condenadas simplemente a la sobrevivencia, en el peor de los casos. No se les ofrece las oportunidades que sí podemos tener otros para salir adelante económicamente, en lo que toca a progreso social y educación. Son personas que están condenados a vivir el día a día en la chacrita, haciendo trabajar a los niños desde pequeños, repitiendo así el ciclo.

Es una situación en la cual existen pocas esperanzas y cuando existen esas esperanzas, se truncan y frustran. El que lleguen a ser profesionales a pesar de todos los esfuerzos no son metidos dentro de la vida social, muchas veces, no son profesionales bien formados porque no tenemos centros de instrucción superior de calidad en el interior del país, sino que son de ínfima calidad, ideologizados (y de eso se aprovechó Sendero) y que atisban una modernidad pero no la gozan, sino que todavía es frustrada. Quizás estas personas tienen dotes para desarrollar la matemática, la física pero en esas Universidades no hay laboratorios ni profesores preparados, donde simple y llanamente se quedan frustrados y se pierden muchos talentos. Existe gente en el interior del país que daría muchísimo si es que se les diera la

oportunidad. Por ejemplo, conozco a un señor que hace vigilancia y que es buenísimo en cuestiones electrónicas, pero tiene que hacer la vigilancia con un sueldo mínimo y con esos horarios no puede ni siquiera seguir clases en un Instituto, cuando podría ser un excelente profesional. Todos debemos trabajar, unos con más responsabilidad que otros y esa responsabilidad va en relación a la autoridad que tiene la gente. A mayor autoridad, mayor responsabilidad.

En uno de sus discursos señaló que una de las misiones que tenía la Comisión de la Verdad y Reconciliación fue colaborar con la justicia, y efectivamente así lo ha sido. Sin embargo, si hacemos un balance de los procesos que hasta el momento se han judicializado luego de haberse conocido estos hechos a partir del Informe: ¿qué se ha hecho, cuánto se ha avanzado? ¿cómo siente los resultados luego del Informe?

Con un desencanto. Nosotros no hemos querido que se abran miles de juicios, pues así no hay camino de reconciliación posible. Pero sí existen casos que no pueden ser dejados de lado en este balance y *en este ajuste de cuentas*, en el buen sentido de la palabra.

Para empezar, cómo no enjuiciar a Guzmán, Iparraguirre, Morote, a todos estos senderistas que mataron y que pueden ser individualizados. No hablo de esa masa a la cual el mismo Guzmán despreciaba. Allí si es que se puede individualizar y que haya sido de la cúpula y que haya asesinado o que haya tomado decisión de matar a alguien, todos ellos tendrían que ser juzgados y condenados y creo que ha sucedido así. Incluso con excesos por las leyes de Fujimori, en la que algunos que no eran senderistas fueran considerados como senderistas y que luego fueron "indultados" cuando se demostró que eran inocentes con la Comisión del Padre Lanssier, de la Defensoría del Pueblo y del Ministerio de Justicia.

Pero por la sanidad del país y del propio prestigio de las fuerzas del orden, también se debe hacer justicia sobre aquellos que cometieron terror de Estado, y que de alguna manera se colocaron en el mismo nivel de Sendero, cometiendo crímenes, masacres, ejecuciones extrajudiciales, además -a veces- con sedicia, cometiendo delitos de lesa humanidad. Si una cosa queda clara para todos es que discuten esto de que estaban en guerra y entonces hay que *entender* eso. El estar en guerra aquí o en cualquier otro

lugar no justifica ni explica por qué se tiene que violar a mujeres y a niños, por ejemplo. Es lo que ha sucedido en las bases de Mantas, Vilcas en donde sucedieron esos casos que violaron (derechos humanos) y está mal y tienen que ser juzgados. Como tiene que ser juzgados aquellos que daban las órdenes, sabiendo que esas órdenes implicaba no solamente una lucha contra los terroristas sino también la posibilidad y certeza de daño colaterales donde se iba a afectar a gente que era inocente.

En ese sentido, nosotros presentamos casos paradigmáticos, que algunos fueron atendidos por la Procuraduría. El Poder Judicial creó una Sala Especial pero que luego la han casi anulado porque han incorporado otros temas. Pero también falta información cuando se trata de fuerzas del orden, cuando se quiere conocer identidades y responsabilidades, el Ministerio de Defensa niega esa información. Entonces en materia de justicia penal no va bien.

Sin embargo, algo que salva el honor: es el juicio a Fujimori, que ha sido condenado no por robo –que también debería ser condenado por eso- sino por violación de derechos humanos y por haber conscientemente intervenido y dirigido. Los anteriores presidentes también deberían ser investigados por algunos hechos de sangre. El grupo Colina no era un grupo paramilitar sino que era un grupo militar dedicado a matar gente. Entonces ese juicio (a Fujimori) salva el honor del Estado, de la judicatura y un poco pomposamente, de la justicia.

Hay un aspecto de la justicia que no solamente es la justicia penal sino también la justicia reparadora y ahí se ha avanzado muy poco. El Consejo Nacional de Reparaciones está haciendo el registro de víctimas. Pero las reparaciones han sido hasta ahora solo colectivas, no de acuerdo al orden de afectación por la violencia sino mezclándose el criterio de la pobreza, lo cual se constituye ya no como reparaciones sino como un necesario gasto social del Estado. Existe poca voluntad del Estado para las reparaciones individuales a gente que ha quedado absolutamente desamparada. Madres que les han matado a los hijos, pobres viejas de Ayacucho y Huancavelica que no piden millones, sino que piden *gestos* que ya de por sí es éticamente exigible, piden el reconocimiento de que se les ha hecho daño y luego, algo de dinero que les permita vivir. Pero no se ha avanzado mucho en eso.

Ud., siempre señaló que la Comisión de la Verdad tenía una vocación profundamente ética y así nos enseñó al país. La Comisión de la Verdad fue un momento extraordinario en la vida del país. Sin embargo, hoy en día, luego de los años de ese Informe ¿por qué las políticas públicas del Estado siguen tan alejadas de la ética y de un enfoque de derechos humanos? ¿por qué no aprendemos la lección?

Esa es la pregunta del millón. No aprendemos porque no existe una voluntad de aprendizaje de aquellos que deben aprender. Porque entienden que nuestros conocimientos deben ir tan lejos de cuanto sea necesario para crecer económicamente y así pavonearse de un país que está en crecimiento. El tema de la educación ciudadana no ha sido tomado en cuenta en absoluto. No existe oficialmente dentro de los planes de estudio de los colegios y tampoco en las Universidades, asignaturas y actividades que convoquen a los jóvenes al conocimiento y a la toma de conciencia, de lo que es la vida social, de lo que son los compromisos sociales, de lo que es la solidaridad, de lo que es la justicia, de lo que es el correcto sentido y aplicación del Derecho. No existe la formación de personas que puedan asumir con honestidad, inteligencia y transparencia las cuestiones públicas. No estamos formando la elite que debe gobernarnos. Mientras no suceda eso vamos a ir a la deriva y vamos a estar en manos de políticos que han desacreditado a la política y que solo piensan en el negocio y que están más cerca de la pompa de inaugurar cosas y de construir con cemento y que están alejados de la vida, del bienestar, de las preocupaciones de mucha gente.

Felizmente en la vida no todo es negativo. Si hacemos el esfuerzo por identificar eso que la Iglesia llama los *signos de los tiempos*, eso que nos da luces de esperanza; en estos últimos años ¿qué movimientos, qué signos encuentra que nos siguen dando esperanzas, a pesar de todo?

Son los jóvenes, a pesar de que no se les da los instrumentos, por lo menos formalmente en el colegio y en la Universidad, para que puedan asumir conscientemente su papel dentro de la vida social y aquello que van a ser, ellos intuyen de algún modo que tienen algo que decir y que el país debe cambiar.

En ese sentido, luego de un periodo de aletargamiento de los jóvenes (que viene más o menos desde la década del 90 al 2000), en el régimen de

Fujimori de corrupción generalizada y de culto al exitismo, ha renacido una preocupación que justamente se da a conocer en los momentos en que gobernados por Fujimori se toma conciencia de que no podemos estar en manos de gente abusadora y corrupta. Entonces se producen las marchas juveniles y del lavado de la bandera, la organización de jóvenes para ayudar en empresas que ellos consideran positivas. La misma Comisión de la Verdad tuvo muchísimos voluntarios y promotores de la verdad. Allí creo que existe una cosa valiosa y eso es un despertar de la juventud que tiene que ser apoyado por instituciones como por ejemplo esta Universidad, a través no solo de la enseñanza teórica, sino también del estudio de temas concretos como por ejemplo, la tesis que Ud., está trabajando, en temas sobre la justicia, la ética, la sociología, la historia de nuestro país. No solo desde el punto de vista historiográfico y cronológico, sino también desde el punto de vista del sentido, de los significados, de lo que es y ha sido la vida peruana desde el Incanato hasta ahora. Hay que desentrañar muchas cosas y tomar conciencia.

No es una memoria solo de estos 20 años sino que es una memoria de nuestra historia y de aquellos momentos de nuestra historia que no determinan ni condicionan pero sí influyen en lo que somos ahora. Hemos sido capital de Virreynato, con toda la cortesanía y toda la molicie que es propio de los centros de poder. Eso no creo que nos haya ayudado sino que ha dejado una huella que se nota a veces en la gente, en la estandarización de la sociedad, en el desprecio, eso nos lo enseña la historia. La historia bien entendida nos enseña también cómo la emancipación y la “libertad” de 1821 es un poco impostada (puesto que se seguía cobrando tributos a los indios, seguían los negros como esclavos), San Martín pensaba en una monarquía, Bolívar pensaba en su propia autoridad, incuestionada en América que él “lideraba”. Entonces hay esas cosas que deberíamos revisar o deberíamos ir aprendiendo. La historia enseña –y mucho- pero hay que saberla ver desde un lado y desde otro, quitarnos prejuicios que tienen determinadas personas, en el sentido de que el que se dedica a la sociología, a la antropología, a las ciencias sociales o a la filosofía, es un subversivo en potencia. Son ideas que tienen las personas que tienen autoridad en este país y son unos grandes ignorantes, y esos son los que gobiernan y tienen peso. Todo eso requiere de los jóvenes para crear una vida política institucional, organizada y de calidad que no la tenemos.

La justicia es una reflexión filosófica tan antigua pero que contemporáneamente no se plantea, entonces, ¿qué decir de la justicia, qué es la justicia, cómo aprenderla, cómo enseñarla, cómo hacernos justos?

Esta reflexión debiera plantearse como tal. Dentro de la filosofía, el valor supremo, dice Levinas, es la justicia. La justicia es el valor supremo de la ética que es la disciplina primera y más fundamental; antes incluso que la metafísica o del estudio de lo que es. Lo que hay que hacer es colocar antes a la ética y dentro de ella, como valor supremo a la justicia.

El término de la justicia es un término riquísimo pero que lo hemos reducido a procedimientos y funcionarios que la administran. Cuando debiera ser más bien una norma de la vida social, más allá de los tribunales. Siguiendo a Levinas, justicia es asumir la responsabilidad por el otro, es la heteronomía. El verdadero sentido de la justicia no es buscar mi propio provecho sino ser yo mismo aquel que respondiendo por el otro y reconociéndolo en su humanidad y que a través de su humanidad refleja la dimensión superior y hace que yo mismo tenga esa dimensión superior y funda de ese modo mi libertad. Yo soy primero responsable y como soy responsable fundo mi libertad, y no al revés cuando se dice “somos libres” y como somos libres no respondemos de nuestros actos libres. Levinas dice lo contrario, nos son asignadas responsabilidades por nuestra condición de seres humanos, de la cual respondemos y hacemos valiosas. Esa libertad de no solo dar a cada cual lo que le corresponde sino incluso ir más lejos de la justicia legal, más allá de la definición tradicional de la justicia, que no es mala, pero que se puede ver también desde esta dimensión ético-religiosa.

Aristóteles decía bien que la justicia es dar a cada cual lo que le corresponde. Es decir, dar igual a los iguales y dar desigual a los desiguales: eso es la justicia. Si Ud., da igual a los desiguales está siendo injusto. La justicia se resuelve en cada caso. La justicia se resuelve en función de mi consciente, de mi decisión, de mi comportamiento en una determinada circunstancia histórica. La justicia exige un comportamiento que es siempre social. La justicia es sinalagmática –dicen los abogados-, de ese carácter de tener a alguien al frente. La justicia es un modo de vida que implica respeto por los demás para que de la misma manera me respeten.

Empecé la entrevista haciéndole una pregunta personal y también voy a terminarla haciéndole otra pregunta personal. Antes permítame

decirle lo siguiente: Ud., representó y simbolizó para millones de peruanas y peruanos: la esperanza, la búsqueda de la verdad, la justicia, la reconciliación. Ud., simbolizó ese deseo de ser un país más justo, más digno. ¿Qué aprendió Salomón Lerner, qué lecciones, qué aprendizaje le dejó a Salomón Lerner haber sido Presidente de la Comisión de la Verdad, y cómo se siente Salomón Lerner post-CVR? Incluso a Ud., se le llegó a llamar el *Señor de la Verdad*.

Lo que he aprendido, luego de esos años bien difíciles, es que la manera como tenemos que salir adelante es que, cuando se deposita esta confianza y aprecio, que no es en una persona sino que es cuando cada uno asume lo que tiene que hacer. Nosotros así lo hemos entendido y así tiene que entenderse, que nosotros los de la Comisión de la Verdad, fuimos simplemente Vicarios, fuimos representantes *de* una sociedad que quería conocerse y encontrarse. No fuimos las personas iluminadas o privilegiadas sino que nosotros asumimos, como Ud., dijo hace un momento, la tarea con un sentido ético y también con un sentido de representar a la sociedad que quería conocer las cosas para no equivocarse nuevamente y para ser mejores. Desde esa perspectiva, puede ser halagüeño para uno que le digan lo que Ud., ha señalado pero es una manera pícaro de deshacerse de su propia responsabilidad para decir que es otro el que está cumpliendo. Aquí todos tenemos que trabajar. Aquí todos deberíamos ser parte, y una manera de ser parte, es leyendo y enterándose de las cosas y no hablando de modo prejuicioso de asuntos que ni siquiera ha conocido, que fue lo que ocurrió en algunos casos.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

1. El legado de Aristóteles no solo se limita a lo filosófico sino también a lo antropológico, lo jurídico, lo ético y lo político. Muestra de ello es que a la fecha se siguen enseñando sus teorías y comprensiones sobre dichos temas, puesto que resultan de una validez incuestionable. Aristóteles plantea que el bien actuar humano descansa en las estructuras de su propio ser, en la que la razón actúa como vigilante para que los sentidos no nos desorienten en la voluntad de buscar el Bien. El planteamiento ético de Aristóteles se sostiene desde el justo medio, y, por lo tanto, será fundamentalmente *eudemonista*. La ética aristotélica se plasma en la jurisprudencia tanto nacional como internacional.
2. Sobre la equidad, nuestro autor concluye que esta resulta mejor que el Derecho y la ubica por encima de la justicia misma. Con la equidad se trata de aplicar la justicia de acuerdo a las circunstancias. Pero con el recurso de la equidad, Aristóteles no quiso traspasar el Derecho positivo, sino ir más bien al espíritu de la ley, a la intención del legislador. Asimismo, la equidad puede ser también un acto creador de Derecho, pues la equidad no se produce a través del Derecho escrito, sino en el espíritu humano, y así también lo expresa de modo explícito la jurisprudencia presentada en esta tesis.
3. En la época medieval, el criterio de la justicia, en San Agustín, es proporcionado por la idea de la justicia divina; y la acción justa de acuerdo con este tipo de criterio es producido por el amor a la justicia divina. Aquí cobra importancia la voluntad, más aun si tenemos en cuenta que la justicia finalmente va a ser la coincidencia de la voluntad humana con la voluntad divina, y por ello, la libertad es una condición para la justicia y cuando el Estado se ordena de acuerdo con la justicia, la libertad individual de cada voluntad también se habrá alcanzado.
4. Para Agustín la *lex naturalis* es la transcripción de la ley eterna en el alma humana, en la razón y en el corazón del hombre. Representa el principio subjetivo de la justicia, el hábito que de ésta tiene el alma. En cuanto a la ley eterna, cuya nota distintiva es la inmutabilidad, Agustín la define como razón o voluntad de Dios que ordena mantener el orden natural y prohíbe

perturbarlo. Ello nos conduce a la ética agustiniana que es –al igual que la de Aristóteles- la ética de la felicidad. Es vivir bien por vivir bien, ejercitando las virtudes y buscando el verdadero Bien que es Dios.

5. En la filosofía moderna con Hume, la sociedad es una consecuencia natural de la simpatía ya que está formada por hombres que se unen con la mira de su utilidad y del bien común. Esta organización colectiva posee normas obligatorias (Derecho) y una autoridad política y estatal. Hume considera que el Derecho nace de la utilidad, que la sociedad busca no por contrato como quisieran Hobbes y Locke, sino por convenio: con el fin de defender la propiedad sobre los bienes, sin los cuales la sociedad no puede existir. En consecuencia, los ciudadanos no obedecen a las leyes naturales porque haya un pacto que obligue, sino por la necesidad de que se cumplan dichas normas para que la sociedad pueda subsistir. Esta concepción y práctica se puede apreciar en la jurisprudencia presentada en el Capítulo 5.
6. En el sentido teleológico de la justicia, Hume coincide con Aristóteles y Agustín: el único fundamento de la justicia es el interés público. Por ello se explica que el abogado busca la justicia como servicio a la humanidad; es decir, la marcha hacia la conquista de la paz universal. La justicia es una virtud que se funda en el disfrute de la paz y la seguridad. Esa trascendencia emanará ya no solo de la justicia que se persigue en el caso particular; sino de la justicia que se busca en el respeto a la dignidad humana y en la conquista de la felicidad.
7. En la época contemporánea, para Ricoeur es persona esa entidad para la que la noción de crisis es la marca esencial de su situación. Crisis entendida como peligro y posibilidad a la vez. En ese sentido, Ricoeur nos señala un camino: si quiero que tu libertad sea, la justicia es el esquema de las acciones que hay que realizar para que sea institucionalmente posible la humanidad y de este modo, la justicia quiere decir que tu libertad sea. Lo que vale de modo supremo en término ricoeurano es que Yo sea y que Tú seas.
8. La propuesta ética de Ricoeur se funda en instituciones justas con leyes que contengan elementos deontológicos. Este autor sigue el procedimiento filosófico de Aristóteles, pues ubica a la justicia en la práctica social, identificado con el aparato judicial de un Estado de

Derecho, para pasar después al nivel de los principios de justicia que rigen el empleo del predicado *justo* aplicado a las instituciones.

9. Ricoeur no reduce la justicia a los ámbitos judiciales, sino que toma en cuenta la idea o el ideal de justicia, donde la frontera con el amor es menos sencilla de trazar. Para Ricoeur, coincidiendo con Aristóteles y Lerner, los conceptos de distribución e igualdad son los pilares de la idea de justicia. El concepto de distribución confiere una base moral a la práctica social de la justicia; como regulación de conflictos, la sociedad es vista como un lugar de confrontación entre posiciones rivales; la idea de justicia distributiva cubre todas las operaciones del aparato judicial, otorgándole la finalidad de mantener las pretensiones de cada uno en los límites tales que la libertad de uno no invada la libertad del otro. Esta misma concepción se deja entrever en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional y en la del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.
10. Los autores presentados: Aristóteles, San Agustín, Hume, Ricoeur y Lerner coinciden en que la vida humana y la vida jurídica no sería digna sin el principio de la justicia. Cada quien tiene una narración y un discurso filosófico de la justicia el cual refleja sus épocas, contextos, coyunturas; y que siguen inspirando hoy en día a juristas y operadores del Derecho, tal como lo hemos constatado en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional y en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Por eso podemos señalar que existe una relación estrecha y vinculante entre la doctrina, la filosofía política y la jurisprudencia. Esta última se nutre permanentemente de los aportes de especialistas y autores que contribuyen con su saber en el desarrollo del Derecho y en su aplicación de la justicia. Así el Tribunal Constitucional y el Sistema Interamericano se convierten en órganos pedagógicos de valores democráticos, jurídicos y axiológicos. En tal sentido, ambos órganos juegan un rol preponderante en el proceso de consolidación del Estado Constitucional de Derecho y del régimen democrático.
11. Consideramos que la función principal de los centros de estudio y de todos los actores del Derecho, de la Filosofía y de la reflexión humana, deberían ser la búsqueda de sentido a nuestra reflexión y acción: al ser humano, a la creación y a la vida. Formar personas justas y una persona justa es lo que por libre determinación se dirige constantemente a respetar y a dar a los otros lo suyo; a realizar ese bien que le impone la

virtud de la justicia. La justicia encierra una nota que la diferencia de ellas: su sentido social, se dirige a otras personas. Por esta razón abarca otras virtudes (el respeto, la gratuidad, la veracidad, la liberalidad, la afabilidad). La persona respetuosa, el grato, el veraz, el afable que da a los otros lo que les corresponde es una persona justa.

12. Creemos que espacios como las Universidades deben proponer los mecanismos y oportunidades para el cultivo y la práctica de la justicia; los centros de estudios deben hacer del país una preocupación social, académica, cultural y política constante. Deben vincularnos al *ethos* del mundo, al reconocimiento de los otros, valorar la interculturalidad, abrir nuestra mirada jurídica a un enfoque interdisciplinario, es lo que también nos señalaron nuestros entrevistados: Klaiber, Landa, Lerner y Regan. La finalidad de la Universidad, creemos que no debe ser solo formar abogados o filósofos profesionales, sino personas encarnadas en su historia y contextos, con capacidad de reflexión y acción, que intenten responder a los grandes desafíos del ser humano de hoy y de siempre. Consideramos que una primordial función de los centros de enseñanza del Derecho y de Filosofía, debe ser investigar la realidad socio-económico y jurídica. Utilizar el Derecho y la Filosofía como ingeniería social. Es decir, los estudios filosóficos y jurídicos deben ayudar a que la adquisición del sentido crítico remueva y ahonde las propias convicciones, y que ello nos comprometa con los desafíos que nos plantea la vida.

BIBLIOGRAFIA

Sobre Aristóteles

Aristóteles. *Ética a Nicómaco, La Gran Ética y Ética Eudemia*. 2da reimpresión Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. 1993, 559 pp.

Aristóteles. *Metafísica, La Retórica, El Organón, Tratado de las virtudes y los vicios*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. Biblioteca *Scriptoru, Graecorum et Romanorum* Mexicana. Traducción de Antonio Gómez Robledo. 1983, 327 pp.

Aristóteles. *La Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 231 pp.

Barnes, Jonathan. *La obra completa de Aristóteles*. 2 volúmenes, Cambridge: C. U. P. 1984 y reimpresa con correcciones, 1995, 623 pp.

Brocker, Walter: *Aristóteles*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile. Traducción de Francisco Soler Grima. Prólogo de Alberto Wagner de Reyna. 1963, 256 pp.

Guthrie, William Keith Chambers: *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. VI: *Introducción a Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos. 1993, 216 pp.

Guy, Alain: *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. La ambigüedad del modo de pensar peripatético, juzgada por el raciovitalismo*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe. Traducción de María Luisa Pérez Torres. 1968, 234 pp.

Hartmann, Nicolai: *Ética*. Berlín: Leipzig, 1926, 257 pp.

Heidegger, Martín: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Informe Natorp. Madrid: Editorial Trotta. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Edición de Hans-Ulrich Lessing. 2002, 356 pp.

Marías, Julián: *El sentido de la filosofía en Aristóteles; en Biografía de la Filosofía*. Madrid: Editorial Alianza. 1980, 432 pp.

Sobrevilla, David. Lima: *Vox Iuris*. Revista de la Universidad de San Martín de Porres. 1994, 268 pp.

Sobre San Agustín

San Agustín. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Católica. 1955, 251 pp.

San Agustín. *Las Confesiones*. Iquitos: Editado por Joaquín García, OSA. Edición especial realizada por encargo de la Organización de Agustinos de Latinoamérica. Publicaciones CETA. 1986, 371 pp.

García Maynez, Eduardo: Filosofía del Derecho. Décima primera edición. México: Editorial Porrúa. 1999, 452 pp.

Sobre David Hume

Hume David. Investigación sobre los principios generales de la moral. Ensayo sobre el estudio de la Historia. Discursos Políticos. Madrid: Editorial Alianza. 1980, 421 pp.

Hume, David: Investigaciones sobre el Conocimiento Humano. Madrid: Alianza Editorial. 1984, 451 pp.

Hume, David: Ensayos Políticos. Ensayo sobre el origen del Estado. Ensayos sobre la obediencia pasiva. Francisco González Aramburu (trad.), México: Herrero, 1965, 421 pp.

Copleston, F: Historia de la Filosofía. Barcelona: Editorial Ariel. 1984, 310 pp.

García-Borrón. Empirismo e ilustración inglesa de Hobbes a Hume. Colombia: Editorial Cincel. 1985, 418 pp.

Hiskes, Richard: ¿Qué Teoría sobre Justicia Social tuvo Hume? *Hume Studies. Volumen III, N° 2. 1977.* <http://www.humesocietaty.org/hs/>.

Livington, Donal W.: Conservadurismo. Capítulo 12 del libro La Filosofía de la Empatía de David Hume. Chicago: Universidad de Chicago Press. 1984, 459 pp.

Mackie, J. L.: Teoría de la Moral según Hume. *London: Routledge.* 1980, 512 pp.

Martinez de Pisón, J. Justicia y orden político en Hume. Sus fundamentos filosóficos. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1992, 356 pp.

Tasset, J. L. La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume. La Coruña: Universidade da Coruña. 1999, 379 pp.

Whelan, F. G. Orden y Artificio en la filosofía política de Hume. Princeton: PUP. 1985, 457 pp.

Wolin, Sheldon: Hume y Conservadurismo.

http://www.cepchile.cl/dms/archivo_3981_2122/r107_livingston... - -1k -

Sobre Paul Ricoeur

Ricoeur, Paul: Amor y justicia. Madrid: Caparrós Editores. Colección *Espirit*. 1995, 265 pp.

Ricoeur, Paul. El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica. Paris: Editorial Seuil. 1969, 365 pp.

Ricoeur, Paul. Sí mismo como otro. México: Siglo XXI Editores. 1996, 261 pp.

Ricoeur, Paul. La vida: un relato en busca de narrador. En: Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades. Buenos Aires: Docencia. 1984, 460 pp.

Ricoeur, Paul. El sí y la norma moral. México: Editorial *Trotta*. 2004, 279 pp.
ISBN: 848164966X

Ricoeur, Paul. Sobre lo Justo. Madrid: Caparros Editores. S.L. 1999, 150 pp.

Ricoeur, Paul. Tiempo y Relato I. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1987, 324 pp.

Ricoeur, Paul. Relectura de la Poética de Aristóteles. México: Editorial *Trotta*. 2004. ISBN: 848164966X. ISBN-13: 9788481649666.

Ricoeur, P. y Taylor G.: Ideología y Utopía. New York: *Columbia University Press*. 1986, 310 pp.

Ricoeur, Paul. Historia y Narratividad. Barcelona: Editora *Paidós*. 1999, 279 pp.

Lázaro Calvo Tomás (ed.), Los caminos de la interpretación, Actas del simposio internacional sobre la filosofía de Paul Ricoeur. París: Trillas. 1997, 368 pp.

Mora F. Utopía. En, Diccionario de Filosofía, Bogotá: Editorial Panamericana. 1997, 596 pp.

Valdés, Mario y otros. Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas. Barcelona: Azul Editorial. 2000, 369 pp.

Bibliografía General

Burke, Edmund. Reflexiones sobre la Revolución Francesa. París: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 1978, 369 pp.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Hatun Willakuy*. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima. 2004, 477 pp.

Diario Oficial El Peruano. Lima, 7.10.2010. p. 11.

Episcopado Peruano: La Justicia en el Mundo. Documento del Episcopado Peruano para el Sínodo. Lima, 1975.

Gaceta Jurídica. Legislación Constitucional y precedentes vinculantes del Tribunal Constitucional. 1° edición. Lima, 2008.

Galeano, Eduardo. Las venas abiertas de América Latina. Montevideo: Siglo XXI Editores. 2007, 379 pp.

ISBN: 8432311456. ISBN-13: 9788432311451.

García Cotarelo, Ramón. Teoría del Estado. México: Universidad Nacional de Educación a distancia. 1988. 440 pp.

Lerner Febres, Salomón. La rebelión de la memoria. Selección de discursos 2001-2003. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Centro de Estudios y Publicaciones. 2004, 218 pp.

Macintyre, Alasdair. Justicia y Racionalidad: conceptos y contextos. Ediciones internacionales Universitarias. Barcelona: EIUNSA, S.A. 1994, 456 pp.

Munch, Ingo Von. La dignidad del hombre en el Derecho Constitucional. Revista Española de Derecho Constitucional. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Año 2 N° 5, mayo, 1982, 368 pp.

Scannone, Juan Carlos. Hacia una Filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina. Montevideo: Ed. *Anthropos*. 2005, 304 pp.

ISBN: 8476587325. ISBN-13: 9788476587324

Velazco Lévano, Nilton César. *Sophia y Diké*: compañeras de camino. Un recorrido ius filosófico. Tesina sustentada en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, para optar la Diplomatura en Humanidades y Filosofía. Lima. 2002, 69 pp.

Weil, Erick. Filosofía y Violencia. Introducción a la Lógica de la Filosofía. Traducción de Francisco Sierra Gutiérrez. Bogotá: CEJA. 2002, 526 pp.

Bibliografía Jurisprudencial - Informes

Tribunal Constitucional. STC 04-2004-PAC/TC. En:
<http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia>

Tribunal Constitucional. STC 042-2004-PAC/TC. En:
<http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia>

Tribunal Constitucional. STC 4677-2004-PAC/TC. En:
<http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia>

Tribunal Constitucional. Exp. 0020-2005-PI/TC-LIMA. En:
<http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia>

Tribunal Constitucional. Exp. 0030-2005-PI/TC-LIMA. En:
<http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia>

Convención Interamericana sobre desaparición forzada de personas.
 Convención de Belém do Pará. 9 de junio de 1994.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Cantoral Benavides vs.
 Perú (Sentencia de 3.12.2001 Reparaciones y Costas).

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Villagrán Morales y otros
 vs. Guatemala (Sentencia de 26.5.2001).

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Cinco Pensionista vs.
 Perú (Sentencia de 28.2.2003).

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Castillo Páez vs Perú.
 Sentencia 3/11/1997 (fondo).

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Santander Tristán
 Donoso vs Panamá. Sentencia de 26.01.2009.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Yatama Vs. Nicaragua.
 Sentencia de 23.06.2005, Serie C N° 127.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Claude Reyes y otros
 Vs. Chile. Sentencia de 19.09.2006. Serie C N° 151.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Cesti Hurtado vs Perú.
 Sentencia del 29 de enero del 2000. Interpretación de la sentencia de fondo.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Informe sobre Seguridad
 Ciudadana y Derechos Humanos. OEA, 31/11/2009. Doc. 57.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Informe Anual de la
 relatoría para la Libertad de Expresión para 2005. Capítulo V, “Las
 manifestaciones públicas como ejercicio de la libertad de expresión y la
 libertad de reunión”.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Venezuela. 2003. <http://www.cidh.org/venezuela2003/cap4>.

Bibliografía sobre Metodología de la Investigación

Avila Acosta, Roberto. Metodología de la Investigación. Cómo elaborar tesis y/o investigación. Lima: Estudios y Ediciones RA. 2001, 461 pp.

Bernal Torres, César. Metodología de la investigación para administración, economía, humanidades y ciencias sociales. Segunda edición. México: Ed. Trotta. 2006, 379 pp.

Hernández Sampieri, Roberto: Metodología de la Investigación. Cuarta edición. México: Mc Graw Hill. 2006, 489 pp.

Lavado, Lucas: Los roles de la filosofía. Entrevista a Mario Bunge: estrategia de la Investigación científica. Lima: Fondo Editorial de la UIGV. 2008, 125 pp.

Pajares Flores, Margarita: Material de lectura para la Maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos de la UNMSM. Lima. 2009, 289 pp.

Solís Espinoza, Alejandro: Metodología de la Investigación Jurídico y Social. Lima: B y V Distribuidores. 2008, 289 pp.