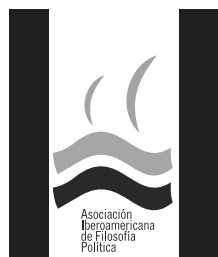


LA URBE GLOBAL Y EL GOBIERNO DE LA VIDA HUMANA

Justicia, Alteridad y Memoria en los Espacios de Poder

CASTOR M.M. BARTOLOMÉ RUIZ
RUBÉN ALBERTO DUARTE CUADROS
Coordinadores



**UNIVERSIDAD
LIBRE**

Facultad de Filosofía

Ruiz, Castor M.M. Bartolomé y Duarte Cuadros, Rubén Alberto (coordinadores)

La urbe global y el gobierno de la vida humana. Justicia, alteridad y memoria en los espacios de poder.
1a. ed. Bogotá: Universidad Libre de Colombia, 2012.
268 p.

© Universidad Libre de Colombia.

© Castor M.M. Bartolomé Ruiz y Rubén Alberto Duarte Cuadros (coordinadores)

Primera edición: junio de 2012.

Todos los derechos reservados y se acoje en un todo a la Ley 23 de 1982, artículo 32.

© Universidad Libre de Colombia

Número de ejemplares: 1000.

ISBN 978-958-

Editorial: Universidad Libre de Colombia.

Concepto gráfico y armada digital: Diana Guayara V. - dianaguayara@gmail.com

Producción: Alvi Impresores Ltda. - Tel.: 2501584 - alvimpresores@yahoo.es



UNIVERSIDAD LIBRE

Directivas Universidad Libre

Luis Francisco Sierra Reyes
Presidente

María Inés Ortíz Barbosa
Vicepresidenta

Nicolás Enrique Zuleta Hincapié
Rector Nacional

Pablo Emilio Cruz Samboni
Secretario General

Guillermo León Gómez Morales
Director de Planeación

Antonio José Lizarazo Ocampo
Censor Nacional

Eurípides de Jesús Cuevas Cuevas
Presidente Sede Principal

Fernando Dejanón Rodríguez
Rector Seccional

Rubén Alberto Duarte Cuadros
Decano Facultad de Filosofía

Elías Castro Blanco
Director Centro de Investigaciones

“Dos maneras generales y principales han tenido los que allá (América Latina) han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas”.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS¹

¹ Bartolomé de Las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: EDAF, 2004, pp. 72-73.

Contenido

	Pág.
<i>Prefacio</i> JOSÉ JARA	11
<i>Presentación</i> RUBÉN ALBERTO DUARTE CUADROS	19
<i>El homo sacer y la ciudad antigua. Abandono y gobierno de la vida humana, un diálogo con Giorgio Agamben</i> CASTOR M.M. BARTOLOMÉ RUIZ	25
<i>El discurso de los derechos humanos y la gobernanza del sufrimiento social</i> EDSON TELES	49
<i>Crítica y memoria: la justicia en TH. W. Adorno</i> JOSÉ A. ZAMORA	65
<i>Derecho, violencia y justicia: entre el pensamiento político y el ordenamiento jurídico</i> CLAUDECIR DOS SANTOS	85
<i>Historia, memoria y justicia: el análisis a partir de las ruinas</i> EDUARDO TERGOLINA TEIXEIRA	99
Fuerza de ley: Derrida y Agamben en diálogo con Walter Benjamín VERÓNICA P. GOMEZ-JURADO ZEVALLOS	115

	Pág.
<i>El ejercicio de la ontología como logos violador de la alteridad</i> FELIPE CÉSAR MARQUES TUPINAMBÁ	125
<i>El juez como historiador: memoria, fuentes y derechos humanos</i> JUAN ANTONIO PABÓN ARRIETA	141
<i>Los sentidos de la violencia: retos y dilemas de las ciudades del siglo XXII</i> SERGIO FRANCISCO CARLOS GRAZIANO SOBRINHO	155
<i>Hacer morir y dejar vivir... Hacer vivir y dejar morir: el caso de "los falsos positivos"</i> ÁLVARO DÍAZ GÓMEZ	171
<i>El biopoder y los falsos positivos como dispositivo de control y vigilancia</i> LILIANA ANDREA SALAMANCA ARAGÓN	181
<i>Los falsos positivos como crímenes de Estado: un análisis desde la biopolítica y el bioderecho</i> OLGA LUCÍA CARMONA MARÍN	195
<i>El Terrorismo de Estado y la Dictadura Cívico-Militar en Brasil: el Derecho de Resistencia no es Terrorismo</i> JOSÉ CARLOS MOREIRA DA SILVA FILHO	207
<i>Desafíos ético-políticos al Derecho: ¿hay límites de obediencia al Derecho en los Estados de Derecho Constitucionales Democráticos?</i> SHEILA STOLZ	233
<i>O reducionismo da dignidade da vida humana na esfera da política</i> CECILIA PIRES	257

JOSÉ
JARA* Prefacio

Como un conjunto de países situados en dos continentes distintos con una historia entrecruzada de cinco siglos, Iberoamérica ha sido observada y examinada académicamente por algunos de sus ciudadanos desde una amplia variedad de perspectivas, provenientes de los intereses y problemas presentes en los espacios habitados por ellos mismos. La reflexión dirigida hacia ella ha recogido inquietudes y

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Munich, Alemania 1975. Master of Arts de la Universidad de Texas, Austin - USA, 1965. Profesor de Filosofía, Universidad de Chile, 1963. Profesor Titular Universidad de Valparaíso, Instituto de Filosofía desde 1992. Publicaciones: *La política en la era de la globalización*. J. Jara - C. Ruiz - F. Longás - M. García de la Huerta (editores), Editorial Cuarto Propio, Santiago, octubre 2007; *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Editorial Anthropos, en coedición con Universidad de Valparaíso, Barcelona, España, 1998; *Nietzsche, más allá de su tiempo*. 1844 ... (Editor), Editorial EDEVAL, Valparaíso, Chile, 1998; F. Nietzsche. *La ciencia jovial* ("la gaya scienza"). Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela, 1ª. ed. - 1990, 2ª. ed. - 1992, 3ª. ed. - 1999, Círculo de Lectores, Barcelona, España, 2002, traducción, introducción, notas e índice de nombres. Artículos en libros y revistas de Filosofía de Chile, Argentina, Brasil y Colombia.

12 cuestiones particulares planteadas por individuos, así como también por miembros de grupos de países o sectores de ellos y de sus respectivas relaciones de variada institucionalidad. Reflexiones que han estado igualmente en el horizonte de proyecciones hechas en vista de distinto tipo de acciones posibles en tales espacios.

En este libro, “La urbe global y el gobierno de la vida humana. *Justicia, alteridad y memoria en los espacios de poder*”, nos encontramos con un enfoque dirigido hacia un importante haz de líneas de trabajo investigativo dentro del proceso de desarrollo de esta región a lo largo del último de los cinco siglos que componen su historia particular. Tal preocupación, se inscribe dentro de la convocatoria general en torno a **Iberoamérica: la ciudad y el poder**, planteada por el XII Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, AIFP, que tuvo lugar en Bogotá entre el 12 y 13 de octubre de 2011.

En esa ocasión, fueron ocho las mesas que congregaron a un importante número de participantes provenientes de universidades de distintos países de esta región. En ellas se reflexionó acerca de aspectos específicos de un conjunto de cuestiones y de sus relaciones posibles, que cruzan los campos de la historia y de la filosofía política, aunque hayan sido conceptos centrales de esta última los que orientaron la mirada de los trabajos presentados en la primera. Los principales ejes temáticos alrededor de los que se organizaron las ponencias presentadas en esas mesas, puede considerarse genéricamente que se articulan en torno a: justicia y derecho, criminalidad y seguridad; la nación, democracia y gobierno: sus realidades y alternativas políticas; la ciudad, el ciudadano y las estructuras urbanas: procesos históricos e ideas y transformaciones políticas.

Junto a un número temáticamente homogéneo de participantes del país anfitrión, que abordaron cuestiones de especial interés para la sociedad colombiana en el campo de la seguridad ciudadana y el crimen organizado durante las últimas décadas, aunque sin dejar de lado perspectivas de análisis teórico de su historia política, en la mesa que dio lugar a las contribuciones de este libro participaron académicos de otros países de la región que debatieron sobre un amplio repertorio de otros temas inscritos en los ejes genéricos señalados más arriba.

Sobre el trasfondo amplio de la teoría y la práctica política de los Derechos Humanos en países de la región, cabe situar a un conjunto de ponencias que examinan distintos aspectos de problemas, conflictos e interrogantes, para los

que se busca acotar niveles de análisis y propuestas que contribuyan a mejorar la situación deficitaria en que ellos se encuentran en lugares específicos de la sociedad. El caso más flagrante de violación a los DDHH es presentado por un conjunto de tres investigadores colombianos, Álvaro Díaz Gómez, Liliana A. Salamanca Aragón, Olga L. Carmona Marín, provenientes de la Universidad Tecnológica de Pereira. Ellos plantean en su contexto político y examinan en sus distintas facetas concretas la figura de lo que se denominó los “falsos positivos”, es decir, aquellos jóvenes civiles de comunidades no involucradas en acciones armadas o insurgentes a los que el ejército colombiano dio muerte arbitrariamente en montajes de enfrentamientos, calificándolos de “guerrilleros muertos en combate”. Las distintas modalidades de estos procedimientos que se han tipificado en el período 2002-2010 bajo la presidencia de Álvaro Uribe Vélez, y que provocaron gran debate político en la sociedad colombiana, ha conducido a calificar tales acciones militares realizadas con respaldo gubernamental como crímenes de Estado, que expresan una forma de terrorismo de Estado. Frente a los distintos tipos sistemáticos de violaciones a los DDHH que se han denunciado, Juan A. Pabón Arrieta ve la necesidad de reformular el rol del juez en estos casos, pues cabría asociarlo al del historiador, en tanto que en su búsqueda de la verdad de lo sucedido, ha de apoyarse en la memoria de los hechos investigados, que, en el caso de las víctimas, no podrá pretender ya ser imparcial, pues sería preciso reparar de algún modo el daño ocasionado a ellas. De esta manera, la memoria jurídica obraría en contra del olvido y la impunidad.

Al hilo de un desplazamiento en las preocupaciones sobre este mismo tema general, tal como él se presenta bajo tres perspectivas de análisis en el Brasil, podemos referirnos a ellos destacando alguna de sus particularidades. Sergio F.C. Graziano Sobrinho aborda el contexto en que se hace patente lo problemático de la violencia de las respuestas estatales ante las complejas y diversas formas de violencias urbanas. Su reflexión sobre el estado de inseguridad y miedo generado por éstas, le lleva a recurrir a la propuesta de M. Foucault para dar cuenta del control biopolítico de la población que allí sucede y a la utilización del sistema penal como mecanismo de control de masas. José C. Moreira da Silva Filho plantea que para lograr una correcta comprensión de la dictadura cívico-militar en Brasil entre 1964 y 1985, es preciso situar al terrorismo de Estado en la categoría más amplia de crímenes de Estado e impulsar la noción de Justicia Transicional, para así distinguir adecuadamente –junto a otras cuestiones– entre el derecho de resistencia de quienes se oponen a y denuncian el proceder del terrorismo de Estado y los grupos terroristas con otro tipo de intereses no dirigidos políticamente contra el Estado. Esta falencia, estima,

14 contribuye a sostener el elevado índice de violencia policíaca actual que se despliega en el país. Sheila Stolz, por su parte, analiza las condiciones y consecuencias jurídicas y políticas que presenta el derecho a disentir, la desobediencia civil, en el marco de una sociedad democrática en la que los movimientos sociales que la practican, pueden ser considerados como actores relevantes en los procesos de construcción y ampliación de la esfera pública y de vigencia de los DD.HH., en los que los ciudadano tienen una participación activa. Y por consiguiente, plantea críticamente a la vez la pregunta acerca del porqué de la “ausencia” del derecho de desobediencia en los textos constitucionales contemporáneos.

Es posible reunir en un sentido amplio a otro conjunto de ponencias que configuran este libro, a través del hecho de que en ellas se reflexiona sobre una serie de temas de la filosofía política en diálogo y análisis con planteamientos hechos por pensadores contemporáneos, entre los cuales destaca, en primer lugar el nombre de Giorgio Agamben, que en varias de estas ponencias se cruza con el de Walter Benjamin. Es el caso de Eduardo Tergolina Teixeira, quien desde ellos busca problematizar un modo de acceso al presente, sin olvidar el peso rotundo de los momentos oscuros y en tinieblas que atraviesan a diferentes momentos temporales, y que de ese modo llenan buena parte de la historia de las sociedades. De este modo y para pensar la sociedad de hoy desde una perspectiva contemporánea, él recoge el planteamiento de la necesidad de asumir la condición de un preciso distanciamiento de lo presente: ser inactual. En una línea próxima a ésta, Edson Teles, teniendo a la vista los momentos contradictorios que configuran a las sociedades del siglo XX, que oscilan entre un pasado violento y doloroso hasta acceder a un presente democrático al que puedan haber llegado, procura reflexionar sobre las alternativas de legitimación de la acción política que se mueve entre limitar la violencia estatal y autorizar el gobierno del poder soberano con medidas de excepción.

Asumiendo con Agamben una modificación temporal de la mirada analítica, Castor Bartolomé Ruiz destaca la condición paradójica de que la sacralidad de la vida, ya desde las más antiguas ciudades indoeuropeas, atraviese las dimensiones del derecho y la política con su tensión ética que es preciso mantener como tal. Así, el carácter de técnica de la biopolítica aparecería desde mucho antes de lo que se ha considerado su condición moderna, para llegar hasta su aparición entre los primeros diseños de la voluntad soberana y las tentaciones totalitarias. Claudesir dos Santos, en cambio, destaca la importancia que para la actual comprensión del pensamiento político y jurídico presente en el ordenamiento de la sociedad y

el Estado, sigue teniendo la reflexión teórica acerca de los hechos de violencia y concepciones de la justicia llevadas a cabo por Hobbes y Benjamin, y a pesar de la distancia y diferencia histórica con que ellos las sostuvieron. Por otra parte, Verónica Gómezjurado Zevallos, introduce a otro pensador, J. Derrida, junto a Agamben, para hacer su exposición de las lecturas hechas por ambos del texto de Benjamin *Para la crítica de la violencia*, y la relación en que ésta se encuentra con el derecho y la justicia, además del planteamiento de este último acerca de la violencia pura o divina. Ella aborda igualmente la relación hecha por Derrida entre Walter y waltende, para llegar desde esta forma verbal y del nombre de pila de Benjamin al tema de la soberanía, así como, además, muestra la vía que lleva a Agamben a considerar a la soberanía como el ‘otro lado’ de la excepción.

Otros pensadores fueron convocados también en esta mesa a través de otras tres ponencias, a las que nos referimos ahora suscintamente. Teniendo como contraste a las concepciones de la justicia de raíz kantiana o de procedencia aristotélico-hegeliana, José Zamora examina el planteamiento de Th. W. Adorno que se aparta del principio del intercambio como articulador del orden social y que subyace a la forma de reproducción del capital; un principio que, en el espacio de cruce de la sociedad con la moral, condiciona y hace imposible que pueda existir una “vida justa en medio de lo falso”. Sólo la superación del sistema económico capitalista y de sus coacciones sobre los individuos y el consiguiente tipo de organización que condiciona lo social, abriría la posibilidad para los hombres de transformar el sufrimiento padecido en el pasado debido a las exigencias humanas incumplidas, en una fuerza crítica que reclame el cumplimiento de las exigencias actuales. Así también sería posible acceder a una sociedad en la que los individuos libres logren una reconciliación consigo mismos y con su naturaleza social, por fuera de las coacciones del productivismo económico cosificador.

Desde una preocupación teórica que destaca aspectos distintos a los recién señalados de la existencia de un individuo en la sociedad y de su relación con otros, Julio César Marques Tupinambá aborda la crítica de Levinas a la vía de la comprensión del Ser y reflexividad del Yo como la principal vía tradicional de la ontología para acceder a la formación de la subjetividad, en desmedro de la apertura al mundo a través de la independencia y soberanía del goce y la fruición en el ser, así como de la alteridad. Y en ésta se produce la apertura al Otro, al que sólo se puede acceder en su trascendencia desde la experiencia íntima del Yo y del Mí, exactamente mediante la fruición.

16

Otra vía distinta explora, a su vez, Cecilia Pires. Ella reúne aspectos de algunas de las propuestas hechas por Marcuse, Arendt, Baumann, que la conducen a exponer que si bien la búsqueda de la felicidad es una constante en las formas de organización social, ella resulta ser inseparable del hecho de que, a la vez, allí se expresan relaciones de poder que afectan a la vida, en paralelo a las transformaciones históricas habidas en el ejercicio de la política y el desarrollo de las ciencias y la tecnología. Y esto, hasta el punto en que hoy viviríamos en un mundo pos-panóptico, en el que incluso a quienes operan los mecanismos de control del poder, éstos pueden resultarles inaccesibles. Incluida la discriminación que tal progreso liderado por el capital trae consigo mediante la discriminación a través del dinero que se posea o no. Ante tal situación, ella concluye que los avances de la sociedad del conocimiento deberían contribuir a fortalecer una razón ética que esté a la base de una sociedad de convivencia, en la que la tolerancia y la dignidad de la vida humana sean una prioridad.

Aun cuando estas breves referencias a los textos que componen *La urbe global y el gobierno de la vida humana*, sean sólo una pequeña muestra del trabajo que se realiza en el campo de la filosofía política en la región, estimamos que se podrán apreciar al menos dos grandes áreas de intereses temáticos. Por una parte, el compromiso teórico entrelazado con agudas preocupaciones políticas, que conducen a varios de sus autores a poner sobre la mesa de la reflexión unas cuantas aristas decisivas que configuran el complejo cuadro de las decisiones y acciones políticas, sucedidas particularmente en las décadas de la segunda mitad del siglo XX y en lo que va del siglo actual, y que rompieron o trastocaron el orden democrático en varias de las naciones de la región, a pesar de que en esta ocasión sólo se examine específicamente a dos ellas. Pero es bien sabido que en tales coyunturas, la dimensión de vida de los ciudadanos que primeramente y con mayor intensidad suele vulnerarse, es la de los Derechos Humanos. Como ya hemos indicado, éstos reciben acá un tratamiento que bien puede contribuir a esclarecer situaciones presentes en sociedades distintas a las aquí consideradas. Por otra parte, la referencia a y el diálogo que se establece con elementos conceptuales de la obra de pensadores procedentes particularmente de Europa continental, poseedores de una producción filosófica que también alcanza mayor vigencia desde esa segunda mitad del siglo pasado hasta hoy, atraviesa los intereses e interrogantes que se aprecian en la gran mayoría de las ponencias aquí presentadas. Es un rasgo a través del cual se hace patente el apoyo que significa esa obra para el ejercicio y el desarrollo de la filosofía política en los países de esta región iberoamericana. Lo cual, aun cuando no sea la única referencia de fuera de este ámbito territorial que

se cultiva entre quienes trabajan en este campo disciplinario, es una que adquiere indiscutida relevancia en este libro, así como la tuvo también en algunas otras mesas del Simposio de Bogotá.

Para concluir la presentación de este libro, inscrito dentro del marco general de los propósitos de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, estimamos relevante señalar que ésta inició sus actividades a partir de encuentros académicos entre universitarios de España y México en torno a temas y problemas de la referida disciplina, que concitaban su vivo interés y debate. Ellos comenzaron a reunirse alternadamente **en el año 1991** en uno u otro país, con el apoyo de las respectivas instituciones de las que formaban parte, el CSIC y la UNED de España y la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, de México. Fue sólo a partir del VII Simposio celebrado en Cartagena de Indias, Colombia, en 2000, bajo la convocatoria *Los contextos de la democracia: perspectivas iberoamericanas* que se comenzó con una itinerancia por diversas ciudades de países de la región, y con una consiguiente participación más amplia de académicos de dichos lugares. Así fue como el VIII Simposio de la AIFP se realizó en Valparaíso, Chile, del 12 al 14 de noviembre, 2003, del cual se publicó en 2007 una selección de sus ponencias y conferencias bajo el mismo título de su convocatoria *La política en la era de la globalización*, teniendo como editores a J. Jara, C. Ruiz, F. Longás, M. García de la Huerta. El IX Simposio, *Los desafíos de la justicia y las políticas para una cultura de la paz*, tuvo lugar entre el 19-21 de octubre 2005 en la Universidade do Rio do Vale dos Sinos (UNISINOS), Sao Leopoldo/Porto Alegre, Brasil. El X Simposio, *La igualdad: antiguos y nuevos desafíos*, se efectuó en Ciudad de México, México, entre el 24-26 de octubre, 2007. El XI Simposio, *Iberoamérica, doscientos años. Democracia, comunidad e instituciones*, se realizó en Bahía Blanca, Argentina entre el 23 y el 26 de septiembre de 2009, y ahora este XII Simposio que tuvo a Bogotá como su sede. El próximo Simposio está previsto que se realice en 2013 en Juiz de Fora, estado de Minas Gerais, en Brasil. Para esa fecha, este libro editado por Castor M.M. Bartolomé Ruiz y Rubén Alberto Duarte Cuadros, ya habrá comenzado a circular y a formar parte de las referencias iberoamericanas de la filosofía política.

Santiago de Chile
Mayo de 2012

RUBÉN
ALBERTO
DUARTE
CUADROS*

Presentación

Quiero aprovechar en la presentación de este libro, adherirme con unas cuantas cuartillas desde el pensamiento de Michel Foucault, para sumarme a las preocupaciones de cada uno de los autores y en especial contribuir en la coedición y publicación del texto, que con cuidado especial en la coedición ha preparado el Profesor Castor Bartolomé Ruiz, como producto del esfuerzo intelectual suscitado entorno a la mesa de trabajo instalada en el año 2011, en la Ciudad de Bogotá, D.C., Colombia. En la que se propuso como tarea cada uno de los colegas de la ***Asociación Ibero Americana de Filosofía Política***, desocultar las fuerzas que inmanentemente nos someten y de las cuales tiende a pasar desapercibidas en el

* Decano de la Facultad de Filosofía, Universidad Libre, Bogotá D.C., Colombia.

ejercicio del poder, del gobierno y dominio que se suscita en los espacios de la Ciudad y del Estado, como parte de las estrategias de la administración de la vida, como nuevas técnicas de carácter biopolítico.

En este sentido, es honroso para el suscrito, en mi calidad de coeditor del texto que presentamos desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre, Sede Bogotá, D.C. Colombia. Extender un saludo muy especial a cada uno de los colaboradores de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, Señores Profesores *Edson Teles, José Antonio Zamora Zaragoza, Claudedir dos Santos, Eduardo Tergolina Teixeira, Verónica P. Gomezjurado Zevallos, Felipe César Marques Tupinambá, Juan Antonio Pabón Arrieta, Sergio Francisco Carlos Graziano Sobrinho, Alvaro Díaz Gómez, Liliana Andrea Salamanca Aragón, Olga Lucía Carmona Marín, José Carlos Moreira da Silva Filho, Sheila Stolz y Cecilia Pires*, quienes hicieron posible la obra intitulada ***“La Urbe Global y el Gobierno de la Vida Humana: Justicia, Alteridad y Memoria en los Espacios de Poder”***.

Sin más preámbulos, presento a los amables lectores, el presente excursus, que como un simple aporte me someto a vuestra benevolencia por esta intromisión, en la que en extenso hago la presentación de la obra. Con Michel Foucault el *“Cuerpo”*, adquiere un estatuto ontológico privilegiado, sobre el cual es posible hacer una analítica del ejercicio del poder. Por analogía y como fundamento teológico de la alta Edad Media y propio del ejercicio del poder de los Siglos XIV, XV, XVI y mediados del Siglo XVII, donde la preocupación inicial era el dominio del alma o (espíritu); a partir de la Modernidad Clásica se da un giro, en el sentido que se pretende dominar el *“Cuerpo”*, este hecho se advierte en la tarea filosófica realizada por Foucault y sistematizada en tres de sus obras fundamentales, como lo es *Vigilar y Castigar, Historia de la Sexualidad y Microfísica del Poder*, en las que logró desocultar el espacio epistémico sobre el cual el poder es ejercido en la modernidad. En este sentido puede afirmarse:

*“...pero el **cuerpo** está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder **operan sobre él**, es una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo someten al suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. **Este cerco político del cuerpo** va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y reciprocas, **a la utilización económica del cuerpo**, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo*

*es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido*¹.

Para Foucault, la modernidad se ha sofisticado en el ejercicio del poder, el que está dado en “dispositivos” que propenden por crear lugares de privilegio sobre los cuales se ejerce una acción de espacialización o de localización, “*espacio temporal del poder*”. Esta localización o mapa geográfico sobre el cual es posible ejercer poder de un modo ontológico, es el “*Cuerpo*”, es decir, lo humano sólo tiene sentido en la medida que además de ser útil como fuerza de producción –tal como lo pensaba Marx– debe ser posible hacer de lo humano, de su “*Cuerpo*”, una maquina sujeta, dominada, constituida de tal manera que sea capaz de ser constituida en fuerza productiva, fuerza sexual, fuerza social, fuerza política etc., y en la que obedezca a sus impulsos y necesidades de una manera disciplinada.

El poder sólo es posible de ser ejercido sobre el “*Cuerpo*”; es decir, lo ontológicamente dado para el poder, a diferencia del alma o (espíritu), que puede ser entendida como la abstracción del “*Cuerpo*”, aunque esta alma existiere, su existencia en el mundo no va más allá de la existencia del “*Cuerpo*”. Al “*Cuerpo*” como topoi geográfico del dispositivo de dominación, docilización y disciplinación, se le ha de configurar un espacio y se le ha de temporalizar a tal grado que, se hace predecible, calculable, medible y por lo tanto, sometible a variables predeterminadas y rigurosamente utilizadas por las “*Ciencias Humanas o Ciencias del Cuerpo*”, que han propiciado el desaparecimiento del sujeto y el nacimiento de un hombre medido y calculado por el “*Cuerpo*”.

El Poder a partir de Nietzsche y en Foucault, no puede ser considerado de una manera estructural, es decir, como si éste estuviese centrado en un punto, como por ejemplo en el Estado, al modo marxista, al considerar el Estado de un modo estructural por una parte, y por la otra, como si fuese el reflejo de las condiciones materiales de existencia dadas en procesos históricos de poder y producción, donde el Estado asumía para sí el ejercicio centrado del poder. Ahora bien, el poder debe ser considerado como microfísico; está en todas partes y en ninguna a la vez; el poder

¹ Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. México: Editorial Siglo XXI. 1985, pp. 32 y 33. La negrilla es mía.

es una potencia latente, pero por no estar centrado, es creador de cosas y entre ellas el de ser constitutivo del ser, porque en toda la sociedad existe una compleja red de relaciones de poder.

En este punto Foucault ha señalado que: “*el poder no sólo debe ser considerado como destructivo, sino por el contrario como creador*”². Es preciso aclarar el sentido y alcance del poder; no es que éste se localice de un modo determinado o en sí, en el “*Cuerpo*” sino que sobre él es que se ejerce. El ejercicio del poder como dispositivo o mecanismo de sujeción, no siempre comienza con el “*Cuerpo*”, pero debe quedar presente que si ha de hacerse una “*análisis del poder*”, el “*Cuerpo*” es siempre el objeto empírico –ontológico– presente y latente del poder. El poder está construido sobre un paralelismo corporal y espiritual, pero este corpóreo-espiritual no debe ser concebido al modo de Spinoza, sino bajo un modelo según el cual, quien controla el “*Cuerpo*” lo tiene casi todo, y quien controle el espíritu o tiene muy poco, o mejor no tiene nada; el “*Cuerpo*” es lo tangible, lo determinado y determinable, lo vulnerable y lo ontológicamente real o concreto.

Con lo anterior, se pretende matizar el hecho según el cual, mediante los dispositivos del ejercicio de poder; el “*Cuerpo*” es el lugar de privilegio de todo posible poder ejercido. El “*Cuerpo*” es el objeto existente ontológicamente dado, para todo posible poder constitutivo de sujeción. De allí se desprende que, éste sea espacializado o geográficamente localizado y localizable, de tal forma que toda la corporeidad es a la vez, base de todo posible territorio donde el Estado ejerce su poder. Por esto, todo posible individuo, todo *dasain* como diría Heidegger, adquiere sentido para el ejercicio del poder, en la medida que pueda ser sujetado. Con esto, la función del Estado, consiste en lograr la territorialización de los individuos, determinándolos, emplazándolos, circunscribiendolos para otorgarles derechos, que al final son cauciones para restringir los espacios posibles de libertad.

Quien domina el “*Cuerpo*” lo domina todo, ya se ha afirmado y Foucault lo ha señalado en la teorización sobre los dispositivos de control y vigilancia social, que no son otra cosa que la búsqueda de la construcción de la sociedad disciplinada, normalizada y sobre todo panoptizada, en las que la regla y la cuadrícula de lo humano es la sujeción del “*Cuerpo*”.

2 Foucault, Michel. *Un Diálogo sobre el Poder*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 9-17.

En este sentido, el “*Cuerpo*” trasciende su ser físico por así decirlo, de un modo dialéctico y deviene en un ser político. Por lo tanto, el ciudadano moderno es una “Corporeidad Política”. El Hombre es un “*Cuerpo*” no carente de espíritu, si se entiende por esto, (cultura, historia y modos de vida); piensa, pero que ante todo obedece, asume los principios y fundamentos de su organización política, que produce y se reproduce, que adopta un *modus vivendi*, que es poseedor de una conciencia performada, que por supuesto es la del poder que ejerce y se ejerce a su vez sobre él.

Por lo tanto, es pertinente aclarar, ¿por qué para Foucault el “*Cuerpo*” como tal, se constituyó en el lugar privilegiado del ejercicio del poder en las sociedades modernas? Para lograr responder a esta pregunta, se propone como lugar hermenéutico de interpretación, la siguiente cita de Foucault, que obedece a su período genealógico, de mayor madurez logrado por el filósofo antes que aconteciera su desaparición y al respecto afirmará:

*“Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el Siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como maquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: **anatomopolítica del cuerpo humano**. El segundo formado algo más tarde, hacia mediados del Siglo XVIII, fue centrado **en el cuerpo especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos**: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: **una biopolítica de la población**. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales **se desarrolló la organización del poder sobre la vida**. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz –**anatómica y biológica**, individualizante y especificante, **vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida**– **caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente**”³.*

³ Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*. Vol. I, México: Siglo XXI, 1991, pp. 168-169. La negrilla es mía.

La anterior cita de Foucault, nos permite aclarar así, el horizonte interpretativo mediante el cual, el “*Cuerpo*” adquiere el estatuto de privilegio del ejercicio del poder. Foucault en su genealogía, nos proporciona herramientas nuevas que nos permiten hacer una hermenéutica de él mismo y de su obra, en tanto el “*Cuerpo y la Vida*”, son el territorio sobre el cual el poder adquiere su estatuto epistemológico y ontológico a la vez.

Por analogía podemos decir, que si en la Edad Media el soberano era el señor de la vida y de la muerte, de la que disponía a su arbitrio, en la modernidad es el “*Cuerpo y la Vida*” las que rigurosa y cuidadosamente son administradas. Esto es lo que Foucault ha denominado como “el ejercicio del biopoder”, fundamentado en la administrabilidad de los “*Cuerpos y de la Vida*”. Hoy más que nunca se ejerce este poder, y en tal empeño, las sociedades modernas han desarrollado las llamadas técnicas de individuación y subjetivación, que se producen a través de los llamados dispositivos de control y vigilancia, circunscritos fundamentalmente a las llamadas instancias o mecanismos de disciplinación y panoptización de la conciencia individual y colectiva, propios de las sociedades modernas.

Presentado así en estas breves líneas el problema sobre el “*Cuerpo y la Vida*”, nos corresponde ahora centrarnos en las preocupaciones que se suscitan en el problema sobre el dispositivo disciplinar y panóptico que se ejerce sobre el “*Cuerpo y la Vida*”. En este aspecto Foucault, construye una teoría de corte socio-histórico-jurídico y político, que nos conduce a reflexionar sobre el concepto de sociedad administrada, disciplinada, panoptizada, aconductada y reglada, en la que su máxima meta es la domesticación y sujeción del “*Cuerpo y de la Vida*”; en donde la máxima expresión del poder, es su ejercicio biopolítico de gobierno de la vida a través del “*Cuerpo*”. Desde esta perspectiva queda nuestro amable lector, atento a continuar con cada uno de nuestros predilectos amigos que a continuación someterán a su escrutinio, el desocultar estas categorías desde instancias de reflexión enriquecidas por su experiencia académicas y conceptuales, a saber.

**CASTOR
M. M.
BARTOLOMÉ
RUIZ*** El homo sacer y la ciudad antigua.
Abandono y gobierno de la vida humana,
un diálogo con Giorgio Agamben

Resumen

Agamben introdujo en el debate filosófico contemporáneo la problemática de la biopolítica originaria de nuestras instituciones a través de la figura del *homo sacer*. La sacralidad de la vida sería la categoría que implementa la excepción, haciendo de la excepción una técnica a través del cual el derecho y la política capturan la vida humana de forma soberana. En este ensayo nos proponemos ampliar los significados originarios de la sacralidad de la vida que sería un término ambiguo y paradójico. El concepto de *parricidi*, la narrativa de Caín y la genealogía de la figura política del

* Castor M.M. Bartolomé Ruiz. Dr. Filosofía Pesquisador do Programa de Pós-graduação em filosofia, Unisinos. Coordenador da Cátedra Unesco de direitos humanos e violência, governo e governança, Unisinos

extranjero en la ciudad antigua son ejemplos ilustrativos del carácter paradójico de la sacralidad de la vida. La condición paradójica de la sacralidad de la vida atraviesa el derecho y la política. Nos las condena a ser meras técnicas biopolíticas de la voluntad soberna, pero tampoco las exime de sus tentaciones totalitarias.

Introducción

1. Agamben, en diálogo con Foucault, Hannah Arendt y Benjamín, trajo a público el debate sobre la biopolítica desde otra perspectiva, la del *homo sacer*. Las tesis de Agamben hacen una incursión epistémica en el derecho y la política moderna por el ángulo de la vida humana mostrando que ambos son desde sus orígenes dimensiones biopolíticas. La política moderna, cuyo origen remonta a las ciudades indo-europeas, más concretamente a Grecia y Roma, es desde su inicio una biopolítica. Las tesis de Agamben intentan captar una tensión que pasó bastante desapercibida. Según su tesis el derecho y la política occidentales existen desde sus orígenes correlacionados a la captura de la vida humana. La política, desde sus orígenes, es biopolítica porque tiende al gobierno extremo (violento) de la vida humana. La perspectiva biopolítica es la marca de la soberanía moderna cuyo reverso más imperceptible es la excepción jurídica. En la excepción, la norma captura la vida humana y la torna su paradigma de gobierno político. Tal correlación transforma a la política, desde sus inicios, en una biopolítica¹.

Agamben defiende que la sacralidad original de la vida humana está vinculada a la excepción jurídica. Consecuentemente la sacralidad es la forma original por la cual la vida humana fue inscrita en la lógica biopolítica de la excepción. En ese caso el derecho también es intrínsecamente perverso, porque tiene como objetivo propio la exclusión incluyente de la vida humana, su captura por el abandono. De igual forma, la política, influenciada por una determinada visión de la sacralidad de la vida, habría nacido inexorablemente como biopolítica.

Creemos pertinente problematizar las tesis de Agamben abriéndolas para otras perspectivas, sin dejar de reconocer su originalidad. En este ensayo proponemos que

¹ Es notable la diferencia de perspectiva sobre el sentido de la política entre Agamben y Hannah Arendt, que percibe en los orígenes de la política el ideal de la democracia y la ruptura de la soberanía, siendo la posibilidad de neutralizar los autoritarismos. Cf. Arendt, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2010. Sin embargo, Agamben tiene una gran afinidad intelectual con algunas temáticas propuestas por Arendt, en especial la biopolítica de los campos o el campo como realidad biopolítica de los Estados modernos. Cf. Agamben, Giorgio. *O homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 125 ss.

la sacralidad de la vida es realmente constitutiva del derecho y la política occidentales, pero ella es un concepto polivalente, paradójico. La paradoja atraviesa el sentido de la sacralidad al punto de que sus figuras correlatas, el derecho y la política, también se tornan intrínsecamente paradójicas en su relación con la vida humana. No es posible anular uno de los elementos (el derecho o la política), porque, en tal caso, la barbarie se instituye sobre la vida. Aunque la plenitud de la vida se realice cuando torna desnecesario el derecho, y hay experiencias puntuales de vida en que se realiza tal experiencia, la contingencia de la historicidad humana nos obliga a aprender a convivir con la tensión paradójica de utilizar el derecho y la política como medios en relación a la vida, su finalidad. La genealogía de la sacralidad de la vida humana, que nos proponemos trazar brevemente, nos pone en el núcleo de la paradoja humana, o de lo humano como intrínsecamente paradójico. La sacralidad de la vida está en el origen de la tensión ética que vincula la vida humana con el derecho y la política. Lo paradójico de esa tensión es que ella no se resuelve anulando uno de los términos, sino que hay que aprender a mantener la paradoja como tensión constitutiva de la vida humana en relación a la política y el derecho.

Como metodología de este ensayo, expondremos en un primer momento las tesis del *homo sacer* propuestas por Agamben. A seguir diseñaremos una breve genealogía de la ciudad antigua en relación a la sacralidad de la vida humana. Como línea argumentativa de nuestra tesis propondremos tres ejemplos de ambigüedad paradójica de la sacralidad de la vida humana: el *parricidi*, la narrativa de Caín y la condición del extranjero en la ciudad antigua.

El *Homo Sacer*

2. Agamben disiente parcialmente de Foucault al sustentar la tesis de que la biopolítica no tiene su origen en la modernidad (en el Estado y el mercado) sino que es constitutiva de la política occidental. Concuera con las principales tesis de Foucault, en especial con la tesis de que en la modernidad la biopolítica se generalizó como forma de gobierno a través de las políticas de Estado que cuidan de la vida humana en cuanto elemento útil, y de las estrategias del mercado que tornan la vida humana productiva². Ambas instituciones hicieron de la vida humana la categoría política por excelencia de la modernidad. La vida, una vez objetivada como recurso

² Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

natural (vida desnuda), se torna en un elemento a ser gobernado por las políticas públicas del Estado y por las estrategias del mercado³.

Agamben, para confirmar su tesis, analiza genealógicamente la figura arcaica del derecho romano, *homo sacer*⁴. El *homo sacer* era una figura jurídico-política por la cual un ciudadano, al ser proclamado sacer, era legalmente excluido del derecho y consecuentemente de la política de la ciudad. Al ser decretada la condición de sacer, el derecho de la ciudad era retirado de la vida del individuo. Este era condenado a una excepción jurídica que le excluía del derecho y de la ciudad, por ello la ciudad y el derecho no tenían posibilidad de condenarlo legalmente. Al retirar el derecho de su vida, el individuo entraba en una zona de anomia que lo tornaba insacristable legalmente, pero sí, podía dársele muerte por cualquiera. El hombre sacer es una persona insacristable, es decir, no puede ser condenada legalmente. Su declaración de *homo sacer* impedía que pudiese ser legalmente muerto (sacristado). Al mismo tiempo, al estar desprovisto de cualquier derecho y ser excluido de la ciudad, cualquiera que violentase el *homo sacer* o lo matase, no cometía delito. El *homo sacer* es un ciudadano al que se le retira el derecho de la ciudad y se le condena a ser pura vida natural, una vida desnuda⁵. Es una vida matable e insacristable al mismo tiempo.

La particularidad política y jurídica del *homo sacer* es que él se encuentra incluido por la exclusión y excluido de forma inclusiva⁶. Esta figura política es paradójica porque consigue capturar la vida humana por la exclusión y al mismo tiempo la incluye por el abandono. Es una vida matable por estar fuera del derecho, lo que permite que cualquiera le viole sin cometer delito. Ella está excluida del derecho pero capturada por la violencia. Se encuentra expuesta a la total vulnerabilidad por falta de derechos. Es una vida expuesta a la violencia. Está excluida del derecho e incluida en la violencia. La arbitrariedad se torna la norma que amenaza su vida. La exclusión del derecho la incluye en una zona de violencia total.

El *homo sacer* es un concepto-límite del derecho romano que delimita el umbral paradójico que vinculan al orden social con la vida humana. El orden existe como tal

3 Cf. también, Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

4 Agamben, Giorgio. *O homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

5 El concepto de vida desnuda fue creado por Walter Benjamín para designar a la vida humana despojada del derecho. Cf. Id. "Por una crítica da violência". Id. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: 1986, p. 174.

6 Agamben, Giorgio. *O homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 79

con relación a la vida humana. Es una relación de cooptación o captura en que la vida humana existe ordenada (normativizada) por el derecho dentro del orden. En el *homo sacer* trasparece de forma nítida la soberanía que captura la vida humana dentro del orden del derecho. Ambas son estructuras originarias del poder político occidental y revelan los dos personajes que están fuera y por encima del orden, o sea, el *homo sacer* y el soberano⁷. El *homo sacer* no sólo revela la fragilidad de la vida humana abandonada por el derecho, sino que, y más importante, revela la existencia de una voluntad soberana capaz de suspender el orden y el derecho al mismo tiempo que los afirma como tales. En la vida del *homo sacer* el derecho está en suspenso, pero sólo quien está fuera del orden puede suspenderlo. Quien tiene poder de suspender el orden y el derecho es soberano. Esta es la figura de la excepción jurídica que revela la soberanía oculta que captura la vida como origen de la política y el derecho⁸. El poder que suspende el derecho de la vida del *homo sacer* sólo puede ser ejercido desde fuera del derecho. Tal paradoja revela al soberano como figura esencial del derecho occidental y de su orden político. El soberano existe porque tiene el poder de decretar la excepción del derecho. Él puede suspender el derecho para decretar la existencia de la vida desnuda. Sólo un poder soberano, que esté fuera del orden y por encima del derecho podrá decretar la suspensión del derecho sobre la vida de los otros.

La paradójica condición del *homo sacer* muestra una co-implicación original de la sacralidad de la vida con el poder soberano. Según Agamben, esta co-implicación va más allá del origen sagrado de las ciudades indo-europeas (del derecho y la política por ellas creado) ya que continúa siendo un elemento constitutivo de las sociedades modernas y del Estado de derecho por ellas implantado. El *homo sacer*, la vida desnuda despojada de los derechos fundamentales, continua manifestando la complicidad existente y persistente (incluso en nuestras sociedades modernas) entre la excepción soberana y la vida humana.

3. ¿Cómo opera este dispositivo paradójico del *homo sacer*? La vida humana es capturada dentro del orden en la medida que está presa en la figura de la excepción. La vida humana existe dentro del derecho, capturada como vida normativizada por la ley, y al mismo tiempo vive con la amenaza potencial de ser expulsada del derecho cayendo en la condición de pura vida desnuda.

⁷ Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, pp. 23 y ss.

⁸ Agamben desarrolló una investigación más amplia y precisa sobre las implicaciones biopolíticas de la excepción jurídica en su obra cf. Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. São Paulo: 2004.

En nuestra realidad histórica, la vida humana despojada de los derechos fundamentales continúa reproduciendo la figura del *homo sacer*. En la medida que existen personas que sobreviven sin derechos fundamentales, fuera del derecho, la figura del *homo sacer* se perpetúa. Eso muestra que el régimen de soberanía continúa activo en el Estado de derecho. Quien tiene el poder de suspender el derecho de los otros es siempre una voluntad soberana. El Estado de derecho moderno no renunció a tal posibilidad, al contrario la reglamentó en la figura del estado de excepción⁹. En cualquier circunstancia que sea, aquel que tiene el poder de suspender los derechos sobre la vida humana, es decir, de decretar la excepción, existe como soberano del orden. El Estado de derecho se instituyó para abolir la figura del soberano. Sin embargo, y a pesar de los intentos formales del Estado de derecho, el soberano permanece oculto en su sombra, listo para intervenir cuando sea necesario en defensa del orden y de la ley. La posibilidad de decretar la excepción jurídica que suspende el orden confirma la existencia oculta de un poder soberano en el Estado. La vida humana de todos los ciudadanos está bajo una potencial amenaza de excepción cuando por alguna circunstancia fueren considerados un peligro para el orden social. Cuando una persona, grupo o movimiento social sea visto como amenaza, real o potencial, contra el orden, podrá sufrir la suspensión parcial o total de sus derechos, lo que los introduce en la condición de *homo sacer* modernos. La suspensión de derechos tiene por objetivo el control más estricto de la vida humana. Ese es el paradigma biopolítico de gobierno, que se tornó en el paradigma político, al que tienden como objetivo ideal de las instituciones modernas, el Estado y el mercado.

En este debate surge otra cuestión central, ¿quién tiene el poder de decidir cuándo hay peligro y quién es peligroso? Pues, quien tenga el poder de decidir sobre cuando algo o alguien es un peligro para el orden, tendrá el poder soberano de decidir sobre sus vidas. Ese es el soberano¹⁰. La posibilidad de que cualquier ciudadano pueda ser considerado peligroso por una voluntad soberana del Estado, hace que la posibilidad de la excepción se cierna como sombra sobre la vida de todos, cuando las circunstancias lo requieran.

La vida abandonada

4. La vida desnuda, expulsada por la excepción de la voluntad soberana está condenada al abandono. Es una vida banida, abandonada, y como consecuencia una

⁹ Agamben desarrolla una “Breve historia del estado de excepción” en: Agamben, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: 2004, pp. 24-28.

¹⁰ En este punto Agamben, como Benjamín, remiten a la teoría de la soberanía de Carl Schmitt, aunque con perspectivas políticas radicalmente opuestas. SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

vida bandida¹¹. La consecuencia de la excepción sobre la vida es el abandono. La vida abandonada, banida de los derechos fundamentales, está condenada a vivir en bando. El bando es la condición de vida a que queda reducida la vida humana abandonada por la suspensión del derecho. El bando es la condición del *homo sacer*.

La figura jurídica del *bannum* decretaba la expulsión de alguien condenado al *banimiento*, es decir, al abandono del destierro. La vida banida era una vida desterritorializada, abandonada a su suerte. El *bannum* expulsaba la vida del derecho y la condenaba a ser una vida abandonada. El abandono de la vida por parte del derecho la condenaba a la pura excepción. Una vida abandonada es una vida banalizada. La banalización producida por el *bannum* expone la vida a la plena fragilidad. Ella es una vida *banida*, que la torna a su vez una vida bandida. La vida abandonada, *banida*, es una vida inimputable. Su abandono legal la torna un mero ser biológico sobre el que nadie tiene responsabilidad legal. La vida *banida* es puesta fuera del orden del derecho, banalizada de hecho, abandonada a la violencia.

La vida abandonada por la suspensión de los derechos fundamentales se encuentra relegada a la condición de bando. O sea, es una vida banalizada. Una vida abandonada por el orden social que no reconoce la suspensión de sus derechos fundamentales como un hecho constitutivo de su condición de abandono. La exclusión social de la vida humana no se realiza, en nuestras sociedades, por un decreto de derecho, sino como un hecho. En los regímenes de soberanía antiguos se denominó de *bannum* al decreto que *banía* por abandono a los indeseables de la sociedad. Los abandonados, *banidos* por el *bannum*, entraban en una zona social de indefinición bajo la condición de excepción de la ley. Su vida dejaba de ser protegida por la ley, eran abandonados, excluidos a la condición social de bando y por lo tanto catalogados como bandidos.

5. Soberano es el que tiene el poder de vida y muerte. El *pater familias* es la figura original del soberano por excelencia, la fórmula que designaba su soberanía era, *vitae necisque potestas* (poder de vida e muerte). Tal fórmula representa con nitidez el paradigma original de la política occidental, que es una biopolítica.

En los regímenes autoritarios el derecho que vigora sobre la vida humana es el poder soberano. Éste *puede matarla y la deja vivir*. El liberalismo substituyó esta máxima por la lógica biopolítica sobre la vida humana que, siguiendo los criterios

¹¹ Agamben, Giorgio. *O homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, pp. 111-119.

32

utilitarios de la productividad eficiente, *la hace la vivir y la deja morir*¹². La biopolítica relega la vida humana a la mera condición de vida natural. Es cuidada cuando es útil y es abandonada cuando se la considera improductiva. El abandono es el destino de la vida natural inútil. La vida que no es útil es abandonada.

La vida de los excluidos sociales no vive el abandono por un decreto de derecho, *bannum*, sino por procesos de hecho. Su banalización es fruto del abandono de hecho. Aunque no haya un *bannum* que la estigmatice como vida *banida*, ella sobrevive desterritorializada, abandonada y expuesta a toda violencia. La indignidad en que sobrevive torna su existencia un modo normalizado de violencia.

La vida humana abandonada, que muestra en los excluidos su rostro más trágico, vive la condición de vida banalizada. Es una vida abandonada, *banida*, que vive la condición de abandono de hecho sin un decreto de derecho. El derecho continúa protegiéndola formalmente, aunque la abandona efectivamente. La vida que es *banida* por un *bannum* la relega formalmente a la condición de bando y la torna formal y efectivamente una vida bandida¹³. Sin embargo la vida banalizada de los excluidos sociales sufre otro tipo de abandono, *banimiento*, derivado de la suspensión efectiva de derechos fundamentales sin que haya un acto formal del derecho que lo reconozca o lo promulgue. En la vida banalizada opera una excepción de hecho sin un decreto de derecho. Lo que hace más difícil identificar la responsabilidad política del hecho. Derechos fundamentales para la vida digna están suspendidos efectivamente condenando estas vidas al abandono, haciendo de su existencia una banalización de la indignidad. La vida banalizada sobrevive en un tipo de excepción del derecho. Ella es normalizada como parte del orden social. La normalización de la excepción hace de la vida banalizada un elemento natural del orden. Se naturaliza la banalización así como se normaliza la excepción de hecho. Con ello se consigue una mayor estabilidad del orden al que se le maquilla con un cierto naturalismo social.

Si la excepción jurídica se define por la suspensión, total o parcial, del derecho sobre determinadas personas o poblaciones, hemos de concluir que en la condición de la vida abandonada vigora una especie de estado de excepción. La vida abandonada sobrevive en un contradictorio estado de excepción en que

12 Foucault, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, pp. 127-149

13 Agamben, Giorgio. *O homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, pp. 65-68

el derecho está suspendido de hecho, sin que su suspensión haya sido decretada formalmente. En la vida abandonada hay una suspensión efectiva de derechos fundamentales para su sobrevivencia. Tal suspensión efectiva relega la vida a una condición de indignidad, sufrimiento y en muchos casos a la propia muerte. La vida humana abandonada está condenada, de hecho, a sobrevivir de forma indigna por la falta de derechos fundamentales. Es una vida banalizada, aunque no sea, al menos oficialmente, una vida bandida¹⁴. La negación de las mínimas condiciones materiales de existencia como alimentación, salud, vivienda, trabajo, somete la vida humana a un efectivo estado de excepción en que derechos fundamentales para su sobrevivencia están suspendidos de hecho.

En la vida abandonada podemos reconocer el sentido pleno de la tesis de Walter Benjamin cuando afirmó que *para los oprimidos el estado de excepción es la norma*¹⁵. No es necesario acudir a los campos de concentración nazistas ni a las dictaduras militares para encontrar operativo el estado de excepción. Lo paradójico de la biopolítica moderna es que la excepción impuesta a los excluidos sociales se torna su modo normal de vida. Al aceptar (y programar) el sufrimiento y muerte de miles de personas como parte de las políticas económicas y fiscales, el orden se transforma, para los excluidos, en excepción del derecho y su condición de excepción en un modo normal de vida. Éste se caracteriza por la substracción efectiva y permanente de los derechos fundamentales de la vida digna. El orden los normaliza como seres vivientes cuyo régimen de excepción es incluido como parte de la estrategia de gobierno. La condición indigna de vida abandonada se legitima como una forma normal del orden social, sin que el derecho la reconozca como excepción jurídica. Para ellos el estado de excepción es su modo normal de vida.

La ciudad antigua

7. La genealogía del *homo sacer* remite inexorablemente a la ciudad antigua. Las tesis desarrolladas por Agamben instigan a profundizar la genealogía que imbricaba, en las ciudades antiguas, la sacralidad con la política y el derecho para, a su vez, entender cómo estas dimensiones implicaban a la vida humana.

¹⁴ Cabe destacar la estrecha relación que hay entre la vida banalizada y la caracterización de la vida bandida. No es mera casualidad que la mayoría de los que se considera bandidos de nuestra sociedad sean también vidas abandonadas. Cf. Wacquant, Loïc. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001; Id. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia, 2001.

¹⁵ Benjamin, Walter. "Teses sobre a história". In Id. *Obras escolhidas*. São Paulo: Basiliense, 1999, p. 22

Tenemos que abrir el concepto de ciudades antiguas mucho más allá de la Grecia y Roma clásicas. Tomando como referencia el estudio de Fustel de Coulanges¹⁶, la genealogía de las ciudades antiguas nos remite a las poblaciones indo-europeas de las cuales descienden las ciudades griegas e italianas, aunque se extienden más allá de las ciudades comprendidas en estos territorios. La característica común de las ciudades indo-europeas es la impronta de lo sagrado en todas las instituciones y prácticas. Lo sagrado está en el origen de cada ciudad, en la configuración de cada institución, en la organización de cada práctica social. No hay en la ciudad antigua ninguna esfera social e institucional que se explique fuera de lo sagrado. La sacralidad es el origen de la ciudad indo-europea, o sea, de Grecia y Roma.

Incluso en el estadio tardío que encontramos la ciudad de la Roma republicana, por ejemplo, instituciones políticas como la tribuna, desde donde se hacían los pronunciamientos políticos, era un lugar sagrado. El orador subía a la tribuna con una corona en la cabeza y comenzaba invocando a los dioses¹⁷. El senado romano siempre fue un templo y en esa condición ejercía su función política sobre la ciudad. El presidente del senado, antes de cualquier deliberación ofrecía un sacrificio u oración. En el senado había un altar donde todos los senadores debían derramar una libación a los dioses al entrar. Era un espacio sagrado que delimitaba la legitimidad de las decisiones políticas sobre la ciudad. Las decisiones tomadas fuera del senado eran ilegítimas por estar fuera del recinto sagrado. Eran nulas de pleno derecho porque la divinidad no había estado presente en su elaboración.

En Atenas la situación era muy semejante a Roma. El senado ateniense tenía un altar al que todo senador se aproximaba antes de comenzar la sesión para pronunciar una oración. En Roma y Atenas, la justicia sólo funcionaba en los días favorables indicados por su carácter sagrado. En Atenas el tribunal de justicia se realizaba junto al altar. En tiempos de Homero los jueces se reunían en un lugar sagrado. Incluso la decisión y organización de la guerra estaba permeada por un carácter sagrado¹⁸. En las ciudades italianas había colegios de sacerdotes llamados *feciais*, que en Grecia se llamaban *arautos*, encargados de presidir todas las ceremonias sagradas que constituían las relaciones internacionales.

¹⁶ Coulanges, Fustel de. *A cidade antiga*. Clássica: Lisboa, 1988.

¹⁷ Coulanges, Fustel de, p. 200

¹⁸ Tito Livio relata, entre otros muchos episodios, que “Perseo, en aquel tiempo, reconociendo que algunos dólopes no le obedecían e intentaban apelar a Roma para arreglar sus peticiones con el rey, marchó a la cabeza de su ejército y obligó a la nación entera a ponerse bajo sus leyes e imperio. Después, rodeando los montes Eta, subió a Delfos para consultar el oráculo, pues le habían asaltado escrupulos religiosos” (Livio, Tito. *História de Roma*. Vol VI. São Paulo: Paumape, 1990, p. 35).

La modernidad secularizada ha pretendido desconocer las implicaciones de la genealogía de lo sagrado en la política, el derecho, y las otras instituciones sociales. Pero no es posible comprender el ágora griega ni el foro romano sino como espacios donde lo sagrado era la referencia constitutiva de todas las decisiones importantes. Hasta el final de sus tiempos, el senado romano era respetado como institución política por el carácter sagrado que lo instituía. Lo sagrado está en el origen de la ciudad, en el sentido más estricto del término sagrado.

8. Contrariando la ideología individualista del liberalismo, la ciudad antigua no era formada por un conglomerado de individuos sino por la agrupación compleja de casas/familias (*domus, oikos*), fratrias y tribus. Cada una de estas instituciones era independiente gracias a la peculiaridad de las prácticas religiosas que les otorgaban un derecho propio sobre el cual ni la ciudad podía suprimir al de la tribu, ni la tribu al de la fratria, ni la fratria podía interferir en el derecho de la casa.

En la base institucional de la ciudad antigua está la casa: *oikos* griega o *domus* romana¹⁹. A casa tenía a tierra como referencia física y su religión propia como norma de vida interna de todos los que allí habitaban. Cada casa tenía un derecho propio que era transmitido de generación en generación, para el hijo primogénito. Ese derecho eran normas sagradas que había que respetar por tener tal condición. El *pater familias* era soberano absoluto de su casa, tenía el poder absoluto para gobernar y administrar, pero no podía ir contra las normas sagradas de la casa. Él estaba obligado a cumplir la ley de la casa porque su soberanía se ejercía por la sacralidad que tal ley le otorgaba.

La autoridad del *pater familias* era sagrada, absoluta, pero su absolutismo es diferente del soberano idealizado por Hobbes. Para Hobbes, el soberano instituye las leyes, está por encima de las leyes, su voluntad es la ley. En la ciudad antigua, el *pater familias* es soberano, pero su soberanía es relativa a la sacralidad de un derecho que recibió como herencia de la casa y que tiene la obligación sagrada de transmitirlo a su primogénito para que la casa continúe existiendo y con ella todos los antepasados que la formaron.

¹⁹ Coulanges, Fustel de. *Op. cit.*, p. 153. No entramos en debate sobre algunos cuestionamientos a las tesis de Coulanges, que consideramos periféricos en referencia a su tesis principal de la sacralidad intrínseca de las instituciones y la vida humana en la ciudad antigua.

Hannah Arendt, aunque comparte una gran parte del estudio de Fustel de Coulanges, considera que no se puede comparar en igualdad de condiciones la evolución de la *polis* griega y la ciudad de Roma con respecto a las *oikos* o *domus*. Para Arendt, en Grecia, la *polis* creó un espacio autónomo mucho más distante de la *oikos* que en Roma. Cf. Arendt, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2010, p. 29.

La sacralidad del derecho es originaria e instituyente de todas las instituciones de las ciudades indo europeas. Ella comienza por la tierra que demarca la existencia de cada casa. La tierra de la *domus* o *oikos* está delimitada por los llamados “marcos” o mojones. Cada marco es una entidad divina de la casa. Son las divinidades de la casa y cada una tiene sus divinidades específicas que protegen a esa casa y a todos sus habitantes. Nadie puede tocar y mucho menor remover un marco de una tierra, porque comete sacrilegio. Cuando se mueve el marco de una tierra que pertenece a una casa, no se comete un delito contra la propiedad, como piensan los modernos, sino que se viola el carácter sagrado del marco y de la tierra. Se viola una divinidad. Por ello, la única condena posible es la muerte. En la ciudad antigua no existe el concepto de propiedad privada de la tierra que el liberalismo moderno impuso como natural. La propiedad tiene un carácter sagrado porque ella es la sede de una entidad sagrada, la casa. No se puede vender, comprar o intercambiar la tierra porque ella es la sede de la *oikos* ou *domus*. La tierra está guardada por las entidades divinas de la casa. Los antepasados forman parte, junto con los vivos, de la *domus* y *oikos*. Todos habitan la misma tierra. Si la tierra desaparece los antepasados también desaparecen. En ese caso, los vivos de esa familia pierden su derecho a tener un derecho propio, y están condenados a deambular como pedigüeños, siervos y clientes de otras casas.

Cada *domus* y *oikos* tiene un derecho propio. Es un derecho objetivo, sagrado, que sólo el *pater familias* puede aplicar y en muchos casos sólo él conoce. El derecho de cada casa es particular y soberano. Es sagrado, por ello ninguna otra instancia social o política, incluida la *polis*, podrá interferir en el derecho de la *domus* o *oikos*. Es un derecho soberano que constituye la identidad de cada casa. El derecho occidental, como la política, tiene un origen sagrado cuya genealogía remite a la raíz teológica que habita la acción política.

Cada *domus* y *oikos* era soberana, con gran número de individuos, incluso podían llegar a varios miles de personas²⁰. El *pater familias* la gobernaba como soberano absoluto. Había los miembros directos de la familia, hijos, nueras, yernos, nietos, sobrinos en una larga red de relaciones en que el denominador común era la descendencia consanguínea. Pero no era la sangre lo decisivo de la familia. Eran los auspicios divinos de los dioses de esa cada que creaban los lazos indelebles entre los miembros de una familia. Esos lazos constituían su identidad social y sin ella

²⁰ Coulanges, Fustel de. *Op. cit.*, p.139.

quedaban fuera de todo derecho, sin derechos, a merced de cualquier arbitrio. La persona que no pertenecía a una casa era literalmente un *homo sacer*. Una persona extranjera que cualquiera podría violentar sin que nadie le pudiese penalizar. Un extranjero es alguien sin casa, sin derecho, sin identidad social. La *domus* y *oikos* contaban, además de la familia consanguínea, con agregados, clientes, siervos y esclavos. La religión doméstica no permitía que ningún extraño participase de la familia, por eso todas las categorías anteriores tenían un ritual propio por el cual cada uno de sus miembros entraba a formar parte de la familia y con ella constituía una entidad social.

Los esclavos, aunque no tenían los mismos derechos de las otras personas de la familia porque eran preservados como su propiedad, ellos también eran protegidos por el derecho de la familia, por los dioses bajo cuya tutela vivían. Nadie externo a la familia podía agredir un esclavo de otra casa. Los siervos que eran libres antes de entrar en la familia (*gens*), adquiría el derecho del culto, junto con los derechos de la familia, y para ello perdía su libertad para toda la vida²¹. A estos siervos se les denominaba de clientes. Los clientes y todos sus parientes también formaban parte de la *domus / oikos*. Ellos no tenían el derecho de los parientes directos del *pater familias*, eran sus clientes, pero al menos estaban protegidos por el derecho de la casa. Nadie podría cometer cualquier delito contra ellos porque el derecho de la familia los protegía. Sobre toda esa población el *pater familias* tenía un poder soberano. Pero su soberanía tenía que respetar el derecho sagrado de la familia, que en cada familia tenía sus peculiaridades y a ella sólo le pertenecía.

9. Las familias eran soberanas pero no conseguían ser auto-suficientes. La necesidad les llevó a juntarse varias familias en una curia o fratria. Al constituirse la curia o fratria, cada familia conservaba su soberanía y su derecho propio provenientes de los dioses de la casa. En la fratria o curia se invocaba otra divinidad propia y con ella se creaba un derecho propio. Las curias o fratras eran autónomas y soberanas²². La dinámica de la necesidad social llevó a que varias curias o fratras se agrupasen bajo los auspicios de una nueva divinidad para formar las tribus. Las tribus curias y fratras tenían una organización política con asambleas que promulgaban decretos a los que todos deberían someterse. Crearon derecho y tribunales con jurisdicción sobre todos los miembros. Crearon jefes de tribunos propios. Cada tribu era una

²¹ Coulanges, Fustel de. *Op. cit.*, p.137.

²² Coulanges, Fustel de. *Op. cit.*, p.140.

sociedad institucionalmente independiente, que respetaba la soberanía de las *domus* y *oikos* a ellas pertenecientes²³. El paso siguiente fue la unión de varias tribus para constituir una ciudad. La ciudad era creada bajo los auspicios de una divinidad, que instituía un derecho propio con sus instituciones particulares. Al mismo tiempo, la ciudad respetaba la soberanía de las *oikos*, *fratras* y tribus. Aunque en muchos casos la ciudad fue formada por la fuerza de una de las tribus sobre las otras, nunca se dejó de encender el fuego sagrado común de la *polis* que las unía en la diversidad.

10. Aunque ciudad y urbe son palabras sinónimas en la actualidad, no lo fueron en su origen. La ciudad era el término que identificaba la alianza sagrada y política (política por ser sagrada) entre un grupo de familias y tribus. Urbe era el término que denominaba el espacio geográfico donde se realizaba la reunión de las tribus y familias. En especial el lugar donde estaba situado el santuario de la ciudad. La urbe no era el producto aleatorio de la llegada de personas y casas. La urbe se fundaba en un solo día y para siempre. Una vez que las familias y tribus decidían unirse bajo los auspicios de una divinidad, se procedía inmediatamente a elegir el lugar donde sería la sede del santuario y se fundaba la urbe a través de un complejo acto religioso-político. La leyenda de la fundación de Roma por Rómulo conserva vestigios de la creación del recinto sagrado donde Rómulo admitía a muchos perseguidos. Dentro del recinto sagrado de la urbe, vigora el derecho divino de asilo. La institución del asilo es común a la fundación de las ciudades, para dar cobijo a quienes se acogían bajo su amparo y aceptaban someterse a sus leyes.

Nos fueron conservados por Festo los rituales religiosos de fundación de la urbe, incluyendo consagración del templo, la distribución de las *curias* y las tribus en la asamblea y la colocación del ejército en línea de batalla²⁴.

La polivalencia de la sacralidad de la vida humana, el *parricidi*

11. La genealogía de la ciudad antigua nos muestra que la sacralidad es algo mucho más amplio y complejo que la mera figura jurídica del *homo sacer*. La sacralidad de la vida en la ciudad antigua es inherente al modo político como se constituye la ciudad. Lo sacro impregna la vida e constituye las instituciones. La

²³ Coulanges, Fustel de. *Op. cit.*, p.148.

²⁴ Coulanges, Fustel de. *Op. cit.*, p. 201

ambigüedad de la vida sagrada ha ser tematizada a través de esta compleja red de sentidos simbólicos por los cuales lo sagrado se instituye en origen de lo político. La ambigüedad es el síntoma de su carácter paradójico. Si analizamos detalladamente el concepto de sacralidad aplicado al *homo sacer*, podremos descubrir algunos indicios claros de esta ambigüedad original. La vida humana es constitutiva de la política y el derecho de la ciudad antigua, pero de forma paradójica. Su sacralidad la protege y abandona al mismo tiempo.

Uno indicio del carácter paradójico de la sacralidad de la vida humana en la ciudad antigua ya se encuentra en las formulaciones del *homo sacer*. El mismo Festo nos conservó, en su tratado *Sobre el significado de las palabras*, una de las definiciones más precisas del *homo sacer*: “*homo sacer es, por lo tanto, aquel a quien el pueblo juzgó por un delito, y no le es lícito sacrificarlo, pero quien lo mata no será condenado por homicidio (parricidi)*”²⁵. El término utilizado para designar cualquier homicidio, incluido el del *homo sacer*, es *parricidi*. El homicidio por definición es la muerte del *homo*, de un ser humano. En el *parricidi* no se comete homicidio. Pero se puede matar a un ser humano sin cometer homicidio, en el sentido actual del término. Eso es lo que acontece con el mata al *homo sacer*. Porque al matar al *homo sacer* no se comete un homicidio, en el sentido jurídico del término, sino que se opera la mera muerte de un homo, o sea, se mata una mera vida biológica.

El lenguaje contiene la fuerza semántica de la paradoja política. El término *parricidi* designa la muerte de alguien que está protegido por el derecho sagrado. Es decir, el ciudadano o alguna persona asociada a una *domus* cuya vida está bajo los auspicios del derecho sagrado de esa casa. El significado simbólico-semántico del *parricidi* remite por antonomasia el asesinato del *pater familias*. Él es el soberano máximo de la casa, por eso su asesinato es el delito más grave que se puede cometer. La significación simbólica del lenguaje extiende la semántica política del término *pater familias* a todos los que se encuentran bajo su soberanía. El significado político del *parricidi* expande su significado sobre todas las vidas que están bajos los auspicios del derecho de la casa, es decir, de la voluntad soberana del *pater familias*. Por eso *parricidi* es el delito cometido contra cualquiera que está bajo la soberanía del *pater familias*. Al matar una vida humana protegida por

²⁵ “*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficiū; neque faz este um immolari, sed qui accidit, parricidi non damatur*” Apud. Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 80.

el derecho soberano de un *pater familias* se comete un *parricidi*. Lo que torna tal muerte un asesinato punible por ley.

Pero si se mata un ser humano que no está bajo el derecho de una familia, no se comete delito. Es decir, no se comete *parricidi*. La muerte de una mera vida humana natural, que no está protegida por el derecho, no es *parricidi*, por eso no es delito. Ese es el caso del *homo sacer*. Su matabilidad no puede ser conceptuada como *parricidi*. Su vida ya estaba fuera del derecho, por ser un *homo sacer*. Lo paradójico del simbolismo de la sacralidad de la vida es que las vidas contra las que se comete el *parricidi*, son protegidas por el derecho sagrado de la casa. Es la sacralidad del derecho de la casa que torna su muerte un *parricidi* y exige punición contra el asesino que violó el derecho sagrado que defiende las vidas de esa casa o *polis*. La semántica simbólica del *parricidi* pune a quien mata una vida protegida por el derecho de la *polis* porque el carácter sagrado de la ciudad se aplica a la vida de todos los que en ella se encuentran acogidos como ciudadanos.

Este es el punto sobre el que habría que hacer algunas puntualizaciones al concepto de sacralidad de la vida que Agamben propone. Es pertinente la tesis de Agamben de que en la figura del *homo sacer* nos encontramos ante un concepto límite del ordenamiento social romano. Tal sacralidad de la vida es el umbral que delimita la conexión entre un *ius divinum* y el *ius humanum*. En ese umbral, la figura del *homo sacer* revela la condición biopolítica original del derecho y la *polis*, mostrando que en ambas existe una captura excluyente de la vida humana. Aunque tal captura biopolítica se manifieste en el acto de soberanía excluyente del *homo sacer*, entendemos que el sentido de la sacralidad de la vida humana en las ciudades antiguas es más amplio, ambiguo y paradójico. Condición que repercute semánticamente en las instituciones políticas con las que se correlaciona.

La sacralidad es un término ambiguo, polivalente, que en el caso del *homo sacer* revela el umbral que conecta la vida humana con la soberanía. Pero en el caso del *parricidi* indica que el carácter sagrado del derecho otorga a las vidas que sobre él se auspician una protección que no tendrían sin él. La sacralidad por excelencia es la del *pater familias*. En cierto sentido la sacralidad del *pater familias* se conecta con la sacralidad del *homo sacer* ya que ambas son vidas que existen fuera del derecho, una por encima como soberano, la otra vulnerable por la exclusión. Sin embargo, la vida del *pater familias* así como todas las vidas bajo los auspicios del derecho sagrado de la casa y la *polis*, no son meras vidas humanas,

como la del *homo sacer* o la de los extranjeros, como veremos a seguir, sino que son vidas por el derecho por estar bajo la sacralidad constitutiva de la *polis* y la casa. La sacralidad de la vida protegida por el derecho es diferente de la excluida como *homo sacer*. Aquella es una sacralidad que defiende la vida por el derecho, esta es una sacralidad que excluye el derecho de la vida.

12. Este es la paradoja de la sacralidad de la vida. Ella traspasa también su relación con el derecho y la política. La figura del *homo sacer* revela una comprensión posible de la sacralidad de la vida, la de la su captura por la soberanía, pero desvela la sacralidad del derecho que protege la vida de aquellos que reconoce como participantes de las mismas divinidades. La sacralidad de la vida es, en la ciudad antigua, ambigua jurídicamente y paradójica políticamente. La semántica extiende la sacralidad como protección de todas las vidas del derecho sagrado de las *domus*, *oikos* y *polis*, tornándolas vidas protegidas e inviolables. La voluntad soberana del *pater familias* o la decisión soberana de la *polis* de decretar sobre alguien la condición de *homo sacer* revela esa paradoja, que Agamben destaca, por la cual la vida que es protegida está siempre amenaza por aquello que la protege, el derecho y la política. La amenaza se torna palpable cuando ambos, derecho y política, se ejercen de forma soberana. En ese caso, la vida se encuentra bajo la amenaza permanente de la suspensión del derecho y su condenación mera vida natural. En última instancia la sacralidad del derecho que la defiende es la que será invocada por la voluntad soberana para condenarla por ley, en el caso del *pater familias*, o para abandonarla sin ley, en el caso del *homo sacer*.

La paradoja es la condición que relaciona el derecho y la política con la vida humana. La condición paradójica puede ser captada en los inicios de la ciudad antigua a través de la sacralidad de la vida en su relación con el derecho. Tal paradoja queda menoscaba en la figura del *homo sacer*, una vez que en ella se opera una dupla excepción. Podemos concordar con Agamben que lo que define la condición del *homo sacer* no es la ambivalencia de la sacralidad, que le es inherente, sino la excepción que opera como dupla exclusión del derecho divino y del derecho de la ciudad²⁶. La figura del *homo sacer* revela la soberanía que captura la vida como parte de la política, pero también deja abierto el carácter ambiguo del derecho y la política que del mismo modo que pueden decretar la matabilidad de la vida tienen la potencia de defenderla.

²⁶ Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 90.

42 Caín, la vida humana insacrificable

13. Un otro vestigio narrativo sobre lo paradójico del carácter sagrado de la vida humana puede ser encontrado en la narrativa bíblica sobre Caín. En ella aparecen los elementos teológico-políticos del *homo sacer*. Después del asesinato de su hermano Abel, Yahveh interpela a Caín sobre su hermano. Su respuesta se tornó una máxima de las éticas individualistas e utilitaristas: *¿Soy por acaso guardián de mi hermano?* (Gen. 4,9). A seguir, lo que indigna a Yahveh es la indiferencia de Caín ante la interpelación de la sangre de un inocente. Dios se siente interpelado por la vida de los inocentes e interpela: *¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo*” (Gen 4, 10). Después Yahveh lanza una maldición con carácter de ley contra Caín. Cabe destacar que la maldición con repercusiones legales es una práctica inherente a todas las ciudades indo-europeas. Es una de las muchas figuras jurídico-políticas que se vinculan con lo sagrado. La maldición es un decreto soberano, en este caso divino, pero que puede ser del *pater familias*: *“Pues bien, maldito seas lejos de este suelo que abrió la boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Fugitivo y errante serás en la tierra”* (Gen 4, 11-12). La maldición condena Caín a vivir errante bajo la condición de bando y abandono. En tal condición Caín percibe que su vida está expulsada fuera del derecho divino y se ha tornado un *homo sacer*: *“Entonces dijo Caín a Yahveh. Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Es decir que hoy me echaste de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en fugitivo y errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará”* (Gen 4, 13-14). En este versículo se condensan los elementos propios del *homo sacer*. Está fuera del derecho divino, desprotegido y vulnerable sin casa o ciudad a que acogerse. En esa condición su vida se ha tornado una vida vulnerable a la violencia. Es la condición del *homo sacer*, en la cual cualquiera podrá matarlo sin que cometa delito.

Llama la atención que Yahveh se comporte como cualquier soberano político, que actúe con la misma soberanía del *pater familias* que condena la vida humana al abandono, aunque sea la vida de Caín. En realidad la narrativa no disimula esta característica de la soberanía divina y con ella expone la tensión original que conecta la vida humana con la voluntad soberana. El soberano por excelencia es Dios. Sólo él tiene el poder efectivo de crear o condenar la vida. En el caso de Caín opera un dispositivo de soberanía divina que decreta su condición de *homo sacer* como una consecuencia por haber derramado la sangre de un inocente. El acto de soberanía divino tan severo parece mitigado por el hecho de que con ello Caín va sufrir las

consecuencias de la violencia que él mismo cometió. En la narrativa bíblica, es el primer asesinato de la historia, que inaugurar la violencia en la historia, y que hará de nuestra historia una historia de la violencia contra el otro. Por eso la reacción de Yahveh tiene un sentido también inaugural de intercesión por la vida de los inocentes.

Al matar su hermano y derramar sangre inocente, Caín actuó como un soberano injusto. La (in)justicia de un soberano es manifiesta en relación con la vida humana inocente. Caín actuó cual soberano absoluto que identifica la justicia con su voluntad tornando su violencia intrínsecamente justa. Desde la perspectiva divina, la soberanía, cualquier soberanía, no es absoluta. Ella es relativa a la vida humana, a su preservación. Lo que torna un acto injusto es su relación con la vida humana. Por eso Yahveh interviene con soberanía para neutralizar el acto violento de Caín y hacer justicia a una vida humana inocente. Podría decirse que en Caín opera una excepción de la excepción. La maldición divina contra él pretende *banir* la soberanía violenta. La violencia fratricida es negada por la maldición que expulsa a Caín del derecho y lo condena a ser fugitivo sin soberanía. Él actuó como un soberano violento y la violencia de la soberanía se vuelca contra él como consecuencia nefasta. Caín, con su actitud de soberano violento, se puso fuera de la ley e impuso la violencia como nueva orden. Este es el marco con el cual Yahveh no puede ser cómplice de la violencia ni quedarse omiso ante la muerte de un inocente. La interpelación de la sangre de Abel no deja inmune ni a Dios. Él se siente obligado a responder. Él se siente responsabilizado por la vida inocente, tiene que dar una respuesta. Lo que vemos desarrollarse es un acto de soberanía divina que condena a un violento, Caín, a las consecuencias de su acción. La condición de *homo sacer* de Caín es el reverso de su actitud soberana que violentó la vida de un inocente.

Si la narrativa se hubiese quedado aquí, Yahveh no habría hecho nada más que reproducir la figura política del *homo sacer*, tal cual se aplicaba en las ciudades antiguas. Su conducta sería igual a la de cualquier soberano. Los motivos para decretar la condenación del *homo sacer* pueden ser variados, incluso la defensa de un inocente, pero la técnica de la excepción jurídica que suspende los derechos sobre la vida sería la misma, con las mismas consecuencias. Interesa percibir que la narrativa de Caín conserva vestigios muy claros de la práctica histórica del *homo sacer*. Ella no deja de ser un reflejo de las prácticas históricas de una determinada época²⁷.

²⁷ La exégesis bíblica sitúa el origen de las narrativas del Caín en la llamada tradición Yahvista, la cual se habría desarrollado después del reinado de David, siglo X a.C. Colunga, Alberto. *Pentateuco*. Salamanca: Sigueme, 1967, pp. 112-113.

Lo interesante y sorprendente de la narrativa de Caín es que no termina en el acto de soberanía que decreta el *homo sacer*, como sería en el derecho o soberano de cualquier ciudad. La misma toma un giro inesperado, y hasta cierto punto contradictorio con la doctrina y la práctica del *homo sacer*. Yahveh, así como hizo con Abel, también escucha el lamento de Caín. El clamor y miedo de Caín por la nueva condición de *homo sacer* también interpelan a Yahveh. Éste vive una segunda interpelación. Ahora es la condición de *homo sacer* de Caín que interpela a Yahveh. Su condición de *homo sacer* retiró de su vida cualquier derecho, la tornó una vida abandonada, una vida matable sin punición. La vida del *homo sacer*, que Yahveh había decretado a modo de un acto de soberanía común, interpela la propia soberanía divina en relación a la vida humana. La interpelación de Caín toca la fibra de responsabilidad divina a partir de las consecuencias que la condición de *homo sacer* trae para la vida humana, incluso de un asesino. Yahveh, en lugar de mantener todas las consecuencias legales de su maldición, es decir, la matabilidad impune de Caín por cualquiera, las revierte para neutralizar la impunidad. Yahveh, que en su decisión soberana sigue las pautas de un soberano político común, no se complace en la matabilidad de Caín y decide protegerlo también con una nueva decisión. Dice el texto: “Respondióle Yahveh: Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces. Y Yahveh le puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara” (Gen 4, 14-15). Yahveh retuerce el decreto del *homo sacer* para proteger la vida otorgando a Caín un estatuto de vida diferente. Él tiene que sufrir las consecuencias por la muerte de su hermano, pero no tiene por qué estar condenado a la matabilidad impune del *homo sacer*.

La decisión de Yahveh de proteger a Caín y no dejar que su condición de *homo sacer* lo condene a la matabilidad impune, es una otra muestra del carácter polivalente que habita la sacralidad originaria de la vida humana en relación a la política y el derecho. Esta narrativa conserva el vestigio de la práctica del *homo sacer* pero también las posibilidades de rehacer la práctica en función de la sacralidad que la vida humana puede tener. El número siete, con el que Yahveh quiere proteger a Caín en su nueva condición de vida abandonada, es el símbolo de la plenitud del poder divino: siete días de la creación...

Esta ambivalencia permanece hoy en día en el derecho y la política. El mismo derecho que defiende la vida humana es el que la captura a través de la norma, normalizándola como una vida productiva, útil y ajustada a los intereses del sistema. A su vez, el mismo derecho que protege la vida humana es el que posibilita que

sea decretada la suspensión parcial o total para, en la forma de excepción jurídica, obtener un control biopolítico de la conducta de aquellas vidas peligrosas.

45

El extranjero, un *homo sacer*, una vida abandonada por el derecho

14. La condición paradójica de la sacralidad de la vida se muestra más explícita en la condición de la vida de los extranjeros en las ciudades antiguas. La genealogía de la vida humana del extranjero trae algunos elementos añadidos a su condición de vida abandonada.

La condición de ciudadano estaba asociada al derecho de participar de los cultos de la ciudad. Si alguien se excluía de los cultos, se excluía de todos los derechos civiles y políticos. En Esparta, por ejemplo, el ciudadano que no asistiese a la ceremonia de los repastos, aunque fuese involuntariamente, dejaba automáticamente de ser contado entre los ciudadanos²⁸. En Roma no era diferente. El ciudadano que no participase de las ceremonias religiosas de la lustración, quedaba excluido de la ciudadanía hasta el lustro siguiente. En las ciudades indo-europeas, la ciudadanía y el derecho se expresan en los ritos religiosos. La aceptación entre los ciudadanos de pleno derecho en la Grecia se hacía con la expresión: *μετείνειν τῶν ἱερῶν* (compartir las cosas sagradas).

La distinción entre el extranjero y el ciudadano pasaba por la prohibición total y absoluta de cualquier extranjero participar de los cultos de la ciudad. Esta era una ley general y común a todas las ciudades. Era tan severa que la presencia de un extranjero en las ceremonias religiosas de la ciudad era un sacrilegio, que en la mayoría de los casos se pagaba con la vida. Cuando se convocaba una asamblea política de la ciudad, el sacerdote trazaba un círculo sagrado alrededor del lugar de la asamblea, si un extranjero osase atravesar ese círculo era inmediatamente ejecutado. La prevención contra los extranjeros era tan extrema, que era rarísimo que alguien consiguiese el derecho de ciudadanía de otra ciudad. En Atenas, para que un extranjero consiguiese ciudadanía, tenía que reunirse todo el pueblo en asamblea y votar su admisión. Después, a los nueve días, se convocaba una segunda asamblea con escrutinio secreto, y tenía que haber por lo menos seis mil votos favorables;

²⁸ Coulanges, *Fustel de*, p. 238.

esa era una cifra muy difícil de alcanzar. Después, cualquier ciudadano, de forma particular, podía oponer una especie de veto al extranjero ante los tribunales y anular todas las votaciones de las asambleas²⁹. Tantos impedimentos tornaban la ciudadanía casi inaccesible para un extranjero.

Como el extranjero estaba fuera del culto, no tenía ningún derecho en la ciudad. Las leyes de la ciudad no existían para él. Si cometiese algún delito se le trataba como a un esclavo. La punición era arbitraria, soberana, y sin derecho a ningún tipo de proceso. Él no tenía derecho a ningún tipo de justicia, ni legal ni procedimental. En tiempos posteriores, debido a la importancia de los extranjeros para el comercio de las ciudades, hubo que crear un derecho especial para juzgarlos. Se crearon tribunales especiales para los extranjeros. En Roma se creó el *praetor peregrinus*, en Atenas el juez de los extranjeros era el *polemarca*, es decir, el mismo magistrado que se encargaba de la guerra, lo que situaba a los extranjeros en la condición de enemigos.

El extranjero no podía ser propietario, ni en Roma ni en Atenas. No podía casarse oficialmente. Aunque la unión fuese entre un ciudadano y una extranjera, sus hijos no eran reconocidos como legítimos, eran hijos bastardos. No podía realizar contratos oficiales con un ciudadano, y si los hacía no tenían validez legal. Incluso inicialmente el extranjero no podía tener actividades comerciales en la ciudad. La ley romana prohibía que el extranjero heredase de un ciudadano y viceversa.

El paralelismo del extranjero con el *homo sacer* quedaba explícito en la figura jurídico política de la *ατιμία*. Las ciudades griegas utilizaban la *atimia* para condenar *in extremis* a un ciudadano que cometió un acto grave contra la ciudad. El individuo que sufriese esta condenación era despojado de su ciudadanía. Perdía todos los derechos civiles y políticos. No podía recurrir a los tribunales para nada y cualquier violencia que sufriese quedaba impune. No podía realizar contratos oficiales, ni comercializar en la ciudad. Quedaba reducido a la condición de extranjero³⁰.

15. El extranjero estaba excluido, por principio, del derecho y de todas las instituciones desde la *polis* a la *oikos*. El extranjero era un individuo sin derecho,

²⁹ Coulanges, Fustel de, p. 240.

³⁰ Fustel de Coulanges indica un amplio conjunto de citaciones de autores como Esquino, Plutarco, Tucídides, Cícero, Valerio Máximo, Digesto, Dionisio, Dion Casio, etc., que hacen referencia a la *atimia* como condenación de un ciudadano a la condición de extranjero, quedando desprotegido de todos los derechos y expuesto a cualquier violencia. Coulanges, Fustel de, p. 244.

vulnerable, desprotegido. El esclavo podía estar más seguro que el extranjero. La condición de extranjero, despojado de los derechos de la ciudad, era semejante a un otro tipo de naturaleza humana. Tal condición quedaba explícita en el derecho romano que decretaba que cuando un extranjero conseguía la ciudadanía, pero no la conseguía para los hijos anteriores, los hijos se tornaban para el padre, *ipso facto*, unos extranjeros. Los hijos no tenían derecho a heredar del padre, ni contratar con él. La ciudadanía era un estatuto superior al de la sangre. La vida humana revestida del derecho de la ciudad era substancialmente distinta de la del extranjero. El esclavo tenía más derechos que los extranjeros. Por el hecho de pertenecer como propiedad a una casa de la cual compartía los cultos, en cuanto esclavo, el derecho de la casa le protegía. El derecho de su señor se podía extender al esclavo pero no al extranjero. Incluso la tumba del esclavo podía ser considerada sagrada, ya que pertenecía al ámbito de las propiedades de la familia, pero la tumba del extranjero nunca era sagrada³¹.

El extranjero, en las ciudades antiguas, vivía la condición de un *homo sacer*. Tal situación jurídica era implícita a su condición social. Él era un ser humano desprotegido por los derechos de la ciudad. Cualquier delito que contra él se cometiese, principalmente en las primeras épocas, no podía ser juzgado por el derecho de las ciudades, ni de las casas. El extranjero estaba abandonado como pura vida. A pesar de tantas restricciones, tanto Atenas como Roma, sobre todo en su época más tardía, crearon las condiciones sociales para que los extranjeros se instalasen y fuesen bien recibidos. Ello porque una parte importante del comercio y la riqueza de la ciudad necesitaba de los extranjeros. El *ius civile* de la ciudad romana tuvo que adaptarse para dar una cierta cobertura a las operaciones comerciales con los extranjeros, que cada vez eran más numerosos e importantes en Roma. En este contexto, y manteniendo el principio de que los extranjeros están fuera del derecho de la ciudad, fue creado otro tipo de derecho adaptado a la condición de extranjero, el *ius gentium*. Este derecho regulaba las relaciones entre los extranjeros y peregrinos dentro de la ciudad, pero era un derecho externo e inferior al *ius civile* propio de los ciudadanos³².

La condición de abandono del extranjero refuerza la tesis de que el concepto de sacralidad de la vida es ambiguo en sí mismo. La figura jurídico-política del *homo sacer* revela los vínculos de la política como soberanía sobre la vida humana.

³¹ Coulanges, Fustel de, p. 243.

³² Alves, Jose Carlos Moreira. *Direito Romano*. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 70.

48 La excepción se torna, en el *homo sacer*, una forma de captura excluyente de la vida humana. Pero no es la mera sacralidad la que posibilita la condenación de la vida a la excepción. La sacralidad de la vida es paradójica, polivalente, porque es la sacralidad del derecho que consagra la vida de los ciudadanos como plena de derechos diferenciándola de la vida de los extranjeros que es pura vida natural. La sacralidad protege la vida del ciudadano por el derecho y condena la del extranjero a la vulnerabilidad porque no le reconoce cualquier sacralidad o derecho.

El estatuto de la sacralidad es tan ambiguo cuanto el del derecho sobre la vida humana. La misma sacralidad que protege puede condenar, el mismo derecho que defiende puede normatizar la vida. Sacralidad y derecho son técnicas políticas de gobierno o de defensa de la vida humana. En cuanto técnicas no tienen una axiología implícita, sino que su valoración depende del uso que de ellas se haga. En la política contemporánea, el desafío permanece abierto. Ella puede hacer del derecho un instrumento de captura normatizadora de la vida humana, o un medio para defenderla. De igual forma, la sacralidad de la vida, menoscabada por la cultura laica predominante, puede vaciarse al punto de tornar la vida un mero recurso biológico disponible como fuerza de trabajo, pero también puede resignificarse la sacralidad en el concepto de alteridad humana. La alteridad humana se tornaría el criterio ético de la política y la referencia crítica de todo derecho.

EDSON
TELES*

El discurso de los derechos humanos y la gobernanza del sufrimiento social

El siglo XX fue testigo del conflicto de un movimiento contradictorio en las varias encarnaciones del discurso de los derechos humanos. La efectivización de los derechos en políticas institucionales y en las normas del derecho internacional marchó junto con el uso indiscriminado de la violencia por parte de los estados. Fue el siglo de los genocidios, de la limpieza étnica, del Holocausto y de la desaparición forzada. Los estados involucrados se caracterizaron por la sistemática violación de los derechos de sus ciudadanos por medio de un represivo aparato policial-militar¹.

* Doctor por la Universidad de São Paulo (USP), es profesor de Filosofía Política en la Universidad Federal de São Paulo (Unifesp). Organizó, con Vladimir Safatle, el libro "O que resta da ditadura: a exceção brasileira" (São Paulo: Boitempo, 2010) y, con Cecília MacDowell Santos y Janaina de Almeida Teles, el libro "Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil" (São Paulo: Hucitec, 2009). Email: edsonteles@gmail.com.

¹ Cf. Costas Douzinas. "O triunfo dos direitos humanos", in: *O fim dos direitos humanos*.

Frente a este contexto, las democracias nacidas en las últimas décadas surgieron como herederas de regímenes autoritarios o totalitarios. Esto fue lo que sucedió en el Este europeo después de la caída de los gobiernos pro soviéticos, así como con las pocas democracias sustitutas del colonialismo tardío en Asia y África. Ya en América Latina, el fin de las dictaduras militares fue el momento originario de la política democrática. La marca del nuevo régimen político es la promesa de deshacer las injusticias del pasado. En sociedades carentes de varios derechos (salud, alimentación digna, educación de calidad, agua, saneamiento, etc.) y repletas de víctimas de las más variadas violencias, especialmente por parte del Estado, la reflexión filosófica pone en cuestión la acción política. Las sociedades resultantes de pasado violento se enfrentan al problema de cómo conciliar el pasado doloroso con un presente democrático, administrando los conflictos que no se encerraron con el mero paso institucional de un gobierno de excepción a un democrático.

El estado democrático de derecho, fundamentado en la normatización de las relaciones sociales, tiende a incluir todo en las reglas. Sin embargo, hay en la acción humana la marca de la singularidad del sujeto, la expresión de discursos y de elecciones propias, que impiden la absoluta previsión de su actuar o hace que no sea posible encuadrarla por completo en una regularidad. El aspecto de imprevisibilidad de la política es justamente el que no podrá ser incluido en el ordenamiento. Sería como si hubiera algo del estado de naturaleza incluido en el contrato social que se encuentra, al mismo tiempo, excluido de las normas. Y la forma en la que los ordenamientos del estado moderno trataron este problema lógico-jurídico fue a través de la autorización al soberano para que decidiese sobre la necesidad de accionar, siempre que ocurriera algo no previsto en las leyes, medidas de excepción.

El conflicto entre el ordenamiento jurídico y la imprevisibilidad de la acción política nos lleva a reflexionar sobre la legitimación del actuar fundamentado en el discurso de los derechos humanos. Al mismo tiempo en que tal discurso nos proporciona medios para limitar la violencia por parte de los Estados, también funciona como autorización para que el poder soberano gobierne a través de medidas de excepción, legitimando en última instancia la violación de los mismos derechos que el ordenamiento tendría que asegurar.

La excepción como paradigma de la política

51

En el siglo XX vivimos el momento en el que el estado de excepción fue transformado en regla, especialmente por los regímenes totalitarios, instaurando la represión legalizada y posibilitando la eliminación biológica de adversarios políticos y grupos de identidad. Los años de Guerra Fría y subsecuentes incrementaron la sustitución de las declaraciones de estados de excepción por doctrinas de seguridad nacional, convirtiendo la excepción en una técnica de gobierno. Desde entonces, la práctica de un estado de emergencia constante se tornó un paradigma para la gobernanza² y para la acción política. La medida de excepción no es solamente un derecho especial del Estado, sino un poder del soberano de suspender el propio ordenamiento.

Giorgio Agamben, en su trilogía *Homo Sacer* (1995, BR 2002³), *Lo que resta de Auschwitz* (1998, BR 2008) y *Estado de excepción* (2003, BR 2004) investiga el “oculto punto de intersección entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder”, teniendo en cuenta que la implicación de la “vida desnuda en la esfera política constituye el núcleo originario –aunque encubierto– del poder soberano”⁴. El autor investigó la estructura de la excepción, de la exclusión inclusiva de la vida en la política.

Para los griegos había dos palabras para expresar aquello que decimos con la palabra vida: *zoé*, la condición de viviente de todos los seres vivos, hombres, animales o dioses; y *bíos*, el modo de vivir de un individuo o de un grupo. De modo distinto a la vida cualificada por la convivencia pública en la *polis*, los aspectos de reproducción y subsistencia caracterizaban la vida natural y se mantenían dentro del ámbito privado del *oikos*, la casa⁵. Sin embargo, en el mundo contemporáneo algunos autores indicaron el movimiento de inclusión de lo biológico en los asuntos de la esfera pública.

Michel Foucault definió la política moderna como la expansión de la biopolítica, por medio del control disciplinario llevado a cabo por las tecnologías de los “cuerpos

² Elegimos el término gobernanza porque se refiere a medios y procesos utilizados para producir resultados eficaces en el tratamiento de las necesidades básicas de la población, lo que, en nuestra opinión, marca la acción política democrática. Para James Rosenau, “gobernanza es un fenómeno más amplio que gobierno; abarca las instituciones gubernamentales, pero también implica mecanismos informales, de carácter no gubernamental, que hacen que las personas y las organizaciones dentro de su área de actuación tengan una conducta determinada, satisfagan sus necesidades y respondan a sus demandas”. *Governança, ordem e transformação na política mundial*, pp. 15-16.

³ La primera fecha se refiere al año de lanzamiento de la obra y la segunda a su publicación en Brasil.

⁴ Agamben, G. *Homo Sacer*, p. 14.

⁵ Aristóteles. *A política*, 1252a.

dóciles”, una especie de animalización del hombre en sociedad⁶. Antes de él, Hannah Arendt también había señalado la creciente interferencia de la vida en la política. La implicación de la inclusión de la vida en el orden es la indeterminación de las distinciones entre las esferas públicas y privadas o, como argumentó Hannah Arendt, la confusión entre lo político y lo biológico⁷.

Lo que mejor caracteriza la política moderna, para Giorgio Agamben, no es el doble movimiento de inclusión/exclusión de la vida en los cálculos del Estado, sino el hecho de que cuanto más la excepción se convierte en regla, más la vida toma el mismo lugar de la política y “exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indistinción”⁸. Lo decisivo para la comprensión de lo moderno no es el hecho de que la excepción se caracteriza como regla, sino que la vida desnuda se encuentra en la vida política.

En el estado moderno, y de acuerdo con sus ordenamientos nacionales, el soberano es la figura máxima a regular la vida y la política. Su legitimación ocurre por medio de la consideración de la oposición entre naturaleza y ley. Platón ya había abordado el conflicto entre *phýsis* y *nómos*, en el *Libro X* de las *Leyes*, intentando contraponerse a esta oposición y construyendo la idea de la prevalencia de las cosas que podemos hacer en relación a las cosas que nos son dadas a conocer por la naturaleza. La oposición entre naturaleza y ley volverá con fuerza en la filosofía política del siglo XVII, cuando Hobbes muestra el conflicto entre naturaleza y *commonwealth*, señalando en la identificación de la naturaleza con la violencia la justificación del poder absoluto del soberano⁹.

En la teoría política de Hobbes no ocurre una sociabilidad natural entre los hombres; en lugar de ello hay una desconfianza que hace que se dediquen más a la dominación que a la sociedad civil. “El derecho de naturaleza (...) es la libertad que posee cada hombre de usar su propio poder (...) para la preservación (...) de su vida”¹⁰. La libertad natural, lo que legitima o autoriza el derecho, se configura por la ausencia de obstáculos para la necesaria conservación de la vida. En esta situación, el miedo a la muerte violenta se relaciona con la condición vulnerable del hombre natural, poniendo en riesgo cualquier intento de sociabilidad igualitaria o justa. A

6 Cf. Foucault, M. *Vigiar e Punir*.

7 Arendt, H. *A condição humana*. Capítulo II, *As esferas pública e privada*, pp. 31-89.

8 Agamben, G. *Estado de exceção*, p. 16.

9 Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, cap. XIV.

10 *Ibidem*, cap. XIV, p. 78.

partir del deseo y de la necesidad de conservar la vida, las leyes de naturaleza ceden y obligan, por un acto de la razón, al derecho positivo. En el goce de la libertad jurídica, la construcción artificial del consentimiento al contrato, el miedo a la muerte y a la violencia llevan a la transferencia del poder natural al soberano, que ahora podrá hacer lo necesario para la protección de la vida.

La democracia moderna es marcada por la aporía, según Agamben, de buscar la emancipación del hombre por medio de la vida desnuda —el mismo elemento que implica su sumisión. Por un lado, “el poder estatal hace del hombre como viviente el propio objeto” y por otro, “el hombre viviente se presenta, ya no como objeto, sino como sujeto del poder político”. El fundamento oculto de la política moderna, la soberanía, se desplaza de su lugar central en las instituciones del Estado y se libera en la ciudad, convirtiéndose simultáneamente en “el sujeto y el objeto del ordenamiento (...), punto común tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación del mismo”¹¹.

Un problema lógico-jurídico

El derecho natural, fuente del ordenamiento de la sociedad civil en el estado moderno, deja de derivar del *kósmos*, o de lo divino, o de la república ideal, como en la antigüedad y en el Medioevo, para tener como origen la naturaleza humana. El sujeto es colocado en el centro del nuevo orden social. La fuerza del acuerdo consentido vía contrato se encuentra en la violencia existente hasta el origen del pacto y en la fuerza dispensada en la preservación de la vida. Aunque la subjetividad individual del hombre en naturaleza haya resultado en la ley civil, a partir de su institucionalización consentida la decisión sobre la necesidad de actuar o no para la protección de la vida pasa a ser una potencia restringida al poder soberano¹². Siendo el soberano el único dotado de poder sobre la vida y la muerte y disponiendo del uso legítimo de la violencia, trae en sí mismo el estado de naturaleza y la sociedad, en un lugar indefinido entre violencia y derecho.

El movimiento topológico de las categorías formadoras de la esfera pública coincide con el nacimiento de la democracia moderna y la transformación de la vida de cada uno en un factor político. La cuestión topológica presentada por la activación

¹¹ Agamben, G. *Homo Sacer*, p. 17.

¹² Hobbes, T. *Leviatán*, Cap. XVII, pp. 105-6.

del estado de excepción, en la cual hay una indefinición sobre la localización del soberano, dentro o fuera de la ley, remite a un aspecto lógico-jurídico¹³. Lo que está fuera de las normas son los actos no previstos por el ordenamiento, pero que se incluyeron en él vía el accionamiento del estado de excepción. Este Estado tiene origen en la decisión del soberano sobre el carácter de emergencia o de necesidad mayor de una determinada situación, una *raison d'État*, y con ello debe seguir la regla que autoriza la suspensión del ordenamiento, o de parte del mismo, hasta que las condiciones causadoras de la decisión sean anuladas. Una constitución puede, a lo sumo, indicar quién actuará o bajo qué procedimiento en caso de necesidad, ya que solamente es posible incluir en un ordenamiento las repeticiones, las regularidades¹⁴. Sin embargo, el soberano no actúa en los casos normales, en lo homogéneo y universal, incluidos en las reglas; sino en el límite, en lo que fue excluido del ordenamiento y a la vez permanece bajo la forma de la decisión sobre un estado de necesidad.

“El caso excepcional, el caso no descrito en el orden jurídico vigente puede ser, a lo sumo, caracterizado como caso de extrema necesidad, como riesgo para la existencia del Estado o similar, pero no se lo describe como un una presuposición legal”¹⁵.

El aparente carácter objetivo de la necesidad pronto se transforma en juicio subjetivo y relativo a los intereses pretendidos. El soberano será el autor del juicio que definirá cuál es la situación de emergencia oportuna para la decisión sobre el estado de excepción. El sujeto de la soberanía decide sobre aquello que pertenece o no al derecho: “no sólo la necesidad se reduce, en última instancia, a una decisión, como también aquello sobre lo que la ley decide es, en realidad, algo indecible de hecho y derecho”¹⁶. La necesidad, expresa en el adagio de la literatura jurídica *necitas legem non habet* (“la necesidad no tiene ley”), torna lícito lo ilícito al excluir del ordenamiento un caso particular y suspender la aplicación de la ley¹⁷.

¹³ Schmitt, C. *Teología política*, p. 7. “El hecho de que el estado de excepción sea adecuado, en sentido eminente, para la definición jurídica de soberanía, posee un motivo sistemático, lógico-jurídico”.

¹⁴ Éste es el caso de la Constitución brasileña de 1988, al indicar en su artículo 142 que las “Fuerzas Armadas se destinan a la defensa de la Patria, a la garantía de los poderes constitucionales y, por iniciativa de cualquiera de ellos, de la ley y del orden”, pero sin indicar cuál es la situación en la que el orden se encuentra en riesgo.

¹⁵ Schmitt, S. *Op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Agamben, G. *Homo Sacer*, p. 47.

¹⁷ Éste es el caso del *Homo Sacer*, figura del derecho romano arcaico que primero absorbió la vida humana. Su muerte era autorizada al descriminalizar el que lo matara. Sin embargo, éste que podría ser muerto por cualquiera no podría ser muerto por los procedimientos de la ley. La sacralidad de la figura sacra está en el impedimento de su sacrificio y en la impunidad de su muerte. Tal como la figura del soberano aplica el Estado de excepción por medio del derecho, o de su retirada del medio, también el *Homo Sacer* se relacionaba con lo sagrado a través de su condición insacrificable y con la comunidad en la forma de su matabilidad. Lo más marcado de la sacralidad del *Homo Sacer* era su exposición a la muerte, indefenso frente a la violencia constituyente de su condición.

El estado de necesidad, o de excepción, es un espacio vacío de derechos, pero aparentemente tan esencial al orden jurídico como el derecho.

Giorgio Agamben, citando Carl Schmitt, recuerda que éste había definido al soberano como “aquel que decide de modo definitivo si este estado de normalidad reina de hecho”¹⁸. El ordenamiento jurídico es precedido por un orden y demanda su establecimiento. Si eventualmente el orden sufre alteraciones o perturbaciones le cabrá al soberano juzgar sobre las condiciones de anormalidad, y también decidir sobre el estado de excepción, sobre lo que está excluido del ordenamiento, o incluido por medio de la suspensión de las leyes.

La normalidad es todo aquello que fue posible incluir en el contrato, en las leyes civiles. Sin embargo, la acción humana comporta, según lo que ya argumentaron varios filósofos, un carácter contingencial que impide la previsión de sus rumbos. Para Hannah Arendt hay dos características fundamentales de la acción. Ella es irremediable, ya que una vez realizada ya no hay como deshacerla y sus consecuencias pueden perdurar por largo tiempo. Por otro lado, la acción también es imprevisible, ya que resulta de la relación social entre sujetos singulares y discursos disonantes y, por más que se creen modos de estabilizar las profundas diferencias —como, por ejemplo, las leyes—, no podemos predecir el acto¹⁹. Será justamente el carácter contingencial de la acción humana lo que no podrá ser incluido en el ordenamiento.

La vigencia de la ley sin su aplicación

La situación generada por la excepción no se clasifica como de hecho ni como de derecho. Está excluida de las normas jurídicas, pero no es solamente un hecho, ya que se origina en el derecho. La figura del soberano no actúa para controlar el grado o las características de la excepción, sino para crear y determinar el momento adecuado a la acción de las leyes. Por lo tanto, el soberano no se restringe a definir lo que está dentro o fuera de la normalidad, sino que establece el umbral entre una y otra situación, entre lo interno y lo externo, situándose “en aquellas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento”²⁰. El límite en

¹⁸ *Ibidem*, p. 24. La frase escrita por Schmitt fue: “soberano es el que decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, C. *Op. cit.* p. 7).

¹⁹ Arendt, H. *A condição humana*, pp. 248-59.

²⁰ Agamben, G. *Homo Sacer*, p. 26.

el que ocurre la indiferencia entre externo e interno, exclusión e inclusión, *nómos* y *phýsis*, siempre es renovado en las decisiones del soberano, hecho que reafirma un indecidible. Podríamos decir que la política es aquello que no se puede nombrar, incluir, localizar. Es decir, lo que se encuentra dentro y fuera del ordenamiento es la acción que demanda la existencia de un orden, de leyes e instituciones que aseguren la existencia de una esfera pública, pero que ocurre de un modo autónomo a ésta en la medida en que moviliza las singularidades y las subjetividades sin localización definible, sea público o privado, dentro o fuera.

Para Agamben, “el estado de excepción no es exterior ni tampoco interior al ordenamiento jurídico y el problema de su definición dice respeto a un nivel o a una zona de indiferencia, en la que dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan”²¹. Un acto jurídico que surge exactamente en el momento en el que la norma se suspende, pero sin dejar de estar en vigencia. Tal potencia, es decir, la posibilidad de exceder el derecho sin salir de él, se inserta en la idea de la “fuerza de ley” —la vigencia de la ley sin su aplicación. Siguiendo una determinada tradición del derecho romano, la “fuerza de ley” tiene el sentido general de capacidad y eficacia de obligar:

“El estado de excepción es un espacio anómico en el que lo que está en juego es una fuerza de ley sin ley. Tal fuerza de ley, en que potencia y acto están separados de modo radical, es seguramente algo como un elemento místico, o más bien una *fictio*, por medio de la cual el derecho busca atribuirse su propia anomia”²².

En la aplicación de la excepción no ocurre solamente una interrupción en la administración de la justicia, sino que se desaplica el propio derecho —como lo indica el término jurídico del derecho romano *iustitium* (interrupción o suspensión del derecho). En situaciones en las que ya no se pudiera asegurar el bien común y el buen ordenamiento de las cosas, la tradición romana abandonaba el derecho y su aplicación; cuando éste se convertía en un obstáculo, era suspendido por medio de un *iustitium*²³, que permitía el uso de la violencia contenida en potencia en la “fuerza de ley”.

Se puede pensar el ordenamiento o el derecho como una fuerza autorizada por medio de la aplicación justificada de la ley. Kant, en *Doctrina del derecho*,

21 *Ibidem*, p. 39.

22 *Ibidem*, p. 61.

23 Cf. *Idem*. *Estado de exceção*.

argumentaba que la justicia sólo se configura como derecho cuando se autoriza el uso de la fuerza, en principio extraña al derecho. En la aplicación del derecho tal fuerza tiene la función de una presión o una obligación externa al sujeto, que lo lleva a actuar dentro de las repeticiones previstas en el ordenamiento. Puede ser una fuerza directa o no, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o reguladora²⁴. Según el análisis de Walter Benjamin sobre las relaciones entre violencia y poder en el estado moderno, toda institución política tiene como fuente de su legitimidad un momento básico que, de modo general, se encuentra en algún acto de violencia. Después del momento originario, como derecho, la violencia es mimetizada en una fuerza conservadora del poder instituido²⁵.

El discurso de los derechos humanos, una cuestión de método

Vimos anteriormente que la inclusión de la vida desnuda, o de la violencia del estado de naturaleza en el orden del contrato social es el momento que echa los cimientos del estado moderno. Este, a su vez, hace de la protección y conservación de la vida, a pesar del uso del derecho a la muerte, el factor legitimador del acto soberano. Podemos decir que hay un determinado discurso de los derechos humanos, o de la condición de ser viviente de cada uno de nosotros, que autoriza el quehacer protector por parte del Estado.

Hay un determinado poder en el uso público de los discursos que se relaciona directamente con el orden de las leyes y las instituciones, en la medida que los sujetos que los pronuncian no tienen necesariamente dominio sobre sus realidades o duraciones y ni siquiera pueden decir que les pertenecen. Presuponemos que la producción del discurso sufre el control y la selección de determinados procedimientos que se proponen a asegurar las implicaciones de sus usos y prevalecer sobre su posible ocurrencia contingencial. Más que denotar una traducción de las relaciones sociales de dominación y resistencia, los discursos son ellos mismos aquello “por lo que se lucha, el poder del cual nos queremos apoderar”²⁶.

Hay una predisposición, en la sociedad moderna, de convalidar las acciones por medio de un discurso considerado verdadero. Es como si fuera más importante lo que

²⁴ Derrida, J. *Força de lei*, p. 9.

²⁵ Cf. Benjamin, W. *Zur Kritik der Gewalt*. Hay que destacar que la palabra alemana *gewalt* indica una pura violencia y, al mismo tiempo, un poder soberano dotado de una fuerza de ley autorizada; de ella deriva el término *waltende*, que significa soberanía.

²⁶ Foucault, M. *A ordem do discurso*, p. 10.

se dice que la actuación. Y para contar con el discurso verdadero hay que someterse a las reglas y controles que lo determinan, lo que limita o anula el acceso a su producción y uso. De esta forma, para utilizar el discurso hay que estar preparado, condicionado, cualificarse para pronunciarlo, de modo que se determina un conjunto reducido de especialistas autorizados a él. Si por un lado los discursos son construcciones sujetas a mecanismos de control, su difusión y puesta en común también condicionan a aquellos que lo escuchan, en la medida que reconocerse subjetivamente en uno de estos discursos puede definir su pertenencia a un determinado colectivo. Más que esto, puede asimismo legitimar acciones que corroboren los valores movilizados por el discurso, otorgando una cierta soberanía al sujeto que de él participa²⁷.

Participando en el consenso de la política, el discurso de los derechos humanos legitima, paradójicamente, tanto la resistencia del individuo frente a las violencias sufridas, como la política de los estados nacionales, los mayores violadores de derechos. De esta forma, el militante y el ministro, el sin tierra y las fuerzas de seguridad, el destituido y los grandes medios son sus usuarios. La idea fundamental de este discurso es la de que hay un gran contingente de individuos que sufren alguna injusticia o se encuentran carentes en sus necesidades básicas. A partir de esta condición social, el discurso de los derechos humanos autoriza el “imperio de la ley” a través de sus “tribunales” y de “cada organismo de la sociedad”, a “decidir sobre los derechos y deberes” de las víctimas de violaciones. Un nuevo modo de acción es convalidado para que “el ser humano no sea compelido (...) a la rebelión en contra de la tiranía y la opresión”, es decir, para que no tenga por sí mismo que actuar políticamente en pro de la transformación de su estado de opresión²⁸.

El nuevo modo de actuar en la política, corroborado por el discurso de que se trata, hace algunas décadas viene sustituyendo el movimiento social organizado independiente del ordenamiento de los estados de derecho, a la vez que también reemplaza las formas tradicionales de la democracia representativa. En lugar de la

²⁷ Es interesante notar que, para Foucault, el análisis de los discursos demanda tres pasos metodológicos: “cuestionar nuestro deseo de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; suspender, por fin, la soberanía del significante”. *Ibidem*, p. 51.

²⁸ Citas extraídas de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de la ONU (1948), en el *Preámbulo* y en los artículos VIII y X. Vale resaltar que en la versión de la Declaración publicada en el sitio del Ministerio de la Justicia del Estado brasileño, el término “imperio de la ley” fue sustituido por el “Estado de derecho”. Tal alteración parece denotar que el discurso de los derechos humanos sufre el control de las instituciones vinculadas a los estados nacionales, indicando más un camino posible para el presente estudio. En este sentido, se sugiere que la *Declaración* se consulte en el sitio de la ONU en Brasil (http://www.onu-brasil.org.br/documentos_derechoshumanos.php, con acceso en octubre de 2010). La *Declaración* alterada se encuentra en http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm, con acceso en octubre de 2010.

acción política, los nuevos actores sociales son instados a fomentar, en el teatro de fabricación de los resultados, la gobernanza del sufrimiento a través de un cambio social contabilizado en los índices de desarrollo de la humanidad. En la nueva forma de la política, como ya teorizó Hannah Arendt, los instrumentos y la racionalidad de la actividad terapéutica sustituyen la posibilidad de ruptura por un quehacer planeado como artefacto de control de la acción²⁹.

La terapia del sufrimiento social

La idea de la política como una terapia social, a fin de evitar acciones de ruptura, no es una novedad contemporánea. A fines del siglo VII AC, se intensificó en Grecia una búsqueda desenfadada para acumular las nuevas riquezas que se habían obtenido en el comercio con el Oriente. Tal situación generó una fuerte desigualdad económica y social y puso en crisis el orden social de la *polis*, con la ocurrencia de violencia y conflictos generalizados. “Es la maldad de los hombres, su espíritu de *hybris*, su sed insaciable de riqueza que producen naturalmente el desorden”³⁰. Según Aristóteles, solamente fue posible un acuerdo debido a un cambio cultural de los más ricos, que desistieron de una parte de sus riquezas o de su aumento para proporcionar lo mínimo al *demos* y, de este modo, mantener la estructura social sin profundas transformaciones³¹.

Aunque el sufrimiento social haya existido en diversas sociedades y épocas, su uso como legitimador de una determinada estructura del Estado se intensificó con la adopción del discurso de los derechos humanos, a partir de la segunda mitad del siglo XX. No se trata, por medio del uso de la idea de sufrimiento social, de psicologizar la realidad social. Sin embargo, hay que verificar cómo las democracias contemporáneas identifican su acción vinculada al contexto de hechos sociales, como las condiciones de vida en determinados segmentos de la población, caracterizando el sufrimiento del individuo integrante de estos colectivos como el problema que las políticas públicas deben tratar. En dicha acción se puede identificar un lenguaje utilizado en los discursos políticos como argumento de denuncia de las injusticias sociales: “el vocabulario del sufrimiento permite revelar el aspecto insoportable de la experiencia de la precariedad y la exclusión”³². En este sentido, el sufrimiento social se convierte en el término

29 Arendt, H. *A substituição da ação pela fabricação* (1997), pp. 232-241.

30 Vernant, J.P. *As origens do pensamento grego*, p. 61.

31 Aristóteles. *Política, Livro II*, 1267b.

32 Renault, E. *Souffrances sociales*, p. 138.

fundamental de las políticas sociales destinadas a la gobernanza de las poblaciones carentes, y este discurso se centra especialmente en las condiciones de vida y de trabajo e indica una nueva forma de actuar en base a la disminución del padecimiento aparentemente integrante de la condición humana en el mundo contemporáneo.

La opción por la terapia social legitimada como política de Estado con la democracia, a través del consenso fabricado por el - y en torno al - discurso de los derechos humanos, opera la construcción de un léxico en el que antiguos términos son re-significados frente a nuevas teorías o ideas. Las nuevas nociones del actuar social se presentan como valores naturales, sin historia propia, convalidados por la existencia de un ser humano universal y dejando en el olvido los conflictos y singularidades pasadas y presentes. De este modo, hace imposible la creación de un discurso contrario y crítico al consenso fabricado. Por no ser presentado como resultado de las relaciones de dominación y resistencia, de poder y violencia, el quehacer terapéutico obtenido por el consentimiento de la ciudadanía se establece como una negociación³³.

Sin embargo, nos parece factible adoptar la concepción foucaultiana de que el discurso, al contrario de su concepción como consenso, es resultante de las violentas disputas de poder presentes en el estado democrático de derecho. Frente a ello, el interrogante sobre los conceptos involucrados en su formulación nos permite identificar las metamorfosis sufridas por las formulaciones clásicas de la filosofía política en el mundo contemporáneo. Contrastando tales conceptos con muestras de regularidades enunciativas presentes en los documentos producidos por el discurso hegemónico de los derechos humanos, la investigación propuesta autorizaría que se efectuara un análisis reflexivo de la acción política y de la democracia en el contexto histórico que se anuncia al inicio del siglo XXI.

La democracia de los derechos humanos

Juntamente con el colapso del Estado-nación vivido en las guerras del siglo XX entró en crisis la idea de los derechos humanos, ya que sin la protección de un Estado, de una nación, de una comunidad política, a los hombres les era negado el “derecho

³³ Un ejemplo de la concepción de los derechos humanos como negociación y consenso es la carta del Estado brasileño al Consejo de Derechos Humanos de la ONU, con fecha del 19 de julio de 2010, en la que se propone la negociación con los regímenes autoritarios con la finalidad de evitar la “politización”. Para el Itamaraty (Ministerio de Relaciones Exteriores), el problema es que, “actualmente, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU se dirige directamente a un contencioso”, lo que provocaría la reacción contraria de los violadores de derechos. Un artículo sobre el tema se encuentra disponible en www.itamaraty.gov.br, consultado en septiembre de 2010.

de tener derechos”. Tal es la crítica de Hannah Arendt a los derechos humanos: su condición de derechos enajenables se basa en la concepción de un hombre abstracto³⁴, que no existe en ninguna parte, al mismo tiempo que los hombres reales, concretos, se encuentran desprotegidos y entregados a las violaciones de derechos por parte del mismo Estado que tendría que protegerlos³⁵. Sin la pertenencia a un ordenamiento nacional, no hay quién o qué para proteger a este individuo desarraigado y el carácter enajenable de los derechos humanos pierde su validez³⁶.

A pesar de la paradoja experimentada en los derechos humanos, las democracias del siglo XX surgieron justamente por la proclamación de su triunfo sobre los regímenes totalitarios y autoritarios. Tal victoria indicó la concepción de la democracia como el régimen “más eficaz” y “más justo” en la protección de la vida – nació para deshacer las injusticias del pasado. Los nuevos regímenes, formados por dispositivos de soberanía, son identificados con el estado de derecho. El jurídico dice al legislativo lo que debe y lo que es mejor hacer, como si fuese la incorporación de la voluntad de la nación y de la sabiduría sobre las reglas y las leyes. Es la marca de la sumisión de lo político al ordenamiento, justificada por la idea de que se prefiere la regla en lugar de lo autoritario, ya que asegura la libertad civil. Las prácticas sociales son tratadas como un caso de justicia, objetivadas en procesos judiciales o en alguna política pública.

En la democracia consensual, fundamentada en el discurso de los derechos humanos, los daños sufridos por el sujeto político son objetivados por medio del tratamiento de la falta, con políticas positivas de reconocimiento y reducción de la injusticia. El sujeto activo de la democracia es identificado con la parte de la sociedad capaz de involucrarse con la solución del problema. Es como si la víctima, impedida de ser agente de la superación de su problema porque ya no es parte de ninguna parcela de los que tienen acceso a los derechos y por haber sido borrada del conteo sin resto del consenso, se convirtiera en un objeto. La objetivación del daño en

³⁴ Sobre la crítica a los derechos humanos, cf. Burke, E. *Reflexões sobre a revolução em França*; Paine, T. *Os direitos do homem*; Marx, K. *Sobre a questão judaica*; Arendt, H. *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, 1989; Villey, M. *Polémiques sur les “droits de l’Homme”*.

³⁵ Para una genealogía del concepto de Hombre inscrito en las declaraciones de derechos humanos y sobre la paradoja de este concepto en legitimar, a través de un discurso público, acciones de protección y, al mismo tiempo, de violaciones de los derechos, cf. Costa Douzinas. *O fim dos direitos humanos*.

³⁶ Vivimos asimismo la experiencia de la problemática de la efectivación o aplicación de las decisiones de cortes internacionales de derechos humanos. Es difícil hacer que los estados, incluso los que han adherido a los tratados internacionales que guían las decisiones de las cortes, acepten sus decisiones cuando entran en choque con intereses políticos nacionales o de grupos que están en el gobierno local. Para saber más sobre el conflicto de los ordenamientos nacionales y la eficacia del derecho internacional, cf. Piovesan, Flávia. *Direito internacional dos direitos humanos e lei de anistia: o caso brasileiro*.

acciones de gobernanza provoca la exclusión de la víctima de la acción política. La mayor marca de la democracia de los derechos humanos es la liberación de la vida, valorizando la libertad y la felicidad de los hombres, en el mismo espacio en el que se imagina su sumisión a las reglas.

Bibliografía

AGAMBEN, GIORGIO. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARENDT, HANNAH. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BENJAMIN, WALTER. “Zur Kritik der Gewalt”, in: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997, pp. 179-203. Tradução francesa consultada: « Pour une critique de la violence », in: *Mythe et violence*. Paris: Denoël, 1971.

DERRIDA, JACQUES. *Força de lei. O “Fundamento místico da autoridade”*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes: 2007.

DOUZINAS, COSTAS. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2009.

FOUCAULT, MICHEL. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2008.

HOBBS, THOMAS. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MARX, KARL. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

PAINE, THOMAS. *Os direitos do homem*. Tradução de Maria Tereza S. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1989.

PIOVESAN, FLÁVIA. “Direito internacional dos direitos humanos e lei de anistia : o caso brasileiro”, in: *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (orgs. Edson Teles e Vladimir Safatle). São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 91-107.

RENAULT, E. *Souffrance sociales. Philosophie, Psychologie et Politique*. Paris: La Découverte, 2008.

ROSENAU, JAMES N. “Governança, Ordem e Transformação na Política Mundial”, in: ROSENAU, JAMES N. e CZEMPIEL, ERNST-OTTO. *Governança sem governo: ordem e transformação na política mundial*. Brasília e São Paulo: Unb e Imprensa Oficial do Estado, 2000, pp. 11-46.

SCHMITT, CARL. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

VERNANT, JEAN-PIERRE. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis B. B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1986.

VILLEY, MICHEL. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

JOSÉ A.
ZAMORA* Crítica y memoria:
la justicia en TH. W. Adorno¹

Por lo general el concepto de justicia es considerado como una *representación ideal* por la que deben regirse las leyes y normas de la comunidad política. La legitimidad del derecho positivo se juega en relación a un concepto normativo de justicia que trasciende la legalidad establecida, le sirve de referente y sostiene su crítica, independientemente de que el acuerdo respecto al contenido de esa representación ideal sea o no alcanzado de hecho. Esto nos remite al ámbito de la ética, en el que parece dilucidarse lo normativo: su origen, especificidad, fundamentación y aplicación. Si se vincula el concepto de justicia con alguna concepción de vida buena, bien común o

* Dr. En Filosofía. Profesor investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

¹ Esta contribución se inserta en el Proyecto de Investigación "Filosofía después el Holocausto: vigencia de sus lógicas perversas" financiado por el Plan Nacional I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2009-09368).

interés general, estaríamos ante una virtud o disposición más o menos constante que inspira y determina la acción de los individuos en cuanto miembros de una comunidad específica. Si se define como un principio ético, estaríamos ante una idea normativa y vinculante de carácter universal que permite dar legitimidad y justificar moralmente las normas que rigen o pretenden regir la conducta individual o la interacción social. La justicia se relaciona entonces con los criterios, en este caso formales, que han de cumplir las normas que sirven de referente a la acción. Las corrientes de pensamiento que se vinculan con Kant entienden la justicia como una idea normativa y vinculante de carácter universal. Las corrientes de pensamiento que se vinculan con Aristóteles y Hegel hablan más bien de una disposición inherente a la acción humana, de una virtud cuyo sentido y contenido viene dado por una concepción del bien común definida por una comunidad y una tradición concretas. Aunque, naturalmente, las posiciones teóricas no se agotan en estas dos corrientes fundamentales.

Este traslado de la justicia al ámbito de las representaciones ideales y al ámbito de lo normativo tiene consecuencias importantes desde el punto de vista de la teoría social y corre peligro de recortar la crítica de la sociedad a la medida de la normatividad inherente al mecanismo social en marcha. Por esa razón, en vez de presuponer la posibilidad de una praxis en sentido enfático, una praxis merecedora de ese nombre, que no fuera una acción pseudonatural de sujetos sin libertad bajo relaciones sociales de dominación e intercambio capitalistas, quizás habría que entender la justicia como la negación determinada de dichas relaciones y la superación de un orden social estructurado por el principio de intercambio. Ese será el planteamiento adoptado por Th. W. Adorno.

Aproximación negativa al concepto de justicia

“¿Es posible una vida buena, lograda, justa?”

Crítica de la justicia como virtud

En una de las afirmaciones más conocidas de *Minima Moralia* Adorno nos habla de la imposibilidad de realizar una vida justa en medio de una sociedad injusta: “No existe vida justa en medio de lo falso”³. En el mundo administrado reina una complicidad estructural que convierte en pura ilusión la pretensión de una vida

³ Adorno, Th. W. “Minima Moralia”, en: *Gesammelte Schriften*, 20 tomos, ed. por R. Tiedemann con la colaboración de G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schulz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986 (cit. GS y nº de tomo), Tomo 4, p. 43.

individual moralmente lograda, ilusión que revelaría una ceguera ingenua frente al propio sometimiento a la ley de la autoconservación ciega y frente a la distancia culpable respecto al ingente sufrimiento ajeno sin la que no sería posible seguir existiendo. Ambas cosas cuestionan radicalmente la mencionada pretensión y la socavan de raíz. “En la naturaleza segunda, en la dependencia universal en la que nos encontramos, no existe libertad y, por esa razón, en el mundo administrado en el que nos encontramos no hay en realidad ética, y por lo tanto la condición de posibilidad de la ética es la crítica del mundo administrado”³.

Esta afirmación de Adorno puede parecer excesivamente radical, pero responde a una experiencia que no puede ser fácilmente negada. Los crímenes masivos que pueblan la historia de Europa, también después de la modernidad, no sólo se encuentran en innegable discrepancia con las tradiciones morales del individualismo moderno y con las categorías morales procedentes de esas tradiciones como conciencia, decencia, estimación de sí, dignidad humana, entre otras, sino que muestran hasta qué punto dichas categorías carecen de fundamentos sociales sólidos para hacerles frente.

Sin embargo, con esto no se decreta ninguna suspensión de la praxis. Sólo se exige ser consciente de la impotencia de todas las acciones reformistas ante la magnitud del sufrimiento en el mundo, lo que no obsta para que dichas acciones comulguen con la praxis verdadera en “cada figura actual de la mitigación de sufrimiento que perdura” y no “sólo en conjurar el descalabro final”⁴. En la tensión de esos dos polos, Adorno reclama del sujeto moral una praxis consciente de sus límites y de su complicidad con el *statu quo*. Haciendo percibir al individuo su falta de libertad, pretende recordarle la misma libertad que la filosofía moral le atribuye como una propiedad indefectible, cuando en realidad todavía está por ser alcanzada. “La libertad teórica para conocer la propia falta de libertad y la *fuerza moral para conocer* la limitación de la *fuerza para la acción moral* crecen en nosotros en la medida en que rompemos el velo ideológico que nos simula la autonomía como un dato libre de duda”⁵.

Así pues, la famosa frase de Adorno, “no existe vida justa en medio de lo falso”, a pesar de la impresión que produce a algunos de pesimismo resignado, no defiende

³ Adorno, Th. W. *Probleme del Moralphilosophie*. Ed. por Th. Schröder, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997, p. 261.

⁴ Adorno, Th. W., en: “Fortschritt”, *GS* 10, p. 630.

⁵ Schweppenhäuser, G. *Ethik nach Auschwitz. Adorno negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument, 1993, p. 152.

en realidad la indiferencia moral a la vista de un estado de oscurecimiento universal sin salida. Esa frase lo que pretende es agudizar la conciencia de que una vida lograda depende de la eliminación de la injusticia en la sociedad y de que sin esa eliminación carece de base. Sólo una ceguera insensible puede engañarse sobre la propia complicidad con la inhumanidad que esta sociedad antihumana necesita para reproducirse. Sin embargo, nadie queda dispensado por ello del comportamiento moral⁶. Lo que no se puede es querer simplemente confeccionar normas vinculantes, como si éstas pudieran garantizar una vida “justa”. Por eso, el comportamiento moral se define a partir de una doble referencia: a la humanidad realizada y a la autodeterminación del individuo. Esto significa en el estado actual de la sociedad: desde la referencia a la ausencia de ambas.

Así pues, la justicia no pierde en Adorno el carácter de exigencia, pero sí se corrige la sobrestimación idealista de la pretensión moral. El comportamiento individual puede establecer modelos de vida justa sólo a condición de una conciencia agudizada de su propia precariedad y problematicidad. Sacar a la luz la impotencia de todo intento de vida justa en medio de lo falso, significa concederle validez sólo en su fragilidad, problematicidad y en su carácter de suplencia. Sin embargo, en cuanto resistencia amenazada contra la inhumanidad existente, contra la pérdida de autonomía del individuo, esos intentos significan también la “última posibilidad de formar células humanas en medio de la universalidad inhumana”⁷. Por eso, el impulso moral es fundamentalmente la negativa a colaborar: “La libertad se hace concreta en relación a las figuras cambiantes de la represión: en la oposición contra ellas”⁸. Esto significa resistencia frente a las formas dominantes de praxis, es decir, de la praxis determinada por el principio de dominación e intercambio. “El objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo. [...] Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. [...] Sólo hay una expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia”⁹.

Intercambio y fraude: crítica de la idea burguesa de justicia

Por lo general el concepto de justicia se asocia en la modernidad a los de reciprocidad, equilibrio, proporcionalidad, igualdad de oportunidades, equivalencia, *fair play* y, sobre todo, equidad. La definición que más frecuentemente aparece

6 Cfr. Brunkhorst, H. *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. München/Zürich: Piper, 1990, pp. 40 y ss.

7 Adorno, Th. W. “Minima Moralia”, en: GS 4, p. 33.

8 Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: GS 6, p. 262.

9 Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. “Dialektik der Aufklärung”, en: GS 3, p. 247.

asociada a la idea de justicia es: “a cada uno lo suyo”¹⁰. El debate entonces es cómo establecer y, sobre todo, cómo fundamentar los criterios que permiten determinar qué es lo que corresponde a cada uno y qué tipo de estructuras garantizan mejor el que dichos criterios se apliquen. En este debate parecen ganar la partida las teorías procedimentales, que ven en la independencia frente a cualquier concepción religiosa, metafísica o comunitaria el signo de su modernidad. Sin embargo, “mientras la moral intente apoyarse en la relación de intercambio, que ya en su núcleo niega la justicia, no puede formularse por medio de ninguna moral una definición positiva de la felicidad humana bajo las condiciones existentes”¹¹.

En el “a cada uno lo suyo” resuena claramente la lógica del intercambio, del contrato. Incluso la idea política de justicia responde a una ampliación de la idea mercantil, pues en ella se trata de garantizar por medio de un orden justo que cada uno reciba lo que le corresponde. Apoyándose en una cita de F. Bacon, Adorno y Horkheimer señalan precisamente esa correspondencia, es decir, la analogía formal entre la idea de justicia en sentido burgués y el intercambio de mercancías¹². Pero detrás de la equivalencia del intercambio se esconde una paradoja: “Cuando la sociedad burguesa satisface el concepto que tiene de sí misma, no conoce el progreso; cuando lo conoce, infringe su ley, en la que se encuentra ya esa distribución, y perpetúa, con la desigualdad, la injusticia, sobre la que debe alzarse el progreso”¹³. Un intercambio justo, de equivalentes, donde lo igual se cambia por lo igual, no dejaría saldo. Todo permanecería igual. Pero el intercambio es inseparable de la astucia. En realidad el cumplimiento del contrato, la realización del pacto, no impide que el socio sea engañado¹⁴.

La figura que en la *Dialéctica de la Ilustración* representa protohistóricamente al intercambio capitalista es la de la ofrenda/sacrificio. En torno a ella se articulan los esfuerzos por escapar al estado natural y a las amenazas que éste alberga, tanto en la prepotencia de los poderes naturales como en el conflicto violento entre individuos. Bajo su luz tratarán Adorno y Horkheimer de desentrañar el carácter mítico de la lógica del intercambio o, lo que es lo mismo, la lógica que preside y da unidad a la sociedad capitalista. Según la autocomprensión de esa sociedad, el

¹⁰ No deja de ser una ironía de la historia que los nacionalsocialistas eligieran este lema que define la justicia distributiva desde Platón para colocarlo en la entrada del campo de concentración de Buchenwald.

¹¹ Behrens, R. “Die Ent-Täuschung der Tauschgesellschaft. Gerechtigkeit und Ethik in der kritischen Theorie”, en: *Widerspruch*, N° 23, 1992, p. 53.

¹² Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. “Dialektik der Aufklärung”, en: GS 3, pp. 23 y s.

¹³ Adorno, Th. W. “Fortschritt”, en: GS 10.2, p. 636s.

¹⁴ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. “Dialektik der Aufklärung”, en: GS 3, p. 79.

orden social nace al servicio de dominar y neutralizar la violencia. En este sentido, el intercambio y el contrato serían portadores de una promesa de justicia, de autoconservación y relaciones sociales sin arbitrariedad ni violencia. Sin embargo, la evidente perpetuación de la violencia en las relaciones sociales y en la lucha por la supervivencia obliga a considerar la dialéctica inherente a ambas, para mostrar su imbricación con la violencia que pretenden superar y para liberar lo que en ellas apunta hacia su verdadera superación.

El equilibrio entre intereses enfrentados adopta forma racional, se somete al cálculo y al pacto “voluntario”, pero nunca pierde el carácter agonal que deriva de su origen en constelaciones de violencia. Las relaciones violentas se transforman en relaciones jurídicas, que someten el conflicto social a un proceso de racionalización y en gran medida lo separan de su configuración violenta. Sin embargo, en todo derecho pervive un fondo de violencia; toda racionalización jurídica es precedida por un privilegio, que se perpetúa en ella bajo la apariencia de condiciones formales igualitarias. Esto también vale para el mecanismo de reparto del mercado. En cuanto sistema de normatividad anónima, constituido por la oferta y la demanda, abierto supuestamente a todos en condiciones de igualdad, se presenta a sí mismo como la forma de conseguir la justicia distributiva por medio del funcionamiento sin restricciones de las reglas de intercambio.

La forma de romper el hechizo de esa falsa apariencia de progreso racionalizador es poner en relación la ofrenda/sacrificio y el intercambio mercantil. Partiendo de la interpretación freudiana del tabú, D. Claussen ha hecho referencia a la sorprendente analogía entre el tabú y el fetichismo de la mercancía. “El fetiche de la mercancía y el tabú van precedidos de una renuncia a la violencia, que somete a los hombres a una ley que ellos no comprenden”¹⁵. Se trata, como hemos dicho, tanto de la violencia interactiva de la apropiación por la fuerza, como de la violencia en la relación con una naturaleza prepotente. El horror ante la amenaza directa de esa violencia con dos caras exige estrategias de apaciguamiento tanto en la relación con la naturaleza como en la interacción. La equívocidad del tabú –‘santo’ y ‘bendito’ pero también ‘impuro’ y ‘prohibido’– denota su significación como forma elemental de organización de la sociedad humana, así como forma de regulación de una distancia recién conquistada respecto al universo natural. De modo que en el tabú se articula la dialéctica entre

¹⁵ Claussen, D. *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1987, p. 124.

la satisfacción del instinto y su control represivo, pero también entre la impotencia frente a la naturaleza prepotente y su pretendida dominación.

La ofrenda sacrificial pertenece al ritual mágico que acompañó desde el comienzo al tabú. El animal o el hombre tótem se convierten dentro del ritual sacrificial en el objeto vicario sobre el que se ejercita repetidamente esa dialéctica. Dicho ritual sacrificial regula tanto la relación con las prepotentes fuerzas naturales o con los dioses y demonios que las representan, como también la relación de los miembros del clan entre sí: para garantizar la autoconservación se quiere controlar aquello que se teme. La víctima es puesta de esta manera al servicio de la restitución de la colectividad amenazada de escisión o efectivamente rota por la apropiación agresiva (hasta llegar al asesinato del rival), pero también al servicio de la restitución del universo natural escindido y violentamente presente en las prepotentes fuerzas naturales y en el propio instinto natural.

El factor de (auto-)engaño propio del sacrificio es la contribución más importante de Adorno y Horkheimer a la interpretación histórico-natural tanto del intercambio moderno como de la dominación instrumental de la naturaleza. La ofrenda sacrificial no sólo es engaño en relación a la restitución de la colectividad, sino también a la restitución del universo natural. El sometimiento a las fuerzas naturales y a los dioses y demonios que las representan para ganar su benevolencia, lleva consigo implícitamente su derrocamiento, pues acaba sometiéndolos a los fines de los hombres, y supone en realidad la entronización de los sujetos. La ofrenda/sacrificio no es simplemente entrega a lo absoluto, sino que da un vuelco en transacción, en negocio. La contradicción objetiva entre la autoconservación del individuo y su autosacrificio mágico por la comunidad, así como la contradicción objetiva entre el aseguramiento mágico de la autoconservación y los poderes de la naturaleza, ambas contradicciones empujan al despliegue del factor racional del sacrificio. Ese factor es la *astucia*¹⁶, órgano del yo, en la que el engaño inherente a la ofrenda sacrificial alcanza autoconciencia.

Tanto en el obsequio del huésped como, más tarde, en el intercambio, la astucia significa la imposición del principio (auto-)engañoso de la equivalencia, en el que se perpetúa el dominio general; donde, por así decirlo, “todo está correcto, donde se

16 Cf. Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. “Dialektik der Aufklärung”, en: GS 3, p. 68, nota.

cumple el contrato [...] y a pesar de todo se engaña al socio”¹⁷. También el engaño de las divinidades y los demonios, que persigue su dominación, es decir, la dominación de la naturaleza, a través de la reducción instrumental de la misma y de la coacción al autodomínio, da un vuelco en autoengaño, en la introyección del sacrificio:

“La sinrazón del capitalismo totalitario, cuya técnica para satisfacer necesidades, en su figura cosificada y determinada por el dominio, hace imposible dicha satisfacción de las necesidades y conduce al exterminio de los hombres, esa sinrazón, está desarrollada prototípicamente en el héroe mítico que se sustrae al sacrificio entregándose sacrificialmente. La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras, la historia de la renuncia. El abnegado da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que defiende. Esto se desarrolla en el contexto de la falsa sociedad. En ella todos están de más y son engañados. Pero la miseria social consiste en que aquel que se sustrajera al intercambio universal, desigual e injusto, aquel que no renunciara, que tomara de modo inmediato la totalidad íntegra, justamente con ello lo perdería todo, incluso el exiguo resto que le proporciona la autoconservación”¹⁸.

La dominación de la naturaleza y el intercambio, en cuanto condiciones objetivas de la autoconservación, se transforman en fines cosificadamente autónomos, a los que ha de someterse el sujeto para subsistir. Por medio del intercambio y del dominio de la naturaleza crean los hombres una objetividad que gana prioridad sobre ellos y se vuelve cuasi natural. La fuerza del yo, que se constituye a través del dominio de la naturaleza y el intercambio y que supuestamente habría de superar la debilidad originaria, se invierte en impotencia frente a la objetividad social producida por los hombres mismos, pero independizada de ellos a través de una autoregulación pseudonatural.

Sin embargo, la superación de la sociedad como puro nexo funcional de autoconservación bajo el principio de intercambio no puede ser una negación abstracta de ese principio, sino el cumplimiento efectivo de la promesa de la que fue portador como negación de las formas de violencia directa:

“Si se negara de manera abstracta el principio [...] se establecería en lugar de la racionalidad, que fue ideológica, pero que, en cuanto promesa, es inherente al intercambio, la apropiación

¹⁷ Ibid., p. 79.

¹⁸ Ibid., p. 73.

directa, la violencia: hoy en día el privilegio desnudo de los monopolios y las camarillas. La crítica del principio de intercambio quiere [...] que el ideal del intercambio libre y justo se realice. Sólo esto trascendería el intercambio”¹⁹.

Crítica del capitalismo como sistema estructuralmente injusto

Hablar de justicia *en* la sociedad capitalista es para Th. W. Adorno una contradicción en los términos. El núcleo de su teoría de la sociedad es la crítica del intercambio y de la producción de valor capitalistas. Pero él nunca interpretó la crítica de la economía política como mera teoría económica marxista, sino como crítica del proceso social global de reproducción de la vida. Quizás haya que atribuir este hecho a sus vínculos profundos con el idealismo. Pero tampoco conviene perder de vista que Adorno hizo depender de ese núcleo el que no sólo puedan conocerse aspectos parciales, sino el capitalismo como sistema global en su universalidad y particularidad y, por ello, pueda ser analizado como sistema de relaciones sociales superable y a superar, independiente de que la posibilidad de principio de esa superación se encuentre aquí y ahora bloqueada. Esa posibilidad determinada, inscrita en el presente, no puede ser confundida con la probabilidad de una materialización inmediata.

Lo que le confiere a la sociedad un carácter de totalidad (negativa) es que la organización social que a todos abarca y comprende está caracterizada por el antagonismo²⁰. La forma en que la sociedad está organizada, supuestamente orientada a garantizar la autoconservación de sus miembros, genera y reproduce relaciones de dominación que no pueden ser atribuidas sin más a la necesaria división del trabajo, a la complejidad de la red de estructuras o instituciones o a la diferenciación funcional de la sociedad. La finalidad última de la organización social, es decir, garantizar que las

¹⁹ Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: GS 6, pp. 149 y s.

²⁰ El uso de la categoría “totalidad”, inseparable de otras categorías especulativas como “síntesis”, “mediación”, “esencia”, “apariencia”, “universal”, “singular”, “contradicción”, etc., responde a su programa de retraducción en teoría social de la filosofía especulativa y coincide con el esfuerzo sistemático de explicitar formas de unidad y estructura objetivas en la realidad de la sociedad. Esto no significa restablecer teóricamente la especulación. El camino ahora es la interpretación (*Deutung*). “Ella es una fisionómica de lo que aparece. Interpretar significa en primer lugar, hacerse de la totalidad en los rasgos de lo socialmente dado” (“Einleitung zum ‘Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’”, en: GS 8, p. 315). La experiencia no reglamentada de la prioridad de la estructura en los actos de interpretación sociológica conduce al concepto de totalidad: “Totalidad no es una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica” (Ibid., GS 8, 292), como muestra la discusión con Dahrendorf: “Si damos tanta importancia a la totalidad de la sociedad, esto no se produce, señor Dahrendorf, porque nos dejemos embriagar por los grandes conceptos, por el poder y la majestuosidad de lo total, sino más bien al contrario, porque vemos en ella el destino fatal.... Se trataría de quebrar el poder de lo total, en vez de actuar como si ya existiese la pluralidad. Habría que trabajar para que algo así como la pluralidad, una asociación de individuos libres, realmente fuera posible un día” (“Diskussionsbeitrag zu ‘Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?’”, en: GS 8, p. 586).

necesidades de sus miembros encuentren satisfacción y quede eliminado el sufrimiento evitable²¹, se ve frustrada a causa de las relaciones de dominación que producen una inversión en la relación entre la autoconservación de todos los individuos y la organización social. Ésta ya no es un medio para alcanzar aquella, sino que la propia autoconservación mediada por las relaciones sociales de dominación, fundamentalmente económica, se convierte en un medio de la producción de beneficios²².

Para Adorno no cabe duda de que la objetividad social en cuanto totalidad antagonista constituye una unidad real que a todos abarca. La inversión que la constituye significa sobre todo hipostatización, cosificación autonomizada frente a los individuos. La forma de reproducción del capital es verdaderamente un mundo invertido en el sentido de que, a través de las acciones que aseguran su reproducción y en ellas, se independiza respecto de los individuos que las ejercen, desarrolla una dinámica propia conforme a leyes que funcionan, por así decirlo, a sus espaldas. Aunque esto lo afirmen tanto Adorno como Marx no sin ironía, pues su concepto de sociedad pretende ante todo realizar una crítica de esta autonomización de la síntesis social, que es al mismo tiempo construcción ideológica y expresión de la forma específica de desarrollo económico capitalista.

Este doble carácter procede del hecho de que los individuos son sujetos y objetos al mismo tiempo. El sistema se constituye gracias a sus acciones, es su resultado, la “naturalidad” que parece poseer es “pseudo-naturalidad” (*Naturwüchsigkeit*), pero como tal aparece enfrentado a ellos siguiendo una dinámica que los arroya y los convierte en meros ejecutores y apéndices de la objetividad que han producido²³. La ideología neoliberal simplemente eleva a norma esta cosificación independizada exigiendo un sometimiento a las “leyes” del mercado, ya de por sí coactivamente impuesto por la propia dinámica económica. Pero si un chato positivismo absolutiza esta objetividad cosificada omitiendo su génesis, la sociología de la (inter)acción absolutiza la apariencia de unos individuos atomizados, cuya constitución como verdaderos sujetos se ve impedida por la organización social existente.

Para Th. W. Adorno la cuestión clave es la relación que existe entre el intercambio capitalista de mercancías, la dominación social y la presión a la expansión imparable

21 Cf. Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: GS 6, p. 203.

22 Cf. Adorno, Th. W. “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, en: GS 8, p. 361.

23 Cf. Adorno, Th. W. “Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»”, en: GS 8, p. 316.

que acompaña la reproducción ampliada del capital, pues la coacción consiste en que “toda la vida en la sociedad burguesa consolidada se encuentra bajo el principio de intercambio y al mismo tiempo bajo la necesidad —impuesta a los individuos singulares— de apoderarse de cuanto más sea posible, de la mayor cantidad posible del producto social, en la lucha de todos contra todos”²⁴. Tenemos pues dos elementos cuyo efecto destructor reside en su vinculación: la integración de los individuos en una estructura funcional antagonista y la coacción a la permanente expansión económica.

La intercambiabilidad de las mercancías y la abstracción respecto al valor de uso son inseparables. Esta abstracción no es condición suficiente, pero sí necesaria para que sea posible el intercambio a través de formas de equivalencia abstracta con efectos sobre las relaciones entre los sujetos que lo llevan a cabo. El plus de coacción de origen histórico contingente, quizás empíricamente no reconstruible, que significa el comienzo de la explotación, debería haber estado asociado a la apropiación unilateral de los excedentes de producción de la contraparte (robo o guerra) y, quizás vinculado a ella, a la consolidación de la producción de un excedente para personas ajenas al propio productor, capaces de ejercer una coacción externa²⁵. Algo de esa violencia desatada se repite reiteradamente a lo largo de la historia; en el inicio del capitalismo la encontramos en lo que Marx llama la fase de acumulación primitiva del capital.

De este modo se puede ver que la distinción entre valor de uso (materialidad cualitativa) y valor de cambio, así como entre un plus de producción libremente realizado y un plus de producción coactivamente impuesto bajo relaciones de dominación, resulta imprescindible para explicar la razón por la que el valor de cambio (y su multiplicación) se convierte en la finalidad de la producción autonomizada frente a los individuos sociales, un tipo de producción que exige relaciones sociales de dominación para poder tener lugar. La producción se vuelve un fin en sí, en producción para la obtención de beneficio, que no nace sin más del puro intercambio, pero sí del intercambio mediado por el objetivo de multiplicar el valor abstracto, cuya apropiación va unida a estructuras de dominación generadas históricamente. Lo que Adorno afirma en la estela de Marx es que, en el proceso social de reproducción mediado a través del capital total, la producción para la obtención de beneficios lleva a la producción de plusvalía acumulable, a la producción por la producción.

²⁴ Adorno, Th. W. *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit* (1964/65). Ed. por R. Tiedemann, en *Nachgelassene Schriften*, T. 13, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, p. 75.

²⁵ Cf. Marx, K. *Das Kapital* I (MEW 23), p. 538.

La infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar. Tal y como percibió K. Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso²⁶. Cada vez está más a la vista, que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento por el crecimiento ese final sólo puede alcanzarse por medio de una catástrofe humana o ecológica. “La relación entre vida y producción, que degrada aquélla de modo real a un fenómeno efímero de ésta, es consumadamente absurda. Medio y fin son confundidos”²⁷. Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción del capital, no sólo queda arruinada su autonomía, su vida entera pende de dicha reproducción, que es al mismo tiempo la de las relaciones de dominación.

De esta manera, Th. W. Adorno coloca en el centro de su análisis de la realidad social y del proceso civilizatorio el nexo existente entre la injusticia que preside las relaciones sociales de dominación y el sufrimiento de los individuos que participan en ellas. Las diferentes formas de dominación, desde la represión de los impulsos libidinales en la constitución del yo hasta las últimas formas de opresión social, son la causa del sufrimiento socialmente condicionado. La realización de la justicia no puede suponer más que la eliminación de la coacción y la violencia que lo originan. Dicha eliminación sería hoy posible si nos atenemos el desarrollo de las capacidades técnicas y organizativas presentes en la sociedad. Sin embargo, que llegue a realizarse depende de una organización de la sociedad “que tuviese su *telos* en la negación del sufrimiento físico hasta del último de sus miembros, así como de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Esa negación es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente a través de una solidaridad transparente para sí misma y para todo ser viviente”²⁸.

Una condición fundamental para organizar una sociedad libre y posibilitar una forma de praxis autónoma es, para Adorno, la superación del sistema económico capitalista y las coacciones que le acompañan derivadas de la apropiación injusta de la plusvalía y de la dominación social que la sostiene. Un intercambio justo no sólo

26 “Para el valor coincide multiplicar con conservar y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo, [...]. En cuanto valor [...] es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito” (Marx, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Dietz, 1974, p. 936).

27 Adorno, Th. W. “Minima moralia”, en: GS 4, p. 13.

28 Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: GS 6, pp. 203 y s.

eliminaría la desigualdad y la explotación, también permitiría eliminar una dominación destructiva de la naturaleza y un desarrollo desbocado de las fuerzas productivas que amenaza con malograr la reproducción de la vida en el planeta. De esta manera no sólo se suavizaría el trato con la naturaleza externa, también cambiaría el carácter del trabajo liberado de la tenaza de la dominación²⁹. Éste podría quedar reducido a un mínimo y la división del trabajo que restase carecería del poder deformador que hoy posee³⁰. Sin embargo, la consecuencia más importante con diferencia sería la eliminación global del hambre. Ésta es la contradicción fundamental y flagrante del capitalismo avanzado: el crecimiento extremo de la productividad y de la capacidad que le acompaña para acabar con el hambre de modo duradero contrastan con la existencia de unas relaciones de dominación que lo impiden y condenan a millones de seres humanos a la miseria o la muerte prematura³¹.

Injusticia, sufrimiento y olvido

Esto es así porque la estructura social y económica que constituye la inversión objetiva del capital integra las acciones individuales y las estructuras institucionales de manera cada vez más completa y dúctil. El horizonte de esta evolución es, según Th. W. Adorno, “un sistema que virtualmente se cierra herméticamente”³². Detrás de esta tendencia hacia la “socialización total” no se encuentra sólo ni principalmente, como suele afirmarse, el despliegue de la razón instrumental, sino también las leyes de la expansión de la economía capitalista. Los mecanismos del mundo administrado y de la sociedad del intercambio capitalista de mercancías se imponen de manera creciente y universal. La cultura en todas sus facetas, desde el deporte a los medios de comunicación, del arte a la ciencia, es subsumida y convertida en contenido de la reproducción del complejo burocrático-económico, dentro del cual se constituyen las organizaciones y las corporaciones para garantizar la reproducción del capital.

En vez de postular un “afuera” (valor de uso, trabajo, proletariado, etc.) que fundamente el mirada crítica sobre este orden injusto, Th. W. Adorno afirma que es el capital el que en su desarrollo soporta y universaliza contradicciones que crean un “adentro” en que es posible un distanciamiento crítico. Una teoría crítica del

29 Cfr. Adorno, Th. W. “Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien”, en: GS 8, 235.

30 Cf. Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: GS 6, p. 275.

31 Cfr. Adorno, Th. W. “Diskussionsbeitrag zu «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?»”, en: GS 8, p. 585.

32 Adorno, Th. W. “Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»”, en: GS 8, p. 342.

capitalismo no posee un fundamento fuera del sistema, sea de naturaleza ontológica, trascendental o histórica. Todos los intentos de establecer una exterioridad respecto a un capitalismo definido desde las relaciones de producción apuntan a la reconstrucción de una totalidad positiva bloqueada por esas relaciones. Sin embargo, el concepto de totalidad sólo puede ser un concepto negativo.

Esto no quiere decir que Th. W. Adorno recurra a una anticipación especulativa de una totalidad negativa abarcable por la razón, lo que sería una contradicción evidente. Basta una sola injusticia experimentada por un individuo para que quede patente la coacción que ejerce la sociedad. La dimensión real de la injusticia sólo viene a reforzar la magnitud de dicha coacción. Con todo, esta forma de enfrentarse a la negatividad no condena a Adorno a una ausencia de matices. Él sólo utiliza la expresión “negatividad absoluta” para referirse a Auschwitz³³. Lo que ocurre es que su mirada a la totalidad social se nutre constantemente de esa negatividad absoluta, y esto le impide minimizar o banalizar cualquier forma de negatividad³⁴, porque en definitiva se trata de una mirada que desea salvar todo lo que sucumbe a la coacción de la totalidad social. Está dirigida hacia una reconciliación que, de realizarse, haría justicia a lo dañado y quebrado y que, por tanto, no busca ontologizar lo negativo³⁵.

La condición de posibilidad de una crítica inmanente del pensamiento de la identidad y de la totalidad negativa, es decir, de la falsa identificación de lo universal y lo singular, está dada, según Th. W. Adorno, en el sufrimiento. El sufrimiento producido socialmente es el signo de que la totalidad social se impone ciegamente a los sujetos singulares. En la identidad creciente entre sociedad e individuo que resulta de esa imposición lo que se abre camino no es, como esperaba Hegel, la reconciliación ni la libertad, sino la negatividad acabada: “así la experimenta el individuo a través de un dolor físico y un sufrimiento psíquico extremos”³⁶. Sin embargo, de esta experiencia es de donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, “probando su no identidad consigo misma, que ella niega según su propio concepto”³⁷. La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad del universal dominante, su carácter injusto.

33 Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: GS 6, p. 354.

34 Adorno, Th. W. “Minima moralia”, en: GS 4, p. 25.

35 Cfr. Schmid Noerr, G. *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1990, p. 44.

36 Adorno, Th. W. “Postscriptum”, en: GS 8, p. 91.

37 Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: GS 6, p. 148.

Adorno encuentra un modelo de lo que puede ser esta crítica immanente de la injusticia en Kafka:

“En vez de curar la neurosis, [Kafka] busca en ella la fuerza sanadora, la del conocimiento: las heridas que la sociedad infringe al individuo son leídas por él como signos cifrados de la falsedad social, como negativos de la verdad [...]. Él derriba la fachada tranquilizadora ante el exceso de sufrimiento, a la que se acomoda continuamente el control racional”³⁸.

El valor de las heridas sufridas por el individuo para penetrar la negatividad y reconocerla como tal muestra la relevancia de la inervación corporal para el conocimiento. Dicha inervación se comporta como un sismógrafo que registra la negatividad de la sociedad en las experiencias de sufrimiento.

Sin embargo, ver en el sufrimiento una inmediatez respecto a la realidad desde la que se pudiese denunciar la injusticia del sistema sin la mediación de la reflexión, sería engañarse sobre el poder de la mediación impuesta por dicho sistema. Sin la *conciencia* del sufrimiento, independientemente de lo perceptible que éste sea, el sujeto no puede ganar distancia frente a la coacción sistémica. De ello tenemos pruebas suficientes. A la vista de la marcha de la historia puede que incluso la identificación con el agresor sea una reacción más esperable que la resistencia consciente. Existen innumerables formas de neutralizar la potencia crítica que se alimenta del sufrimiento, desde la aniquilación física de los sujetos que ofrecen resistencia hasta la estetización más o menos sublimadora de lo negativo, pasando por la fascinación del horror alimentada por la industria de la cultura, la banalización del sufrimiento o la completa adaptación a lo que hay³⁹. El sensorio de los sentidos para el sufrimiento no es, pues, un sustituto de la fundamentación tradicional de la crítica, no asume su papel.

El sufrimiento es un *a priori* en el sentido de que su existencia histórica concreta *posibilita* la crítica de lo existente al mostrar la no reconciliación de la realidad. Pero

³⁸ Adorno, Th. W. “Aufzeichnungen zu Kafka”: en: GS 10, p. 262.

³⁹ Adorno no concibe el sufrimiento como un puerto seguro para la crítica, pues la misma sociedad que produce el sufrimiento también desarrolla mecanismos para garantizar su olvido: “Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce” (“Minima Moralia”, en: GS 4, p. 68). La industria cultural tiene aquí una de sus funciones específicas. De ahí la desesperación de Adorno frente a la desaparición de la conciencia de la opresión y el sufrimiento: “¿Cómo se puede reaccionar ante el hecho de que el mundo realmente se ha vuelto de tal manera que ya no se llega a tener conciencia del sufrimiento [...]?” Th. W. Adorno et al.: [Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]” (1942), en: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1985ss., T. 12, p. 573. La extinción de la experiencia amenaza también a la experiencia de la extinción de la experiencia. Ni siquiera la excepción está inmunizada contra una posible integración (cf. Brändle, W. *Rettung der Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, pp. 62 y s).

con ello no se ‘trascendentaliza’ el sufrimiento, pues esto significaría enmascarar su carácter histórico y convertirlo en algo que no es eliminable. El sufrimiento injusto no tiene necesariamente que existir. No debe existir. Por eso Adorno está muy lejos de realizar una especie de ennoblecimiento espiritual del dolor⁴⁰. Más bien entiende el sufrimiento como “motor del pensamiento dialéctico”⁴¹, es decir, de la reflexión autocrítica del espíritu, dado que su existencia histórica desmiente la pretensión del espíritu de ser uno con la realidad.

No puede extrañar que Adorno vea en el recuerdo un elemento esencial de la experiencia no recortada y, al contrario, en el olvido la característica esencial de la conciencia cosificada. “«Toda cosificación es un olvido» y crítica significa en realidad tanto como recuerdo, esto es, movilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, hacerse de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir que lo sea”⁴². Adorno no está pensando en el olvido del ser como trasunto de la misma historia del ser (Heidegger), sino en el olvido histórico concreto que se manifiesta en la cosificación de la conciencia como impermeabilización frente a la historia (de sufrimiento) propia y ajena⁴³. “El olvido es inhumano porque se olvida el sufrimiento acumulado; pues la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado”⁴⁴. La anamnesis de lo natural e histórico, de la génesis perdida, es la condición imprescindible para abolir la coacción y, por tanto, también para posibilitar la experiencia auténtica. Profundizando en las cosas, en su dimensión histórica, el recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido⁴⁵.

Pero Th. W. Adorno se encuentra ante una situación paradójica caracterizada por la contradicción entre un diagnóstico implacable de la progresiva pérdida del recuerdo en la sociedad actual y la exigencia del mismo como condición irrenunciable de posibilidad de la crítica. La creciente atomización del tiempo en la sociedad capitalista destruye la

⁴⁰ Esto es lo que afirma N. Bolz: “Leiderfahrung und Wahrheitsfindung”, en: W. Oelmlüller (ed.): *Leiden*. Schöningh: Paderborn et. all. 1986, pp. 15 y s.; Id.: “Swanengesang der Gutenberg-Galaxis”, en: V. Reijen, W. (ed.). *Allegorie und Melancholie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, p. 226.

⁴¹ Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: *GS 6*, p. 202.

⁴² Adorno, Th. W. *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Ed. por Ch. Gödde, *Nachgelassene Schriften T. 15*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, p. 250.

⁴³ Cf. Adorno, Th. W. “Negative Dialektik”, en: *GS 6*, p. 147.

⁴⁴ Adorno, Th. W. “Über Tradition”, en: *GS 10*, p. 315.

⁴⁵ Cf. Adorno, Th. W. *Ästhetische Theorie*, en: *GS 7*, p. 36, 204.

continuidad temporal y convierte los momentos cualitativamente diversos en unidades de tiempo fungibles y sustituibles. En el proceso de intercambio de mercancías el tiempo sólo tiene un papel abstracto como unidad de medida, como tiempo sin historia, dotado de la capacidad de integrar la mercancía trabajo y, de esa manera, toda otra mercancía en el proceso de reproducción del capital. Con la racionalización de los procesos laborales también se fue infiltrando ese tiempo sin historia en los modelos de pensamiento y experiencia de los individuos, pues ha sido a través de la apropiación de las estructuras temporales abstractas por parte de los trabajadores como pudo imponerse la economía capitalista del tiempo. Esta economía lleva a cabo una eliminación o neutralización de los factores que pueden contrariar los criterios de eficacia y racionalidad económicos. En ese proceso se transforma de modo tendencial el tiempo vital en 'puro' tiempo de trabajo y se reducen las múltiples dimensiones de los contenidos de sentido y significación del tiempo social a una racionalidad unidimensional. La destemporalización de la experiencia y su destrucción coinciden.

Esto explica el desesperado recurso de Adorno a la tradición. Concebida como recuerdo del sufrimiento, la tradición se comporta críticamente frente a la autoridad de lo que posee poder histórico y no como su confirmación. Adorno piensa en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra orden injusto. Una relación con el pasado concebida como "rememoración productiva" pretende revocar su carácter cerrado y clausurado, sin querer restablecer por ello su inmediatez. Ha de criticar las evidencias dominantes en el presente y los criterios de quienes se erigen en sujetos del recuerdo, sin que lo pasado se les imponga imperativamente. El pasado no interviene transformadoramente en el presente gracias a su propia perfección, sino a su no realización y a su menesterosidad que comulgan con las exigencias que nacen de un presente irreconciliado. Las exigencias incumplidas del pasado abren los ojos para las actuales y reclaman su cumplimiento.

Más allá de la injusticia: la asociación de individuos libres

Th. W. Adorno se negó siempre a dibujar un futuro reconciliado. Su fidelidad al mandato de prohibición de imágenes le impidió entregarse a diseñar utopías. No

82

existe otro camino más que la negación determinada de la situación presente. Pero no cabe duda de que para él un orden justo sólo es concebible más allá de la forma capitalista de producción y de la conformación estatal de la sociedad. Ni el capital ni el Estado pueden ser sujetos de emancipación. Un sujeto social global sólo puede existir en un estado de reconciliación, de organización racional de la autoconservación. Una humanidad lograda exige que la sociedad posibilite aquello para lo que los seres humanos la constituyen, esto es, para garantizar a través de la acción libre y solidaria de los individuos la autoconservación de todos ellos conforme a las posibilidades de cada uno. Ni el despliegue de las fuerzas productivas, ni la división del trabajo y su coordinación eficiente exigen su supeditación al capital y a la coacción de la dominación social. Pero sería ilusorio pensar que la reconciliación es el resultado de un proceso teleológico que conduce a una sociedad idéntica consigo misma, totalidad consumada y transparente. Reconciliación y totalidad se excluyen mutuamente. Al contrario de lo que pensaba el idealismo, sólo en una sociedad reconciliada que supere todo proyecto totalizador podrán liberarse la pluralidad y la diversidad de la relación coactiva de la contradicción entre universal y singular, es decir, liberarse la humanidad para la no-identidad.

Adorno pretendió mostrar perspectivas en las que un mundo descrito bajo el signo de la socialización total como atrapado por una densa oscuridad se revelara en una “luz mesiánica”⁴⁶. Bajo esta luz aparece con mucha más claridad el abismo que separa su existencia real del estado de salvación⁴⁷. En realidad la utopía de la eliminación del sufrimiento histórico tiene su origen en la desesperanza, más aún, en la desesperación por la situación en que se encuentra el mundo, una situación en la que el sufrimiento determina la vida de tantos seres humanos. Sólo a una contemplación del mundo *sub specie redemptionis* se le revela la verdadera magnitud de la deformación y el deterioro de la existencia, que toda ideología encubre negándola, ayudando cínicamente a subestimarla o simplemente distraendo de su presencia. Pero no menos se revela también a dicha contemplación el deseo inscrito en la existencia dañada de una transformación radical de la situación constituida e injusta.

El ejercicio imposible del pensamiento de adoptar el punto de vista de la salvación, sin poder hacerlo realmente, es la tarea de toda filosofía empeñada en la verdad. Aquí

⁴⁶ Adorno, Th. W. “Minima moralia”, en: GS 4, p. 218.

⁴⁷ Cf. Adorno, Th. W. “Charakteristik Walter Benjamins”, en: GS 10, p. 252.

el único camino que le queda al pensamiento, según Adorno, es el de la crítica de la negatividad existente.

“Dado que no conozco ninguna revolución que tenga otra forma que la de la consecuencia, lo que quiere decir, que se haya emancipado de lo existente en su estado histórico, y dado que cualquier otro procedimiento, cualquier supuesto empezar radicalmente desde el comienzo, me parece utópico en un mal sentido y una recaída en condiciones de producción cuya sustancia no se puede restablece a partir de la pura inmediatez —así pues he de insistir en la consecuencia por lo menos hasta que se me ponga ante la vista una inconsecuencia, cuyo propio contenido de verdad se muestre auténtico”⁴⁸.

Con todo, si hubiese que recoger en una idea la dimensión utópica de la negación determinada de la negatividad existente, ésta no sería para Adorno la idea de justicia, demasiado imbricada con la sociedad burguesa, sino la idea de reconciliación⁴⁹. Ella es la imagen de la liberación de los seres humanos. Como ya hemos dicho, se trata de una reconciliación que no establece ninguna totalidad, que no busca la síntesis, que se entiende como la comunicación de lo diferente, como cooperación libre de individuos liberados de la coacción de una universalidad comprometida con la dominación y el principio de intercambio que anula lo singular, superando la vieja contraposición entre individualismo y colectivismo⁵⁰. Por eso no sería reducible al marco de las democracias liberales, por muy asociativo y participativo que se lo conciba. De ese modelo está tan lejos como del de economía planificada bajo un poder centralizado. Para ser auténtica reconciliación, esa asociación libre de individuos debería permitir liberarse de la coacción al productivismo y hacer realidad una sociedad que prefiere libremente dejar “posibilidades sin utilizar a lanzarse bajo una loca coacción a la conquista de estrellas lejanas”⁵¹.

En el contexto económico esto significa la superación dialéctica de la economía capitalista, no de la economía en cuanto tal. Aquí la idea de reconciliación apunta hacia formas de democracia económica, de democracia de los consejos y de cooperaciones libres⁵². Adorno veía ya posible “organizar la sociedad de tal manera que en una

⁴⁸ Adorno, Th. W. “Antwort eines Adepten”, en GS 18, p. 401s.

⁴⁹ Cf. Rademacher, C. “Nach dem versäumten Augenblick”: Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie. Westdt. Verl., Opladen 1997; Id: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*. zu Klampen, Lüneburg 1993.

⁵⁰ Demirovic, A. “Freiheit und Menschheit. Zur Idee der Gattung in Freiheit bei Th. W. Adorno” en: J. Becker, H. Brakemeier (eds.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft bei Theodor W. Adorno*. VSA, Hamburg 2004, p. 18-34.

⁵¹ Adorno, Th. W. “Minima moralia”, en: GS 4, p. 207.

⁵² Demirovic, A. “Wirtschaftdemokratie, Räte-demokratie und freie Kooperationen. Einige Vorläufige Überlegungen”, en: *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik*, 55 (2008), pp. 55-67.

84 forma completamente racional se compusiera de muchas unidades pequeñas que existieran en una relación pacífica, de las que habrían desaparecido completamente esas tendencias agresivas y destructivas”⁵³. En todo caso, desde el punto de vista de Adorno no puede darse un equipamiento institucional de la sociedad capaz de asegurar una división equilibrada de poderes entre el Estado, el mercado y la comunidad dentro del sistema capitalista.

Una sociedad reconciliada, sólo posible más allá del modo de producción capitalista, se ha de basar en la reconciliación del hombre con la naturaleza externa e interna. Pero la condición de posibilidad de esa reconciliación es, sin duda, la humanidad reconciliada como asociación de individuos libres, es decir, como sujeto económico democrático y cooperativo una vez cancelada la forma estatal de la sociedad y superado el capital como sujeto por excelencia.

⁵³ Adorno, Th. W. *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit* (1964/65), *op. cit.*, p. 162.

CLAUDECIR
DOS
SANTOS*

Derecho, violencia y justicia: entre el pensamiento político y el ordenamiento jurídico

Resumen

El pensamiento político moderno es, sin duda, merecedor de análisis, estudio y reflexión. Los acontecimientos ocurridos desde el siglo XVI, directa o indirectamente marcaron la historia del pensamiento político moderno e, innegablemente, provocaron influencias en el desarrollo del ordenamiento jurídico moderno. Las teorías que se desarrollaron a partir de la modernidad tuvieron muchos autores como precursores o, “padres” de esas teorías, otros autores, sin embargo, independiente

* Posee graduación en Filosofía, especialización en Ética y Filosofía Política y pos-graduación, en Educación. Profesor en la Enseñanza Superior en la Universidad Unochepecó. Contactos: claudecirs@unochepeco.edu.br.

de que sean creadores o no de teorías, tuvieron una contribución significativa para el desarrollo del pensamiento político que influenció y continúa influenciando ordenamientos jurídicos y, por consecuencia, reflexiones acerca de la violencia y de la justicia. Entre los autores que siguen el ejemplo arriba, están Thomas Hobbes y Walter Benjamin. Esos pensadores, aunque viviendo en épocas y contextos diferentes, elaboraron teorías que nos ayudan a reflexionar sobre *Derecho, Violencia, Justicia, Estado y Ordenamiento Jurídico*. Ante los cambios paradigmáticos experimentados por la humanidad a partir de la modernidad, muchas preguntas surgen acerca del papel del Estado, de la política y del ordenamiento jurídico para la garantía de la paz, de la seguridad y del bienestar de los seres humanos. Ante eso, el presente trabajo menciona algunos aspectos acerca de las concepciones de violencia y justicia desarrolladas por los filósofos Thomas Hobbes y Walter Benjamin. Al relacionar esas concepciones, el objetivo es mostrar que existen muchas imbricaciones entre el desarrollo del pensamiento político y la organización de un ordenamiento jurídico que necesitan ser continuamente debatidas para que sean más bien comprendidas.

Introducción

Diversos acontecimientos ocurridos desde el siglo XVI, directa o indirectamente marcaron la historia del pensamiento político moderno y, innegablemente, provocaron influencias en el desarrollo del ordenamiento jurídico moderno. Las teorías que se desarrollaron a partir de la modernidad tuvieron muchos autores como precursores o, “padres” de esas teorías, otros autores, sin embargo, independiente de que sean creadores o no de teorías, tuvieron una contribución significativa para el desarrollo del pensamiento político que influenció y continúa influenciando ordenamientos jurídicos y, por consecuencia, reflexiones acerca de la violencia y de la justicia. Entre los autores que siguen el ejemplo arriba, están Thomas Hobbes y Walter Benjamin. Esos pensadores, aunque viviendo en épocas y contextos diferentes, elaboraron teorías que nos ayudan a reflejar sobre *Derecho, Violencia, Justicia, Estado y Ordenamiento Jurídico*.

Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo inglés que vivió en un periodo en que la humanidad experimentó acontecimientos extremadamente importantes como el renacimiento, la reforma protestante, el desarrollo del mercantilismo y la eclosión de las guerras civiles, y Walter Benjamin (1892-1940), filósofo judío-alemán que, viviendo en un periodo conturbado de la historia, asistió a la eclosión de dos guerras, experimentó el ascenso de regímenes totalitarios y fue víctima de las ideologías nazis

y antisemitas, teorizaron sobre los temas en cuestión haciendo apuntes acreedores de una mirada contemporánea, sea por la actualidad de esos apuntes, sea por la no sostenibilidad de los mismos. Las discordancias de los autores en cuanto a la Violencia y la Justicia, por ejemplo, también es un asunto pertinente y merecedor de análisis en la contemporaneidad.

Los acontecimientos ocurridos en la época en que esos dos filósofos vivieron, directa o indirectamente, marcaron sus vidas a tal punto de que sirvieran de laboratorio para sus producciones teóricas que, por su parte, también marcaron la historia del pensamiento político. La guerra civil inglesa, por ejemplo, ocurrida en el periodo en que vivió Thomas Hobbes sirvió como un laboratorio para el desarrollo de su teoría política. Esa, de hecho, es una de las razones por las cuáles, la obra de Hobbes puede ser considerada, en el área de la ciencia política, como un referente que marca no sólo la evolución del pensamiento político, sino, además, marca el pasaje de ese pensamiento para la modernidad política. En sus principales obras *De Cive* y *Leviatán*, Hobbes presenta las características y las condiciones del hombre con todas sus pasiones y antojos en un estado puramente natural y, en contrapartida, defiende la necesidad de un Estado absoluto, fuerte. Esta defensa de un Estado absoluto que mantenga la orden se fundamenta, principalmente, por la comprensión del impacto que un clima de inestabilidad política, experimentado por la sociedad inglesa de la época, causó en las investigaciones y reflexiones de ese autor.

En el mismo sentido, cuando observamos el momento histórico en que vivió Walter Benjamin, percibimos que no sería extraño si ese autor hubiera absorbido y seguido una de las tendencias intelectuales o políticas que predominaban en la época, como el neokantismo, marxismo, positivismo, liberalismo o conservadurismo¹, pero lo que percibimos cuando de él nos aproximamos es que este autor, filólogo y filósofo, teólogo y marxista que ganó notoriedad a partir de la segunda mitad del siglo XX, debido, sobre todo, al alcance crítico de su obra, no se encariña ni se limita a esas tendencias. Hecho que no es motivo para juzgarlo como no-racional, al contrario, es exactamente esa actitud que lo califica como un autor no-reduccionista que, de forma crítica, muy bien supo observar y describir los acontecimientos de su época.

¹ Benjamin avino e hizo defensas en relación a esas tendencias de pensamientos, pero no se sometió a ellas. Lo que Benjamin hizo fue describir la realidad mirando hacia el pasado, al mismo tiempo en que apuntaba hacia el futuro de la humanidad. Esa actitud hizo con que su producción fuera más allá de esas tendencias. Sería erróneo no ver la amplia dimensión de la obra benjaminiana y con ella percibir la profundidad del análisis y de la reflexión del filósofo colaborador de la escuela de Frankfurt, sobre todo en relación a las tendencias y perspectivas de la humanidad que se configuraban en el horizonte en que el autor vivió y que él muy bien supo percibir y describir.

La consistencia teórica de las observaciones hobbesianas y benjaminianas son atributos que justifican la relevancia de esas teorías. Las contribuciones de esos dos filósofos posibilitan una investigación teórica sobre diferentes temáticas, pero, violencia y justicia son los conceptos que serán aquí explorados de forma más consistente, o sea, a partir de las concepciones de violencia y justicia presentadas por los filósofos, una mirada sobre el derecho y el ordenamiento jurídico será lanzada.

1. Violencia y justicia en la concepción de Hobbes

La primera constatación hobbesiana, la cual no podemos ignorar cuando el deseo está en comprender como este autor define la violencia, es su concepción de igualdad natural. Hobbes entiende que la condición de igualdad lleva a los hombres a que peleen por aquello que consideran de su propiedad. En el *De Cive*, encontramos algunas explicaciones sobre ese asunto, según Hobbes,

“La naturaleza dio a todos el derecho a todas las cosas: es decir, en el estado puramente natural, o sea, antes que los hombres se obligaran unos a los otros a través de cualesquier pactos, era lícito a cada uno hacer lo que le agradase delante de quienquiera que sea, y apoderarse, para usar y disfrutar de todo lo que quisiera y pudiera” (Hobbes, 1993, p. 54).

Esa condición de igualdad a la que Hobbes se refiere, hace con que todos tengan derechos a tener y hacer lo que bien entendieran. En el capítulo XIII del *Leviatán*, al tratar de la *condición natural de la humanidad relativamente a su felicidad y miseria*, Hobbes continúa debatiendo sobre ese tema de la igualdad diciendo que:

“La naturaleza hizo a los hombres tan iguales, cuanto a las facultades del cuerpo y del espíritu que, aunque por veces se encuentre un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o de espíritu más vivo que otro, aun así, cuando se considera todo esto en conjunto, la diferencia entre uno y otro no es suficientemente considerable para que cualquiera pueda con base en ella reclamar cualquier beneficio a que otro no pueda también aspirar, tal como él. [...] De esta igualdad cuanto a la capacidad deriva la igualdad cuanto a la esperanza de que alcancemos nuestros fines. Por lo tanto, si dos hombres desean la misma cosa, al mismo tiempo que es imposible ella ser gozada por ambos, ellos se hacen enemigos” (Hobbes, 1979, p. 74).

Conforme queda dilucidado, la igualdad relatada por Hobbes en esos dos tramos de sus obras, no es una igualdad benéfica al hombre, pues no es la igualdad natural que va a posibilitar la paz, por el contrario, porque sean iguales, los hombres podrán matar unos a los otros llevando toda una sociedad a la guerra. La igualdad natural posibilita a los hombres la condición de que se ataquen unos a los otros, una vez que esa condición posibilita que unos anhelan y tengan la condición de control sobre los otros. Viviendo en esas condiciones, el individualismo, fruto de la igualdad y del derecho natural, lleva a los hombres a la insociabilidad, situación en que todos están sujetos a que luchen entre sí por aquello que por derecho es suyo.

La insociabilidad es fruto de la propia condición natural del hombre, pues, de acuerdo con Hobbes, “los hombres no quitan placer alguno de la compañía unos de los otros (y sí, por el contrario, un enorme desplacer), cuando no existe un poder capaz de mantener a todos en respeto” (Hobbes, 1979, p. 75). Pero, ¿por qué los hombres así actúan? En primer lugar, Hobbes explica que las acciones humanas que reflejan esa práctica son, también, resultado de la condición natural del hombre que, fuera de un poder que limite sus anhelos, pretende que su semejante le atribuya el mismo valor que él se atribuye. En segundo lugar, Hobbes explica que en la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de discordia. “Primero, la competición; segundo, la desconfianza; y tercero, la gloria. La primera lleva a los hombres a atacar a los demás con miras al logro, la segunda la seguridad; y la tercera reputación” (Hobbes, 1979, p. 75).

Al atacarse unos a otros visando el lucro, los hombres están verdaderamente practicando violencia. En función de las pasiones naturales, *competición*, *desconfianza* y *gloria*, la violencia es usada para la conquista del poder de unos sobre los otros y para la defensa de los conquistados. Aún, en nombre de la gloria, por otros motivos cualesquiera, la violencia podrá formar parte de las acciones humanas.

Partiendo de explicaciones como esas, Hobbes presenta su hipotético Estado de naturaleza intentando demostrar cómo sería la vida del hombre en ese estado, al mismo tiempo, con las hipótesis descritas, él presenta los fundamentos del Estado político. Siguiendo esa línea de raciocinio, cuando su célebre frase —*el hombre es un lobo para el hombre*—, alumbra, las justificaciones para la conclusión de que el hombre es malo por naturaleza ya fueron dadas.

Las pasiones humanas, el derecho natural que concede a cada uno la elección de todas las acciones que, a su juicio privado, mejor parezcan conducir hacia la conservación de sus vidas y, por consecuencia, la condición de la igualdad, dan origen a una realidad en la cual “no hay propiedad, ni dominio, ni distinción entre el mío y el tuyo; sólo pertenece a cada hombre aquello que él es capaz de conseguir, y sólo mientras que sea capaz de conservarlo” (Hobbes, 1979, p. 77). Es de esa realidad que surge la guerra, una guerra que será de todos contra todos. La intención de Hobbes, al describir ese escenario es mostrar que es posible salir de esa condición. La salida, como bien sabemos, es la constitución de un Estado político. Sea como sea, lo que queda aclarado es que para Hobbes lo que justifica su conclusión de que *el hombre es un lobo para el hombre* es la naturalización de la violencia, o sea, si por obra de la naturaleza el hombre se encuentra en una condición miserable y, para superarla, será preciso pactar, hacer un contrato, abrir mano de derechos, es porque, antes y después de la constitución de la sociedad política, el hombre se expresa como siendo malo por naturaleza y, a cualquier momento, podrá hacer uso de la violencia.

Todo eso que fue dicho sobre las causas y consecuencias de la violencia, sirve para la conclusión de que para Hobbes sólo existe justicia cuando exista la ley. Antes del pacto y de la constitución del Estado político, o sea, en el Estado natural, hablar de justicia es correr el riesgo de confundir el sentido racional empleado a ese concepto, pues, estaríamos admitiendo una justicia que se origina en las leyes de la naturaleza. En la concepción del contractualista Thomas Hobbes, la justicia sólo existe cuando hay un pacto.

El proceso por lo cual se crea una sociedad política organizada va del miedo de la muerte a la preservación de sus vidas. Aunque el acto de renunciar sea intrínseco al pacto fundador, es con renuncia al derecho sobre todas las cosas que la acción final, aquella que garantizará efectivamente la orden, se concretizará. En ese sentido, la posibilidad de la vivencia de la justicia está estampada en la concretización de la transferencia de derechos inalienables. Cada individuo se somete a la voluntad y al juicio de un soberano o de una asamblea y, solamente de esa manera, con la institución de un poder coercitivo que sea fuerte el suficiente para hacer cumplir todo lo que fue contratado, es que, de hecho, se establece la orden y la seguridad. Es este el escenario experimentado, imaginado y descrito por Hobbes, en él, la violencia está presente, pues, debido a las pasiones naturales, los hombres la cargan consigo, la justicia, sin embargo, es posible, desde que exista un pacto que garantice el pasaje del estado de naturaleza al estado político.

2. Violencia y justicia en la concepción de Benjamin

91

Walter Benjamin, a partir del ensayo “*Sobre la Crítica de la Violencia*” (*Kritik Der Gewalt*), propone que un estudio sobre la violencia no se desarrolle de forma desconectada de las manifestaciones de justicia que se originan en las formas positivas de la ley. Según él, existe violencia en la imposición de la ley, una vez que el mantenimiento y la administración de la ley se dan *en* y *con* la violencia. Sobre ese hecho, sin embargo, Benjamin entiende y cree que la justicia no puede depender de los poderes que se originan de las imposiciones de la ley. En función de esa comprensión de Benjamin, Werner Hamacher en su artículo: “*Aformativo, huelga: la ‘Crítica de la Violencia’ de Benjamin*”, añade que, “la justicia debe pertenecer, por lo tanto, a una esfera igualmente distante de la ley, por un lado, y de la violencia de su imposición y ejecución, por otro” (Hamacher, 1997, p. 122). Siguiendo en el mismo raciocinio, Hamacher argumenta que toda ley, “diferentemente de la justicia es dependiente de una posición (*Setzung*), y tal posición nunca opera sin violencia que, con esa posición, impide, niega y pone en riesgo a sí misma” (Hamacher, 1997, p. 122-123).

La producción de la violencia en un escenario marcado por imposiciones de leyes se da de forma continuada, una vez que, la violencia intrínseca a la imposición de la ley es la misma que se transforma en manifestadora de la ley. La posición e imposición de la ley, por lo tanto, cargan consigo la violencia y se legitiman a través de ella. En la interpretación de Hamacher,

“Benjamin no deja margen alguna para la duda de que la historia del derecho y de la legislación, la historia política del poder a de las instituciones del Estado, se desarrolla según un modelo que, en la medida en que está bajo la soberanía de la relación dialéctica fines-medios, no puede producir justicia. Mientras permanezca coaccionada por la sucesión circular de las fuerzas posicionadoras de la ley, la historia no puede ser instrumento de justicia” (Hamacher, 1997, p. 123).

Diferente de Hobbes, por lo tanto, que ve en la institución del Estado, a través de la creación de las leyes civiles, una posibilidad para contener la violencia y, consecuentemente, practicar la justicia, Benjamin entiende que, cuando la posición de la ley asume la forma de un contrato legal pacíficamente firmado, “esa posición reposa en una violencia instrumentalizante, porque tal contrato confiere a cada una de las partes contratantes el derecho de recurrir a la violencia en caso de quiebra de

contrato por la otra” (Hamacher, 1997, p. 124). Para Hamacher, cuando Benjamin escribe sobre la latencia de la violencia en las instituciones judiciales, él está siguiendo un raciocinio lógico que acepta una dialéctica que obliga a la desintegración no del propio principio de la violencia y del poder que él instituye, pero solamente de sus respectivas formas. Eso porque, como vimos anteriormente, toda ley, diferentemente de la justicia, es dependiente de una posición, y esa posición nunca opera sin violencia. En ese sentido, lo que acontece con la ley es que a partir del momento en que ella fue instituida, comienza a sufrir una forma de desintegración:

“A partir del momento en que fue puesto se desprende de la posición y se entrega al mantenimiento de su propia posición, una forma legal se habrá desprendido de aquello que ella representa: la posición degenera en la ley, que es por consecuencia impotente y está destinada a sucumbir a *otra* violencia, *otro* interés, previamente alejado, excluido, reprimido o proscrito de sí mismo” (Hamacher, 1997, p. 125).

Partiendo de observaciones como esas, la interpretación a la que llegamos acerca de la producción de la violencia en la concepción de Benjamin, es que la continuidad de la violencia, en función de los nuevos intereses que provocan alteraciones internas en el desprendimiento y ejecución de la violencia, es resultado del movimiento constante de las fuerzas sociales o políticas, de las innovaciones técnicas, de las presiones económicas y de otras tantas formas de manifestación política que nacen en el seno de una sociedad. Esa realidad coloca el pensamiento de Benjamin, en lo que se refiere a la violencia, en contra del pensamiento de Thomas Hobbes, pues, al contrario de este, Walter Benjamin, cuando teoriza sobre la violencia, entiende y describe que es una cuestión social, o sea, algo practicado por seres humanos en sociedad y, así pues, no-natural.

El centro del análisis benjaminiano sobre la violencia, por lo tanto, está en su crítica a la violencia social y en sus relaciones con el Derecho. De acuerdo el profesor Castor Bartolomé Ruiz, en el libro por él organizado, “*Justicia y Memoria: para una crítica ética de la violencia*”, aunque Benjamin haya dejado de lado cualquier tipo de fenomenología de la violencia, es solamente a través de ella que podemos hacer un análisis crítico de la violencia más allá del Derecho. Para tanto, destaca Ruiz, “debe de hacerse una importante distinción conceptual entre agresividad y violencia. La agresividad, en algunas de sus formas, puede ser considerada natural, mientras la violencia se define como tal a partir de la intencionalidad estratégica que la produce” (Ruiz, 2009, p. 88).

Lo que está en cuestión aquí es la tentativa, o el deseo, de demostrar y, quizá, comprobar que la violencia no es un dato natural². En esta línea de raciocinio, se llega a la conclusión de que violencia y agresividad, definitivamente, no pueden ser la misma cosa. A partir de la diferenciación establecida entre agresividad y violencia queda más fácil determinar lo que es natural y lo que es social. En la definición de la violencia, Ruiz destaca que hay dos elementos que la diferencian claramente de la agresividad: “1) la significación intencional; 2) la negación de la alteridad humana” (Ruiz, 2009, p. 90).

La pulsión natural genera la agresividad, mientras que la violencia es un factor social. En función de todo aquello que es posible decir sobre ese asunto, aunque parezca obvio, es cuerdo esclarecer que no es la pretensión de ese trabajo hacer un estudio sobre el concepto de agresividad, sino tendríamos que hablar de él en un sentido amplio, inclusive, citando sus funciones, que, en cierto grado, pueden ser positivas, como su colaboración para el desarrollo de las especies, entre ellas, la humana. De hecho, sobre eso, Ruiz dice que “la agresividad es compulsiva y su función es preservar aspectos vitales de la existencia de cada individuo” (Ruiz, 2009, p. 90). Cuanto a la violencia, esta es, según Ruiz, “una agresividad significada estratégicamente como medio para consecución de un fin. Ella significa agresión a la vida del otro como táctica intencional para una finalidad preconcebida” (Ruiz, 2009, p. 92). Es de esas diferenciaciones que surge la conclusión de que *todos los animales son agresivos, sin embargo, sólo el ser humano puede ser violento*.

Aunque la idea céntrica del texto no se concentre en el intento de describir el origen y el sentido de la violencia y de la justicia, esas ideas, directa o indirectamente, aparecieron en las entrelíneas del texto. Algunos argumentos contribuyeron para eso, entre ellos están los del profesor Ruiz, cuando relata que, si aceptáramos la violencia como un dato natural, estaríamos aceptándola como un elemento inherente al poder, en esas condiciones, “el papel de la sociedad sería discernir sobre cuál es la violencia legítima o ilegítima, para utilizarse de ella de modo adecuado. Sin embargo, no habría poder sin violencia ni sociedad sin uso legítimo de la misma” (Ruiz, 2009, p. 90).

2 De acuerdo con el profesor Ruiz, considerar la violencia como una pulsión natural del comportamiento humano y, consecuentemente, de las relaciones sociales, lleva a conclusiones fatalistas sobre su presencia ineludible en la sociedad y en el poder. “[...] la naturalización de la violencia constriñe a la filosofía política a pensar la sociedad a partir de dos alternativas: a) dejar que la violencia actúe en la sociedad como una pulsión natural sin inhibición alguna, lo que llevaría a una mimesis autodestructiva; b) aceptarla como pulsión natural ineludible, aunque deba ser controlada por los códigos morales y jurídicos a fin de ser integrada en las relaciones sociales de modo productivo” (Ruiz, 2009, pp. 88-89).

La justicia, dentro de ese contexto, estaría comprometida, porque la búsqueda por el discernimiento entre la violencia legítima o ilegítima, para utilizarse de ella de modo adecuado, probablemente acontecería apoyada en leyes y, como vimos, las leyes cargan consigo una forma de violencia, sea en su posición, sea en su imposición.

3. Consideraciones finales

El Estado, la política y el ordenamiento jurídico son instrumentos que deben proporcionar la paz, la seguridad y el bienestar social del hombre, o sea, la no-violencia y justicia, pero no pueden en nombre del poder que poseen imponer reglas, preceptos que hieren la libertad y la dignidad humana. Además de eso, es necesario que ambos lancen una mirada cuidadosa, privada de prejuicios y marcada por la sabiduría sobre las leyes que están siendo elaboradas en este momento de cambios paradigmáticos. Tenemos el deber de no hacer del ordenamiento jurídico, ese bien que nos revela el derecho, una arma contra seres que muchas veces no pueden conocerlo o comprenderlo, pero creen que él es un bien.

Las razones actuales, para la necesidad de la existencia de un Estado jurídica y políticamente organizado, podrán ser infinitamente distinguidas de las razones de la época en que Thomas Hobbes desarrolló su teoría, sin embargo, el miedo de la inseguridad no puede ser el motivo principal, o uno de los motivos principales para la existencia del Estado. No podemos y no debemos imaginar que la solución de los incontables problemas que la compleja sociedad moderna presenta diariamente esté en manos de una única persona (el soberano) o una asamblea de personas, con poderes infinitos sobre los demás. Vivimos en y por la democracia y es en ella y con ella que necesitamos evolucionar. Por lo tanto, la prueba de que estamos evolucionando necesita ser vista en las calles, en los lugares públicos y privados, en las instituciones públicas y privadas, en los foros científicos, en los tribunales, en los centros de decisiones políticas y en todos los espacios donde haya vida y relaciones. Si, en todos esos espacios existe miedo, sentimiento de injusticia y la paz no consigue predominar, entonces, no necesariamente estamos direccionándonos para el Estado natural de Hobbes, pero el Estado a través de su ordenamiento Jurídico-político no está cumpliendo con su papel. En ese caso, es bueno recordar, vivimos un momento de cambios paradigmáticos y el Derecho no tiene el derecho de acobardarse ante esos cambios, la conquista de la emancipación humana, de esta y de las futuras generaciones dependen en gran proporción de las leyes que están siendo creadas.

Frente a esas preocupaciones, las ponderaciones de Walter Benjamin son muy pertinentes, su preocupación cuanto a la justicia tenía como foco las víctimas. En la visión de Benjamin, no perder de vista el pasado debe ser una acción política constante, pero, esa acción necesita considerar la evolución de la historia y el modo como ella fue contada. Los registros históricos, en todas las épocas, entre ellas la época de los muertos, fueron hechos por quienes tenía el control sobre la historia. En esas condiciones, es grande la tentación de quien está en el comando en registrar sólo aquello que le es interesante. El lenguaje, sin embargo, el medio necesario para la existencia de los registros, estando a la merced de tendencias particulares no consigue cumplir con su papel de ser mágica. Por eso es que es necesario recordar con mucha atención, pues, según Mate, “el recuerdo permite salvar el pasado al dar sentido a la injusticia pasada, aunque nadie garantice que algún día le sea hecha justicia” (Mate, 2010, p. 32).

La preocupación de Benjamin con el rescate de la historia de las víctimas como condición para el restablecimiento de la justicia, muestra que él tenía un compromiso con los oprimidos, tal compromiso, sin embargo, no era para servir de consuelo para algunos o para una generación presente. Benjamin hacía una especie de análisis en la cual pesimismo y esperanza, por veces, andaban de brazos dados. En algunas ocasiones deja a entender que “ningún éxito del nieto hará justicia a las desgracias del abuelo” (Mate, 2010, p. 35), en otras, exteriorizando la influencia marxista, revela que “si es para tener consuelo, que sea aquí y ahora” (Mate, 2010, p. 35). Esas observaciones de Mate explicitan una lectura de mundo que Benjamin hacía en la época que vivió. Esa es una forma de análisis que lo diferencia, pues revela un pensador que realmente vivía la realidad con toda su humanidad. Las heridas humanas desanimaban a Benjamin, pero “*El Catador*” y el “*Flâneur*”, por ejemplo, eran figuras que, aunque frutos de las injusticias del progreso, en sus acciones rescataban y expresaban un nuevo sentido para la vida, bastaba que fueran observados, con ellos, el pesimismo daba espacio a la esperanza.

Finalmente, es importante decir que, pensar sobre el derecho, la violencia y la justicia, teniendo como referencia el pensamiento político y ordenamiento jurídico, significa querer mostrar que ante de las experiencias hasta aquí vividas (inicio del siglo XXI) por la humanidad, aún tenemos mucho que evolucionar para que la violencia y sus consecuencias puedan ser entendidas y controladas por el hombre. De la misma forma, tenemos mucho que aprender y perfeccionar para que la justicia pueda ser verdaderamente establecida entre los pueblos. Vale añadir que el derecho carga en

su esencia un potencial extraordinario para la resolución de problemas ocasionados por todas las formas de violencia, al mismo tiempo en que expresa a la condición necesaria para la práctica de la justicia.

Infelizmente, a veces, a razón de pensamientos políticos equivocados y ordenamientos jurídicos no coincidentes con la realidad muchas injusticias continúan aconteciendo, algunas consiguen, inclusive, encontrar justificaciones en los propios ordenamientos jurídicos. Es por esa razón que juzgamos importante reflejar sobre esos temas teniendo como referencias a los filósofos Thomas Hobbes y Walter Benjamin, más que presentar conclusiones sobre esa temática, la intención en problematizarla, a partir de las concepciones de esos autores, está en presentar nuevos elementos para que el debate sobre el derecho, la violencia y la justicia no pare, ese debate necesita ser continuo e inteligente, esperamos que el texto presentado pueda contribuir para ese fin.

Referencias

BENJAMIN, ANDREW y OSBORNE, PETER. *A Filosofia de Walter Benjamin: destruição e Experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

CHEVALIER, JEAN JACQUES. *História do Pensamento Político*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

HAMACHER, WERNER, en: BENJAMIN, ANDREW y OSBORNE, PETER. *A Filosofia de Walter Benjamin: destruição e Experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

HOBBS, TOMAS. *De Cive: Elementos filosóficos a Respeito do Cidadão*. Trad. Ingeborg Soler, Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MATE, REYES. *Meia noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2011.

_____. "Fundamentos de una filosofía de la memoria". In: Ruiz, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

RIBEIRO, R. JANINE. *Ao Leitor Sem Medo*. 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

97

_____. *A Marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

RUIZ, CASTOR M. M. BARTOLOMÉ. *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA. *Para Um Novo Senso Comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2000.

WEBER, MAX. “Ordem Jurídica e Ordem Econômica, Direito Estatal e Extra-Estatal”, in: Souto, Claudio; Falcão, Joaquim. *Sociologia e direito: textos básicos para a disciplina de sociologia jurídica*. São Paulo: Pioneira, 1999.

WOLKMER, ANTONIO CARLOS. *Introdução à História do Pensamento Político*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

EDUARDO
TERGOLINA
TEIXEIRA*

Historia, memoria y justicia: el análisis a partir de las ruinas

*Se as coisas são inatingíveis... ora!
não é motivo para não querê-las...
que tristes os caminhos, se não fora
a mágica presença das estrelas.*

MÁRIO QUINTANA

Leyendo a Walter Benjamín y a Giorgio Agamben, no hay cómo no encontrarnos con temas de naturaleza hermenéutica y fenomenológica. Ambos sostienen la necesidad de aclararnos graves situaciones sucedidas en el foco de la sociedad, siendo

* Licenciado en derecho, posgraduado en Ciencias Penales, PUC-RS, Brasil. Actúa como defensor público, Brasil.

imperioso que logremos retornar a las cosas mismas, pero, a la vez, promoviendo intensa intervención interpretativa, en el intuito de corregir rumbos para la adecuada aclaración de la historia.

Agamben afirma que *somos todos devorados por la fiebre de la historia*¹. El hecho de entregarnos al pasado, dejándonos seducir por su imagen, es lo que Benjamín llama de *empatía*, empatía del presente con el pasado². El maléfico historicismo trae en su ámago ese vicio, una desidia, una pereza consubstanciada en ver la historia como *continuidad y linealidad*. Por ese camino, Agamben enseña que es, de hecho, contemporáneo —perteneciente, en realidad, a su tiempo— quien con este no *coincide totalmente* y tampoco está, a la integralidad, amoldado a sus pretensiones, siendo, pues, en cierto sentido, inactual. Sin embargo, justamente en función de ese desplazamiento, de tal anacronismo, que se dará cuenta y se aprehenderá ese tiempo³. En la vía de lo que expone Benjamín, la empatía, en realidad, sería una *renuncia a la elaboración de este pasado*⁴, según Mate, una renuncia a lo indispensable esfuerzo a que se logre capturar ese destello⁵. Un destello oriundo del pasado, de la oscuridad.

En ese sentido, contemporáneo sería aquél que “mantiene fija la mirada en su tiempo, para en él identificar no las luces, sino la oscuridad. Todos los tiempos son, para quienes de ellos experimenta contemporaneidad, oscuros. “Contemporáneo es, justamente, aquel que sabe ver esa oscuridad, que es capaz de escribir sumergiendo la pena en las tinieblas del presente”⁶. Lo contemporáneo, de esa manera, no se deja cegar por las luces de su tiempo, logrando vislumbrar en ellas su inseparable oscuridad, oscuridad esta que le afronta, le interpela, le afecta mucho más que la luz. “Contemporáneo es aquél que recibe en pleno rostro el rayo de tinieblas que proviene de su tiempo”⁷. Un destello de la oscuridad.

Agamben asevera que los contemporáneos son raros. Para ser contemporáneo se exige coraje: “significa ser capaz no solamente de mantener fija la mirada en la

1 Agamben, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010, 58.

2 Mate, Reyes. *Meia-noite na História – Comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011, p. 172.

3 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, pp. 58-9.

4 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 173.

5 Ídem.

6 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 63.

7 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 64.

oscuridad de la época, sino también de darse cuenta en esa oscuridad una luz que, dirigida hacia nosotros, se distancia infinitamente de nosotros. O aún: ser puntual en un compromiso al cual se puede solamente faltar”⁸. De hecho, los contemporáneos son raros. Y no es suficiente ostentar buena memoria y facilidad al aprender, hay que poseer, según nos enseña Trabattoni, anclado en las lecciones de Platón, “una afinidad natural, no corrompida, para con el bien y la virtud”⁹. En el mismo sentido, también apunta Goldschmidt: “para el que no tiene afinidad con el objeto, de nada servirían ni la facilidad de aprender ni la memoria”¹⁰.

Las narraciones históricas macizamente son producidas por medio de esa (dañosa) *empatía* del presente con relación al pasado, mencionada por Benjamín. No solamente se muestra –aunque engañosamente- placentero contar los hechos a partir de la óptica de los que vencieron, como también, por lo general y por razones obvias, son los propios vencedores los que permanecen y se encargan de describir lo que sucedió (evidentemente, según su modo de ver las cosas). Benjamín ataca este *historicismo* y la *historia universal*, en la cual este culmina¹¹ y por medio de la cual se reclama *un sentido más profundo por detrás de la “mera” barbarie cometida*, que requiere personalidades heroicas, cósmico-históricas, hechos de inevitable acontecimiento, según la astucia de la razón, siendo inseparable, en ese entremedio, “pisar algunas florecitas al borde del camino”¹². Al contrario de esa concepción, Benjamín asevera que es necesario “cepillar la historia a contrapelo”¹³, nadar contra la corriente, estancar la noción de historia como escuela de transmisión de la violencia¹⁴.

Benjamín propone una historia a partir de los aplastados, de los vencidos, cuestionando el cortejo triunfal de la historia¹⁵ y la idea de progreso (considerado como una norma histórica)¹⁶. Según Mate, “el vencido sabe mejor que nadie que lo que de hecho ocurre no es la única posibilidad de la historia. Hay otras, como aquella por la cual él ha luchado, que están en la lista de espera. El vencido puede, por lo tanto,

8 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 65.

9 Trabattoni, Franco. *Oralidade e Escrita em Platão*. trad. Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puentes. São Paulo : Discurso Editorial; Ilhéus : Editus, 2003, p. 198.

10 Goldschmidt, Victor. *Os Diálogos de Platão – Estrutura e Método Dialético*. trad. Dion Davi Macedo. São Paulo : Loyola, 2002, pp. 4-5.

11 Benjamin, Walter. *Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política*. trad. Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo : Brasiliense, 1994, p. 231.

12 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 166.

13 Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 225.

14 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 175.

15 Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 225.

16 Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 226.

convertir la experiencia frustrada en expectativa de historia”¹⁷. Benjamín busca con perseverancia despegar lo histórico de lo factual, la historia es más de lo que ocurrió –y *todo* necesita, inseparablemente, ser traído para el conocimiento–. El presente está imbricado en ese pasado, habiendo entre ellos un compromiso secreto¹⁸. En el pensar de Agamben, “solamente el que se da cuenta en el más moderno y reciente los índices y las firmas del arcaico puede de él ser contemporáneo. Pero el origen no está ubicado solamente en un pasado cronológico: ella es contemporánea al devenir histórico y no cesa de operar en este, como el embrión, sigue a actuar en los tejidos del organismo maduro y el niño en la vida psíquica del adulto”¹⁹.

El progreso, según la definición benjamíniana, se trata de una tempestad que nos impulsa de manera irresistible hacia el futuro²⁰, seduciéndonos a que nos olvidemos de las ruinas y a entregarnos al mito de la linealidad y de la cronología²¹. Pero “el contemporáneo que está en cuestión en la contemporaneidad no tiene lugar simplemente en el tiempo cronológico: es en el tiempo cronológico, algo que urge adentro de este y que lo transforma. Y esa urgencia es lo inoportuno, el anacronismo que nos permite aprehender nuestro tiempo en la forma de un ‘muy temprano’ que es, también, un ‘muy tarde’, de un ‘ya’ que es, también, un ‘aún no’. Y de la misma manera, reconocer en las tinieblas del presente la luz que, sin nunca poder alcanzarnos, está perenemente en viaje hasta nosotros”²².

A los que vencieron interesa sólo que se acepte el *curso* de la historia y el *costo* del progreso. No habría razones para que se rescatara la voz de los despojados, de los arrastrados por el cortejo triunfal. Ello sólo importunaría el desarrollo de la humanidad. Se ve con claridad, en consecuencia, que el *olvido* se muestra fundamental para los instrumentos de dominación. Sin embargo, si queremos pretender entender el presente, necesitaremos una clave, clave esta que se encuentra escondida en lo arcaico²³. Y, para tanto, lo contemporáneo deberá ir al no vivido, volver a un presente en el cual jamás ha estado²⁴.

17 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 180.

18 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 70.

19 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 69.

20 Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 226.

21 Schlesener, Anita Helena. *Os Tempos da História: observações sobre algumas teses de Walter Benjamin*. História, pensamento e ação. Org. Antônio Carlos dos Santos. São Cristóvão : Universidade Federal de Sergipe, 2006, p. 176.

22 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 66.

23 Agamben, Giorgio. *Op. cit.*, p. 70.

24 Ídem.

Según Mate, hay un pasado que “ha sido y sigue siendo”; otro, sin embargo, ha sido y “es sido”: ya no es más. La memoria trabaja con este pasado ausente, el pasado de los vencidos²⁵. A través de esa memoria, se opera lo que Benjamín llamó de *giro copernicano*²⁶. El pasado de los vencidos, desde la perspectiva de la memoria, no se puede más considerar como algo fijo, inherente, estancado, como lo que fue y ya no es más; debe, esto sí, ser entendido como “lo privado de la vida”, una “carencia”, “un deseo (frustrado) de realización”²⁷. Impende se promueva ese rescate. Según Benjamín expone en su Tesis VII, “nunca hubo un monumento de la cultura que no hubiese sido también un monumento de la barbarie. Y, así como la cultura no está libre de barbarie, no lo es, tampoco, el proceso de transmisión de la cultura”²⁸. Es desde esa perspectiva que, fijándose en ese “pasado ausente del presente”, no se sostiene más concebir a los vencidos como florecitas casualmente pisoteadas al borde del camino, sino como injusticia, frustración violenta de un proyecto de vida²⁹.

Benjamín, en ese paso, asemeja la memoria a *rayos ultravioletas hábiles a revelar aspectos antes jamás vistos de la realidad*. Lo que se anhela no es restaurar el pasado, sino construir el presente a partir del pasado, crear el presente *con base en los materiales del pasado*³⁰, tal como lleva a efecto un coleccionador (que seleccionando los objetos y vislumbrando el pasado, renueva lo viejo y lo dispone en un nuevo orden)³¹, o un arqueólogo (que escava, revuelve y retira lo soterrado, tamizando los objetos)³². Y dicho proceder de rescatar el pasado a partir de los vencidos, según Mate alerta, se muestra extremadamente subversivo e inquietante (sea analizándolo bajo la óptica de la epistemología, sea bajo la vía de la política), una vez que contesta la autoridad del factual y señala que la realidad no es solamente “lo que llegó a ser”, sino también lo *posible*, “lo que fue posible entonces y no lo puede ser, lo que hoy sobrevive como posibilidad a estrenarse”³³.

La historia —bajo la óptica del historicismo—, indudablemente, ostenta *más datos* que la memoria. *Sabe más que esta*. Los datos son minuciosamente descritos y catalogados, informaciones recolectadas, sin embargo, dentro de la óptica de la

25 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 180.

26 Ídem.

27 Ídem.

28 Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 225.

29 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 159.

30 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 158.

31 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 158.

32 Schlesener, Anita Helena. *Op. cit.*, p. 179.

33 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 160.

linealidad, de la cronología, de la continuidad y del progreso. El verdadero historiador, por otro lado, debe constatar una chispa de vida en el medio de la muerte y abandonar el estado de inconsciencia³⁴. Despertándose de este sueño y poniéndose a cepillar la historia a contrapelo, hará que se afloje la riqueza de la tristeza y del sufrimiento, puestos para debajo de la alfombra por el historicismo y por la historia universal. Trabajo interminable este, sin límites. Ello porque se descubre que el pasado no es inmueble, sino, que se mueve, que “nunca agotamos el pasado y cuando creemos haberlo capturado definitivamente, él se nos escapa por entre los dedos”³⁵. Con efecto, delante de esa predisposición natural que el *historiador de Benjamín* debe ostentar, más la disciplina necesaria, delante del esfuerzo extraordinario que deberá emprender, habrá que buscar, en la experiencia del que ha sufrido, la *verdad*. Y, denotando la inmensidad del trayecto, inherente al oficio, a ser recorrido, rememoremos las palabras de Rohden:

“Seguramente podemos equivocarnos en nuestros análisis, a final, humanos que somos, nuestras palabras poseen el mismo contenido de fugacidad y pueden no corresponder a lo real; sin embargo, como amantes que buscamos (el) saber, aunque no encontrando el objeto deseado, no nos esquivamos, no desistimos, ni tampoco nos satisfacemos con el compromiso de buscar la *verdad* de las cosas”³⁶.

Y esa verdad, en los términos de Benjamín, viene indisociada de la memoria, proveniente, invariablemente, de la experiencia del oprimido. Es en ese diapason que, aunque la historia “sepa más” que la memoria, la memoria “siente más” que la historia, porque oriunda del extraordinario esfuerzo de ir al testimonio del sufrimiento, de la humillación, de la indignidad y del desconocimiento y rescatar la verdad.

Esa expresión del sentimiento, propia de la memoria, remite a un sufrimiento que va hasta lo arcaico, hasta el origen. De la misma manera que los dominadores actuales se reputan herederos de los opresores de otrora, la otra cara de la moneda es que el sufrimiento es transmitido hasta la posterioridad (diagnosticándose, incluso, una *solidaridad entre los oprimidos* de las diferentes épocas). Por eso la razón inalienable de que debemos *pagar las cuentas de nuestro pasado*, de que entendamos los movimientos de coerción, en función justamente del potencial

³⁴ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 161.

³⁵ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 144.

³⁶ Rohden, Luiz. *Filosofia como fenomenologia e hermenêutica à luz da Carta VII de Platão*. Pensar sensível: homenagem a Jayme Paviani. org. Luiz Carlos Bombassaro, Claudio Almir Dalbosco, Evaldo Antonio Kuiava. Caxias do Sul : Educus. 2011, p. 89.

mimético de la violencia y de su avasalladora condición de reproducción. Interesante observar, en ese tema, la citación que Mate hace de Tadeusz Borowski, en la obra *Nosso lar é Auschwitz*:

“Fuimos nosotros quienes construimos las pirámides, que extraemos el mármol y las piedras de las carreteras imperiales, fuimos nosotros quienes remamos en las galeras y tiramos arados, mientras ellos escribían diálogos y dramas, justificaban sus intrigas con el poder, luchaban por las fronteras y por las democracias. Nosotros éramos la escoria y nuestro sufrimiento era real. Ellos eran estetas y sostenían discusiones sobre apariencias. No hay belleza si esta se basa en el sufrimiento humano. No puede haber una verdad que silencie el dolor ajeno. No se puede llamar de bondad lo que permite que los demás sientan dolor”³⁷.

Aunque la humanidad ya se haya deparado con horrores los cuales, quizás, se acercan a Auschwitz, el rasgo singular y que genera especie en el nazismo es justamente el hecho de insinuarse, por medio de una política de Estado, borrarse cualquier posibilidad de memoria. De hecho, se trataba de un *projeto de olvido*. “No debería sobrar nada: ningún rastro físico del crimen para que no hubiera posibilidad de memoria”³⁸.

La memoria, en ese ritmo, impide el segundo proceso de degradación del vencido: el primero es la derrota en el ámbito de los hechos, el segundo, mucho más doloroso, es el olvido, la imposibilidad del vencido de dar su testimonio. Cabe señalar lo dicho por Ruiz:

“En el anverso de la violencia biopolítica se encuentran sus víctimas. Estas (des)aparecen invisiblemente en las estrategias de ocultación y olvido. Las estrategias de invisibilidad cometen una segunda injusticia contra las víctimas, las borran de la historia. Ellas fueron agraviadas una primera vez cuando sufrieron la violencia del Estado. Ahora, por las políticas de olvido, se pretende cometer una segunda injusticia, anulándose sus rostros de la historia. En el anverso del olvido de la barbarie resiste el testigo”³⁹.

Jorge Semprún, citado por Mate, asevera que “dentro de poco tiempo ya no restarán sobrevivientes que puedan dar testimonio y el pasado de los campos será

³⁷ Mate, Reyes. *Op. cit.*, pp. 163-4.

³⁸ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 165.

³⁹ Ruiz, Castor M. M. Bartolomé. *A testemunha, um acontecimento*. IHU On-Line, n° 375, Ano XI, 03.10.2011, http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4113&secao=375, accedido en 26.10.2011.

algo de la historia; la historia comienza cuando termina la memoria”⁴⁰. La memoria permite una resignificación del presente a partir del pasado, un revolvimiento de los hechos de extrema y fundamental productividad, dando la oportunidad a la voz del oprimido y la reconsideración de las cosas puestas. Este interpretar se transmuta en verdadera *condición de salvación*.

Como dicho, tiene el historiador benjaminiano un largo trabajo por delante. Además de la infinidad de elementos que se van a recolectar, lo hará contra la corriente, lo que le exigirá, aún, más esfuerzo. La recolección que se va a realizar no es, meramente, de los datos catalogados y puestos a disposición —propios de la historia—, tal recolección debe ir a los desechos, al sufrimiento, buscando lo relegado, juntando los pedazos. Una recolección propia a la memoria. A partir de esta recolección, el historiador, dentro de su finitud y de su limitación, propias a los humanos, deberá conocer lo falso y también lo verdadero. Los nombres, definiciones, imágenes y conocimientos deberán ser puestos a la prueba, machacados, trabajados, confrontados, friccionados, a partir de lo que surgirá la apertura para la verdad. Respecto a eso, Platón es categórico:

“Sólo después de que refreguemos, por así decirlo, unos en los otros, y comparemos nombres, definiciones, sensaciones, y de discutirlos en estos coloquios amistosos en que preguntas y respuestas se formulan sin el menor resabio de envidia, es que brillan sobre cada objeto la sabiduría y el entendimiento, con la tensión máxima de que fuera capaz la inteligencia humana”⁴¹.

En el tiempo de la “globalización”, de la “conectividad”, de la “celeridad”, de lo “inmediato” y de tantos otros clichés, a lo que menos se presta atención es a las ruinas. La fuerte tempestad que nos impulsa irresistiblemente hacia el futuro, hacia el progreso, sutilmente nos señala la necesidad de que ignoremos a los vencidos. Los aplastados, aquellos que soportan la condición de *homo sacer*, permanecen para siempre prostrados, reclamando, de manera eterna, que se vengue la dominación que han sufrido. La historia se convierte en un agregar de datos, un sumatorio que no cuestiona la justicia de los sucesos. A ella, a partir de esa visión, no cabe el cuestionamiento, pero solamente el *contar*, verificando si la explicación está “adecuada”; en el caso de que esté, entonces, se va adelante hacia el próximo hecho.

⁴⁰ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 157.

⁴¹ Platón. *Diálogos*. Vol. V, trad. Carlos Albertos Nunes, Belém: Universidad Federal de Pará, 1975, pp. 158-9.

Benjamín critica la visión de historia propia de Hegel, que desagua en un *conformismo* y en un *aguardarse*, pues —en una totalidad— lo *mejor siempre sucederá*. El espiral, el “*¡ibacia arriba y adelante!*” no seduce a Benjamín; todo lo contrario. Él denuncia esa lógica perversa, sosteniendo la necesidad de, delante de esa aceleración despropositada, que pisemos, no en florecitas, sino *en el freno*. De la misma manera que critica a Hegel, también critica a Marx. Asienta que —no obstante se muestre merecedora de alago su tesis, anhelando una sociedad sin clases— no logra despegarse de una totalidad y de una linealidad en la historia, de la idea de progreso, bebiendo, pues, en la misma fuente del fascismo. Pero, entonces, ¿qué quiere Benjamín?

Por cierto que el pensador no idealiza que volvamos a las cavernas. Todo lo contrario, Benjamín es un iluminista, entusiasta del desarrollo. Sin embargo, el progreso debe ser *el medio*, no el fin: “tomar la humanidad como medio para alimentar y servir al dios del progreso no es lo mismo que someter el potencial instrumental del progreso a los intereses de la humanidad”⁴², dice Mate en comentario a la Tesis XIII; incluso, siendo de resaltarse que Benjamín enfatiza, a propósito de la cuestión del progreso, que la explotación desreglada de la naturaleza tiene el poder de necesariamente desaguar en la explotación humana.

En ese diapasón, se debe modificar la concepción de hacer historia (y, consecuentemente, la propia idea de Filosofía de la Historia). El historicismo, la idea de una linealidad, de una historia que suma datos, computa sucesos (y solamente los más importantes), debe dar lugar al materialismo histórico, al historiador benjaminiano. Historiador este que se preocupa no solamente con los hechos monumentales, como lo sucedido, pero, sobre todo, con lo que no llegó a ser, con lo que no sucedió, con lo que restó vencido, con la memoria, una reflexión a partir de los devastados: “el dato es solo una parte de la realidad. El dato es el momento fático de la realidad, aquello que tuvo lugar; sin embargo, de la realidad también forma parte lo que no llegó a ser”⁴³. Pisar en el freno es indispensable. De ahí Benjamín ilustra el historiador de su escuela como un ángel, que, al respecto de la tempestad que irresistiblemente lo carga rumbo hacia adelante, está con la cabeza mirando hacia atrás, analizando las ruinas, el sufrimiento, los destrozos acarreados con el paso del huracán⁴⁴.

⁴² Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 280.

⁴³ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 343.

⁴⁴ Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 226.

La atención debe dirigirse sobremanera a las ruinas, y Benjamín, con el objetivo de explicar su tesis, se sirve de la idea de monada de Leibniz. Así como la mónada —algo extremadamente minúsculo que representa el todo—, también la ruina proporciona el entendimiento de la totalidad. Benjamín habla de un ánfora rota, relativamente la cual *cada trozo*, aunque diferente en sus dimensiones, *es fundamental* para la reconstrucción de la pieza. Los agujeros en esa pieza son justamente el presente, lo que se debe completar con el sentido proveniente del pasado, a través de la memoria. Varios trozos, ninguno idéntico al otro, indispensables para la formación del todo, al conocimiento de la historia; solamente de esa manera, por la memoria, evitándose el olvido, se podrán vengar aquellos que un día estuvieron en la condición de *homo sacer*, de desprotegidos, despojados, aplastados.

La monadología dice bien lo que Benjamín tiene en mente: la unidad que representa el todo: una obra que puede explicar una vida; una vida que puede explicar una época; una época que puede explicar la historia. Nada puede, entonces, ser perdido para que se explique la historia y se haga justicia. El pasado, de esa manera, está cargado de significado para el presente, siendo la correcta lectura de aquel la única forma de explicar este. Se debe evitar a todo costo el olvido, pues cada instante se muestra fundamental, propicio a hacerse justicia, una vez que allí brota la oportunidad revolucionaria, facilitadora del tiempo pleno:

“Esta reformulación de la teoría de la secularización pasa por recuperar para la política el concepto mesiánico del tiempo pleno, es decir, la idea de que el instante presente no es el resultado del anterior y antesala del siguiente, sino que todo instante tiene un valor absoluto: Puede cambiar todo, porque trae consigo una oportunidad revolucionaria”⁴⁵.

El pasado reclama atención, está ávido a hablar. El historiador benjaminiano deja el pretérito aparecer, siendo una intervención precisamente en el sentido de, abriendo alas, concederle un micrófono y un parlante, dándole la oportunidad de reivindicar para que se haga justicia.

Benjamín cree en la necesidad de hacerse justicia ahora, por eso, da valor a cada instante. Cada momento, para el autor, como dicho, es portador de la oportunidad

⁴⁵ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 358.

revolucionaria, por eso no vislumbra la idea de un tiempo vacío, homogéneo, pero ve cada instante como repleto de posibilidad, cargado de lo que llama de “farpas mesiánicas”, por cuyas fendas es posible escuchar ecos remotos, promotores del poder de hacer justicia.

Platón asevera la “cosa en sí” inaprehensible para el hombre mortal. La condición limitada de este, productora de juicios irremediablemente arbitrarios, restrictos y enyesados (en mayor o menor grado), lo impide de acceder, en plenitud, la “cosa en sí”, el objeto, lo que existe en realidad. Debido a eso, el individuo necesitaría *logos*. Este le permitiría al ser humano valerse de una intuición (no la intuición directa e inmediata, no más a la disposición del hombre), sino de una intuición ocasional. Véase lo que fue dicho por Trabattoni:

“La intuición difícil, irregular y ocasional producida por el ‘centello’ sería, de cualquier modo, una pálida copia de la intuición inmediata disponible al alma, antes de nacer. Quizás fuera necesario retocar ligeramente, a favor del segundo término, la proporción entre *Philo* y *sophós* en la palabra ‘filósofo’; pero permanecería verdadero que el hombre, como amante del saber y no sabio, debe atenerse al *logos* y a todo lo que, de alguna manera, tiene la capacidad de remover y ‘conducir’ el alma”⁴⁶.

Con el durísimo trabajo y permanente esfuerzo (además de la predisposición natural)⁴⁷ ocurre el *insight*, la apertura para la verdad, para “la cosa en sí”. Tal acceso, aun así y por cierto, es ocasional, limitado e indirecto y propende para lo indecible. Esa inclinación a lo indecible, no obstante, no puede determinar el silencio, que nos callemos; todo lo contrario, debemos, eso sí, a todo costo, intentar decirlo, balbucearlo.

Interesante promoverse un paralelo, en el particular, con las ideas de Benjamín. El pensador observa que el trabajo y el esfuerzo del historiador del materialismo histórico es hercúleo—y contra la corriente—. La lógica dominante debe ser suplantada por una lógica mesiánica, que traiga justicia a los devastados, que imponga la idea de que no hay progreso mientras haya explotación y dominación. Cada instante, como dicho, trae consigo “farpas mesiánicas”, hábiles a disparar el cambio esperado por los

⁴⁶ Trabattoni, Franco. *Op. cit.*, p. 203.

⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. trad. P. Christopher Smith, New Haven : Yale, 1980, p. 118.

vencidos. Cada momento carga una oportunidad revolucionaria capaz de promover la anhelada redención. Por tal razón, todos los instantes son significantes, no habiendo solo una situación pasible de relegarse.

El historiador, tal como un catador, recoge los desechos, en el intuito de propiciar la justicia a los vencidos, dar la oportunidad al que “no fue”. El objetivo es el tiempo pleno, el mundo mesiánico, en el que hay una actualidad total e integral, en el que nada está perdido, todo se encuentra a las claras y se hace el ajuste de cuentas. Entonces sí, hay, en verdad, una historia universal. Benjamín dice que, actualmente, lo que se toma por tal es, en realidad, una especie de “esperanto”. De hecho, la teoría de lenguaje de Benjamín se inspira en la Biblia: en el paraíso, el lenguaje era nominativo, de suerte que el nombre reproducía exactamente el ser de las cosas, expresión de la esencia lingüística de la cosa. Delante de la perfecta correspondencia entre nombre y cosa, no había la necesidad de que se elaboraran frases con el objetivo de aclarar al otro lo que trataba de decir⁴⁸. Eso duró hasta que Adán y Eva sucumbieran. A partir de entonces, para que se dijieran las cosas, para nombrarlas, para explicarlas, se hizo necesario el lenguaje convencional, repleto de frases, expresiones e incompletudes, por veces truncada, y con innúmeras variaciones, cambiándose de región para región (aunque con la intención de, eventualmente, decir lo mismo). Aunque sea lo anhelado, la esencia lingüística es, en tesis, inalcanzable, esencia esta que, pretendida por el dicho (*das Gesagte*), es el significado (*das Gemeinte*)⁴⁹. La lengua mesiánica, a ese ritmo, habrá que rescatar esa correspondencia perdida, esa correlación directa e inmediata entre nombre y cosa. Libertándose del fardo del lenguaje convencional, promoverá la extraviada evidencia entre significado y palabra, en los modelos de la era adámica.

Para Benjamín, importante subrayar, esa esencia lingüística es, sí, alcanzable. Se debe hacer justicia aquí y ahora. De esa manera, la lengua mesiánica debe ocurrir aquí y ahora, no debiendo ser transpuesta para un momento más allá o a otro mundo. Y entonces, una gran diferencia entre los pensamientos de Platón y Benjamín. Según se nota, para Benjamín, la redención, el mundo mesiánico, el tiempo pleno, la correspondencia directa entre nombre y cosa y, por lo tanto, el acceso directo a la verdad se promueven, sí, en este mundo, no es pertinente entenderse tal contexto como intangible al hombre mortal. Considerando que, en la actualidad, no hay más que un esperanto —cuya universalidad no promueve una diferenciación cualitativa de

⁴⁸ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 363.

⁴⁹ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 364.

cada lengua—, una vez que no rompe con la incesante dialéctica entre el decir y el no dicho —asemejándose a una mera simplificación gramatical)—, “con la realización de la lengua se termina la indecibilidad y también la intencionalidad de toda lengua. Entonces, cada palabra dice todo lo que la cosa es y no necesita construir frases para darse a entender, pues la palabra es significativa en ella misma”⁵⁰.

Delante del valor universal que Benjamín confiere al singular, el *ahora* —tal como la mónada, que representa el todo— se traduce en una abreviatura de la historia de la humanidad, hábil a potencializar la salvación (ostenta un valor decisivo, por lo tanto). Como *exigencia de justicia*, debe prefigurar el tiempo pleno, según la lógica mesiánica (allí se encuentra la fuerza del *ahora*). Mientras Mesías salva materialmente, el ahora salva el *sentido de un momento pasado*, se trata, pues, de una salvación hermenéutica⁵¹. Allí se encuentra, por lo tanto, la diferencia filosófica y teológica, entre el *ahora* y el Mesías. Véase lo que dijo Mate respecto al *ahora*:

“Pues bien, él podrá prefigurar la plenitud de la humanidad, si ese *ahora* fuera entendido como modelo o figura de la salvación que, al fin y al cabo, es el propio de la lógica mesiánica. El *ahora* prefigura la salvación según salva el sentido de un momento del pasado. Es una salvación modestamente hermenéutica. Mesías —él, sí— salva materialmente. La diferencia entre el *ahora*, que prefigura, y el tiempo mesiánico, que es el prefigurado, es doble: cuantitativa, ya que aquél sólo se refiere a momentos determinados y este a todo el tiempo de la humanidad; y cualitativa, en el sentido de que aquel sólo salva el sentido y este pretende salvar materialmente. Estamos delante de una obra filosófica y no teológica”⁵².

El *ahora*, en cuanto modelo o ejemplo del tiempo pleno, acarrea dos cuestiones: a una, invariable concluirse por la existencia de una relación entre lo que se pone como modelo y lo que se ejemplifica y, a dos, el ejemplo/modelo evidencia un aspecto del ejemplificado, sin, no obstante, agotarlo; no hay una pretensión de total y completa identificación entre el ejemplo/modelo y el ejemplificado/prefigurado. De hecho, el *ahora* está en relación con el tiempo pleno (ambos tienen en común la lógica mesiánica), pero no lo agota. El *ahora* se refiere a la salvación de sentido de un suceso específico perdido en el pasado (siendo *exigencia* de redención), mientras que el tiempo mesiánico *realiza* la redención a la humanidad. “En ese modesto

50 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 365.

51 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 374.

52 Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 376.

ahora, está la salvación de la humanidad en abreviatura”⁵³. El *ahora*, a despecho de no realizar la exigencia de justicia —lo que está a cargo del Mesías—, la mantiene viva, “la teología tiene que ver con el tiempo mesiánico; la filosofía tiene que ver con el tiempo del ahora”⁵⁴. No obstante no salve, el ahora *tematiza la felicidad*, extrae el suceso de la línea casual, del pasado, y lo presenta como exigencia de justicia a las generaciones siguientes. Reclama el derecho de felicidad a todos, no solamente a los vencedores, sino también a los aplastados, convierte en “preguntas sonoras los silencios de los que, desde las cunetas de la historia, ya han sido condenados a ser historia natural”⁵⁵.

En ese diapasón, el pasado muerto se convierte en vivo⁵⁶ por el historiador benjaminiano, contemporáneo, inactual. Solamente allí, por la memoria, a partir de la experiencia más cercana al estado de arrasado, se lograrán explicaciones para el presente, respuestas a las preguntas hasta entonces insolubles y, lo más importante, redención del deseo frustrado. De hecho, solamente la redención puede poner fin a la dominación, solamente la lógica mesiánica puede suplantar la explotación, solamente el tiempo pleno recobrará la justicia, aquí y *ahora*. Y eso, según Benjamín, debe darse en la *política*, este es el marco adecuado para examinar las farpas mesiánicas, examinarse el destello que produce la chispa, buscarse la salvación que promoverá el cambio.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, GIORGIO. *Estado de exceção*. trad. Iraci D. Poleti, 2ª. ed., São Paulo : Boitempo, 2007.

_____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. trad. Henrique Burigo, 2ª. ed., Belo Horizonte : Editora UFMG, 2010.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó : Argos, 2010.

_____. *O que resta de Auschwitz*. trad. Selvino J. Assmann, São Paulo : Boitempo, 2010.

⁵³ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 377.

⁵⁴ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 378.

⁵⁵ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 391.

⁵⁶ Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 348.

BENJAMIN, WALTER. *Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política*. trad. Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo : Brasiliense, 1994.

GADAMER, HANS-GEORG. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. trad. P. Christopher Smith, New Haven : Yale, 1980.

GOLDSCHMIDT, VICTOR. *Os Diálogos de Platão – Estrutura e Método Dialético*. trad. Dion Davi Macedo. São Paulo : Loyola, 2002.

MATE, REYES. *Meia-noite na História – Comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. trad. Nélio Schneider. São Leopoldo : Unisinos, 2011.

PLATÓN. *Diálogos*. vol. V. trad. Carlos Albertos Nunes. Belém : Universidade Federal do Pará. 1975.

ROHDEN, LUIZ. *Filosofia como fenomenologia e hermenêutica à luz da Carta VII de Platão*. Pensar sensível: homenagem a Jayme Paviani. org. Luiz Carlos Bombassaro, Claudio Almir Dalbosco, Evaldo Antonio Kuiava. Caxias do Sul : Educs. 2011.

RUIZ, CASTOR M. M. BARTOLOMÉ. *A testemunha, um acontecimento*. IHU On-Line, n° 375, Ano XI, 03.10.2011, http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4113&secao=375, accedido en 26.10.2011.

SCHLESENER, ANITA HELENA. *Os Tempos da História: observações sobre algumas teses de Walter Benjamin*. História, pensamento e ação. Org. Antônio Carlos dos Santos. São Cristóvão : Universidade Federal de Sergipe, 2006.

TRABATTONI, FRANCO. *Oralidade e Escrita em Platão*. trad. Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo : Discurso Editorial; Ilhéus : Editus, 2003.

VERÓNICA
P. GÓMEZ-
JURADO
ZEVALLOS*

Fuerza de ley: Derrida y Agamben en diálogo con Walter Benjamín

Introducción

En este artículo será analizado el modo como Jacques Derrida y Giorgio Agamben desarrollan la relación entre el derecho, la justicia y la violencia; proponiendo aproximaciones y alejamientos de sus pensamientos a partir de la lectura que ambos autores realizan, aunque sobre enfoques diferentes, de la obra de Walter Benjamín *Para la Crítica da Violencia (Zur Kritik der Gewalt)*. En esa obra, Benjamín establece la posibilidad de pensar una violencia en el exterior o más allá del derecho. Tal pensamiento viene a romper con la dialéctica establecida entre la violencia que

* Licenciada en filosofía, poseé pós-graduação en Filosofía de la educación. Profesora de Filosofía en la UCS, Caxias do Sul, Brasil.

instaura la ley y la violencia que la conserva. El autor propone así un pensamiento sobre la violencia que será denominada de “violencia pura” o “divina”.

Será analizada, por un lado, la obra de Derrida *Fuerza de ley*, en la cual son reunidas dos conferencias proferidas en los Estados Unidos: la primera, *Deconstruction and The Possibility of Justice*, presentada en la Cardozo Law School en octubre de 1989, tratando específicamente sobre la posibilidad de la desconstrucción de los conceptos de ‘derecho’ y de ‘justicia’. La segunda, *Nombre de pila de Benjamín (Le Prénom de Benjamin)*, realizada en abril de 1990, trata de la interpretación sobre el texto de Benjamín *La Crítica da Violencia (Zur Kritik der Gewalt)*. Para Derrida, el título de esta conferencia hace referencia a un juego de palabras entre el propio nombre de pila, *Walter*, y la palabra *waltende* considerada por el autor, un punto central en el final del texto de Benjamín que, traducido del alemán, quiere decir soberano.

Por otro lado será analizado también el pensamiento desenvuelto por Agamben, en *Estado de excepción*, específicamente en el capítulo intitulado *Fuerza de ley*. El autor, siguiendo la línea de pensamiento sobre el biopoder foucaultiano, propone algunos análisis, que parecen ser desapercibidos o marginalizados en las cuestiones que tratan sobre la evolución de los discursos teóricos. A partir de ese análisis, Agamben explica su recurrencia al Derecho Romano y a los Institutos considerados menos importantes, como es el caso del *iustitium* o de *homo sacer*. Agamben toma como punto de partida las tesis propuestas por Carl Schmitt, principalmente en las obras *La dictadura* y *Teología política*, teorías desarrolladas sobre el estado de excepción. Esas obras, publicadas en la década de 1920, describen una “forma de gobierno” que no sólo permanecen actuales, mas alcanzan, hoy en día, su máximo desarrollo.

En su diálogo con Schmitt, Agamben presenta la soberanía como siendo el ‘otro lado’ del estado de excepción, realizando así, una comparación entre el derecho y la violencia y, entre el derecho y la fuerza. Ese análisis se encuentra estrechamente relacionado con la cuestión de la justicia. La referencia a la fuerza (violencia o poder) como elemento fundamental (o elemento fundador) del derecho no solamente abre camino para la aprehensión del texto de Benjamín; como también, ella establece una implícita vinculación con la propia idea, de Agamben, de una violencia co-original al derecho.

Sobre la forma de conclusión serán tratados algunos puntos de aproximación o de alejamientos que surgen en los respectivos enfoques, o en otros términos, como

la desconstrucción y la biopolítica enfrentan las relaciones establecidas entre las cuestiones sobre la violencia, el derecho y la justicia.

117

Fuerza de ley y Derrida

En *Del derecho a la justicia*, Derrida (2007) presenta una cuestión necesaria sobre la traducción de ciertas expresiones idiomáticas que no tendrían algún equivalente en otra lengua. Por ejemplo, cuando traducido al francés el *to enforced the Law* como “aplicar la ley” se pierde la alusión directa y literal de la fuerza que viene del interior de la lengua. Derrida nos recuerda que “el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que tiene aplicación justificada” (Derrida, 2007, p. 7). Ya de inicio, Derrida propone la posibilidad de una justicia, o de una ley, que no apenas exceda o contradiga el derecho, pero que quizás no tenga relación con el derecho, o mantenga con él una relación tan extraña que puede, tanto exigir el derecho, cuanto excluirlo.

Continuando su análisis a partir de la cuestión del idioma y de la traducción, Derrida recuerda que, frecuentemente, la palabra alemana *Gewalt* es traducida por violencia. Ese enfoque introduce, de inicio, el texto de Benjamín *Zur Kritik der Gewalt*, una vez que, las traducciones correspondientes, tanto en inglés cuanto en francés, se refieren a la violencia. Sin embargo, las dos traducciones, sin ser totalmente injustas (violentas) son traducciones que no hacen justicia “al hecho de que *Gewalt* significa también, para los alemanes, poder legítimo, autoridad, fuerza pública” (Derrida, 2007, p. 9). *Gewalt* sería, al mismo tiempo, violencia y poder legítimo, la propia autoridad justificada.

La reflexión derridiana propone una separación entre el derecho y la justicia, una vez que la ‘aplicabilidad’ de la ley es una fuerza esencialmente implicada en el propio concepto de *justicia en cuanto derecho*. Derrida, haciendo alusión a Kant, tiene presente que “no hay derecho que no implique en *él mismo*, a priori, en la estructura analítica de su concepto, la posibilidad de ser ‘enforced’, aplicado por la fuerza. A partir de eso, Derrida levanta la cuestión de ¿cómo distinguir entre esa ‘fuerza de ley’ y la violencia que se juzga ser siempre injusta?

Procurando una respuesta para el asunto de cómo diferenciar, por un lado la fuerza que puede ser justa o juzgada legítima y, por otro, la violencia, que se juzga siempre

injusta, Derrida retoma de Montaigne y Pascal aquello que ambos denominaran de *fundamento místico de la autoridad*. Las conclusiones derridianas coinciden con las observaciones de Montaigne y de Pascal: “las leyes no son justas en cuanto leyes. No obedecemos a ellas porque son justas, mas porque tienen autoridad [...] la autoridad de las leyes sólo reposa sobre el crédito que se les da. Se cree en ellas, ése es su único fundamento” (Derrida, 2007, p. 21). Según Derrida, la crítica pascalina, en su principio, se refiere al pecado original y a la corrupción de las leyes naturales, “nuestra justicia [se anula] frente a la justicia divina” (Pascal *apud* Derrida, 2007, p. 23). Es encima de ese pensamiento que Derrida prepara su lectura sobre Benjamín.

Más allá de la explicación propuesta por Pascal y Montaigne sobre el *fundamento místico de la autoridad* Derrida señala que la justicia —en el sentido del derecho— no estaría simplemente al servicio de una fuerza, de un poder social existente antes o fuera de ella, para la cual, ella (la justicia) debería se someter o ajustar. La clara distinción realizada por Derrida entre derecho y justicia se fundamente en una justicia más allá, o fuera, del derecho. Una vez que el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, y la instauración de la ley se apoyan sobre ellas mismas: “ellas mismas son una violencia sin fundamento” (Derrida, 2007, p. 26). La autoridad, el fundamento y la instauración de la ley exceden la oposición entre lo fundado y no-fundado. En esa estructura descrita por Derrida, el derecho, en cuanto fundado, es decir, construido sobre camadas textuales interpretables y transformables, es desconstruible. Ya la justicia no es desconstruível, o en las palabras de Derrida *la desconstrucción es la justicia*.

Se puede concluir de ese modo, que en el pensamiento derridiano, el derecho no es la justicia:

“... el derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla” (Derrida, 2007, p. 30).

A partir de ese análisis se puede pensar en cuestiones sobre si una acción ¿puede ser apenas legal o puede ser justa? Es necesario que la justicia se direcciona siempre para singularidades a pesar o en razón de su pretendida universalidad.

La justicia es la solicitud de lo imposible, una experiencia de aporía. El momento de decisión entre lo justo y lo injusto, en lo cual no cabe una regla es lo que

se puede denominar de experiencia de la justicia. Ya el derecho es algo que puede ser calculado mientras que la justicia es incalculable. A ese pensamiento puede ser añadido que la justicia es siempre singular, direccionada para alguien, mientras que el derecho —o la justicia como derecho— parece requerir una regla universal. Siendo así, ¿cómo actuar en cada situación? Si se aplica una regla general ¿se es injusto? Para cada ocasión, para ser justo, habría que aplicar una regla a cada vez re-inventándola.

Justamente o vínculo interno entre derecho y violencia anómica será el punto central del pensamiento propuesto por Agamben.

Fuerza de ley y Agamben

En el capítulo *fuerza de ley*, Agamben (2004) realiza un análisis de las tesis de Carl Schmitt quién tentó construir una teoría del estado de excepción principalmente en sus obras *La dictadura y Teología política*. Los dos libros, publicados en la década de 1920 describen una ‘forma de gobierno’ que, más allá de permanecer actual, hoy en día alcanzan su máximo desarrollo.

En *La dictadura* (1921), Schmitt describe el contexto en el cual se insiere el estado de excepción. Éste es mostrado sobre la forma de la dictadura, que comprende en sí mismo el estado de sitio, pero es esencialmente estado de excepción en la medida que se revela como una suspensión del derecho. Este problema, según Agamben (p. 53), no ha sido hasta ahora debidamente considerado por la doctrina del derecho. En esta obra es posible la distinción entre la “dictadura comisaria”, que visaba defender o restaurar el orden constitucional existente, y la “dictadura soberana”, que, como figura de excepción, destruiría aquella orden. Ya en *Teología política* (1922) los términos “dictadura” y “estado de sitio” son substituidos por el de ‘estado de excepción’.

La finalidad de su teoría es la inscripción del estado de excepción dentro de un contexto jurídico, siendo esencial la relación directa con el orden jurídico. El estado de excepción siempre es algo diferente de anarquía y de caos y, en sentido jurídico, existe todavía en él un orden, aunque no sea un orden jurídico. Sin embargo, esa articulación es una paradoja, pues “lo que debe ser inscrito en el derecho es algo esencialmente exterior a él, es decir, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico” (Agamben, 2004, p.54).

La teoría de Schmitt, en *La dictadura*, articula el estado de excepción y orden jurídico, con la inscripción en el derecho de algo exterior a él. Esa inscripción es operada por la distinción entre (I) normas del derecho y de realización del derecho, en la dictadura comisaria, y (II) poder constituyente y poder constituido, en la dictadura soberana. En la dictadura comisaria, la aplicación de la Constitución es suspendida, aunque su vigencia permanece, porque la suspensión significa únicamente una excepción concreta. En la dictadura soberana se suspende la Constitución vigente y se propicia a la imposición de una nueva Constitución, ancorada en la distinción entre “el poder constituyente” y el “poder constituido”. Para Agamben, Schmitt sabía que el estado de excepción, al suspender el orden jurídico, escapaba a la consideración jurídica, aunque se relacionase con ese orden. El estado de excepción no sería un caos, sino un orden, aunque no jurídico.

En *Teología política*, el operador de inscripción del estado de excepción en el orden jurídico es la distinción entre la norma y la decisión. La decisión se refiere a la anulación de la norma, incluyendo un espacio que no está fuera ni dentro del orden jurídico. En ese sentido es que la teoría del estado de excepción es una doctrina de soberanía, considerando que soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción: “el soberano está fuera del orden jurídico normalmente válido y, entretanto, pertenece a ella, porque es responsable por la decisión cuanto a la posibilidad de la suspensión *in toto* de la constitución” (Schmitt *apud* Agamben, 2004, p. 57). La inscripción del estado de excepción es un estar fuera y al mismo tiempo pertenecer.

La distinción entre normas del derecho y normas de realización del derecho, es decir, entre la norma y su aplicación concreta, en la dictadura comisaria, muestra que el momento de la aplicación de la norma es autónomo con relación a la norma en sí; además, representa “un estado de ley en que ésta no se aplica, pero permanece en vigencia”. La distinción entre norma y decisión, por su vez, muestra que la decisión sobre el estado de excepción introduce en el derecho una zona de anomia para tornar posible la aplicación de la norma.

“En la decisión sobre el estado de excepción, la norma es suspendida o completamente anulada, pero lo que está en cuestión en esa suspensión es, más una vez, la creación de una situación que torne posible la aplicación de la norma” (Agamben, 2004, p. 58).

El estado de excepción intensifica la oposición entre la norma y su realización; “lo mínimo de vigencia formal coincide con el máximo de aplicación real e inversa”.

Citando la conferencia de Jacques Derrida intitulada *Fuerza de ley: el fundamento místico de autoridad* Agamben señala que *Fuerza de ley* se vincula a una tradición del derecho romano y medieval en el cual tiene un sentido general de eficacia, de capacidad de obligar. En la modernidad designa la intangibilidad de la ley, inclusive con relación al soberano, que no puede anularla ni modificarla. Así, en la doctrina moderna hay una distinción entre la eficacia de la ley, que transcurre de modo absoluto en todo acto legislativo válido y consiste en la producción de efectos jurídicos y, *Fuerza de ley*, al contrario

“... es un concepto relativo que expresa la posición de la ley o de los actos asimilados con relación a los otros actos del ordenamiento jurídico, dotados de fuerza superior a la ley (como es el caso de la constitución) o de fuerza inferior a ella (los decretos y reglamentos promulgados por el ejecutivo)” (Quadri, *apud* Agamben, 2004, p. 60).

Sin embargo, tanto en la doctrina moderna como en la antigua, fuerza de ley, en sentido técnico, se refiere no a la ley, mas a los decretos promulgados por el poder ejecutivo. El sintagma *fuerza de ley*, como término técnico del derecho define una separación entre la aplicabilidad de la norma y su esencia formal, a través de la cual, decretos, disposiciones y medidas, que no son formalmente leyes, adquieren, entretanto, su ‘fuerza’.

En el estado de excepción, se clausura la fuerza de la ley en relación a la ley. El estado de excepción “define ‘un estado de la ley’ en que, de un lado, la norma está en vigencia, mas no se aplica (no tiene ‘fuerza’) y en que, de otro lado, actos que no tienen valor de ley adquieren su ‘fuerza’. (...) El estado de excepción es un espacio anómico (ausencia de ley u organización) donde lo que está en juego es una fuerza de ley (que debería, por tanto, ser escrita: fuerza de ley)”. (Agamben, 2004, p. 60). El estado de excepción es, en ese sentido, abertura para un espacio en que aplicación y norma muestran su separación y en que una pura fuerza de ley realiza una norma cuya aplicación fue suspensa Agamben establece dese modo, la imposibilidad de unión entre norma y realidad. Para la aplicación de la norma es necesario suspender su aplicación, es decir, producir una excepción.

Derrida e Agamben: un diálogo con Benjamín

Derrida y Agamben toman como punto de análisis la teoría benjaminiana de distinción entre la violencia que instauro el derecho (violencia fundadora) y la

violencia que mantiene el derecho (violencia conservadora), aunque conducidas por caminos diferentes.

La crítica benjaminiana de la violencia, según Derrida, pretende ir más allá de las dos tradiciones (antigua e moderna), sin pertenecer más a la esfera del derecho y de la institución jurídica, mas perteneciendo a lo que Benjamín denomina de “Filosofía de la historia”, limitando, es claro, al derecho europeo, pues, conforme Derrida, el texto de Benjamín *Zur Kritik der Gewalt* se inscribe en una perspectiva judaica. En aquel texto existe primeramente una distinción entre dos violencias relativas al derecho: la violencia fundadora (aquella que instauro el derecho) y la violencia conservadora (aquella que mantiene, confirma y asegura la aplicabilidad del derecho). En seguida, hace una distinción entre la violencia fundadora del derecho, denominada “mística” y la violencia destruidora del derecho que es llamada de ‘divina’. Finalmente existe la distinción entre la justicia, como principio de toda colocación divina y el poder como principio de toda instauración mística del derecho.

Para Derrida, es necesario tener en cuenta que en *Zur Kritik der Gewalt* la palabra crítica no significa simplemente una evaluación negativa rechazo o condena legítima de la violencia, sino juicio, evaluación, un estudio de los medios para juzgar la violencia:

“El concepto de crítica, en cuanto implica la decisión bajo la forma de juicio y la pregunta sobre el derecho de juzgar, tiene por sí mismo una relación esencial con la esfera del derecho. En el fondo un poco como en la tradición kantiana del concepto de crítica. El concepto de violencia (*Gewalt*) no permite una crítica evaluadora más que en la esfera del derecho y de la justicia (*Recht, Gerechtigkeit*) o de las relaciones morales. (*sittliche Verhältnisse*)” (Derrida, 2007, p. 74).

Siendo así, el concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y, de todas las formas de autoridad o de autorización. Es sobre ese aspecto, que Benjamín realiza su crítica a la violencia; ésta inscrita, por un lado, en el derecho natural, a partir de la distinción dada entre medio y fin, como una evaluación y una justificación de la propia violencia, y por otro, en el derecho positivo que prescribe que se juzguen los medios, es decir, la conformidad con un derecho que todavía está en curso de constitución. “El derecho natural aspira a ‘justificar’ (*rechtfertigen*) los medios por la justicia de los fines (*durch die Rechtfertigkeit des Zwecke*); por su parte, el derecho positivo intenta ‘garantizar’ (*garantieren*)

la justicia (*Berechtigung*) de los fines a través de la legitimidad (*Gerechtigkeit*) de los medios (Benjamin *apud* Derrida, 2007, p. 76). Cuando surge una contradicción entre los medios justificados y los fines justos las tradiciones giran alrededor de un círculo con presupuestos dogmáticos sin ninguna solución de la antinomia.

Ya para Agamben, Benjamín pretende garantizar la posibilidad de una violencia totalmente fuera del derecho, la cual quiebra con la dialéctica establecida entre violencia que funda el derecho e violencia que lo conserva “Benjamín denomina esa otra figura de la violencia como ‘pura’ (*reine Gewalt*) o ‘divina’ y, en la esfera humana, de ‘revolucionaria’ (Agamben, 2004, P. 84). Por tanto, en el pensamiento de Benjamín, la violencia del derecho sólo puede ser desvelada por una otra violencia, sin ligar los medios a los fines, mas, totalmente pura –fuera del derecho– y, al mismo tiempo, revolucionaria.

En un determinado momento de su análisis, Derrida pasa a escribir *fuerza de ley*, riscando la palabra “ley”, para mostrar, gráficamente, como la fuerza sin la ley es mera fuerza, violencia disfrazada de ley. La justicia, en sí misma es la tensión insoluble entre el derecho y la justicia porque se evita que se privilegie la justicia pura (que estimula la peor violencia en nombre de una reparación infinita del daño) o el derecho sin justicia (que neutraliza la venida del otro sin permitir la apertura para lo imprevisible). Para Agamben, recordando Benjamín, esa misma fuerza de ley es seguramente un elemento místico, o mejor, una ficción, por la cual el derecho intenta anexar la anomia. Todo acontece cuando el poder se ejerce así –tal como entre nosotros–, por medio de medidas provisionales revestidas justamente con tal “fuerza de ley”. Como si la ley sobreviviese a su propio apagamiento, permaneciendo algo así como un “fantasma de la ley”, actuando como una pura fuerza que permanece; una vez “riscada” la ley, como mera “fuerza de...”, cualquier cosa o cualquier uno.

La lectura de Agamben sobre Benjamín conduce a un camino distinto del realizado por Derrida. Agamben, ligando la violencia al estado de excepción, establece que el derecho se insiere o representa el paradigma de influencia de una soberanía potencialmente ilimitada. Na línea de Foucault, Agamben toma el concepto de biopolítica, como punto de dominación del ser por el poder soberano, con base en el control de la vida. Ya para Derrida, el análisis de Benjamín refilete la crisis del modelo europeo de democracia burguesa, liberal y parlamentaria y, por tanto, del concepto de derecho el cual es inseparable de él. Es decir, la demostración de Benjamín concierne directamente para la cuestión del derecho.

Aparentemente, entre desconstrucción y biopolítica hay un enfrentamiento irreconciliable. Según Derrida no es posible el total desprendimiento de los dispositivos jurídicos de la soberanía y el derecho, lo que exige una transformación o una *desconstrucción* de esos elementos, os cuales estarían inseridos en lo que será denominado de democracia por venir. La dependencia para con el derecho y la soberanía puede ser justificada por la necesidad de limitar y anticipar la violencia arbitraria de ciertos estados, en cambio para Agamben, la soberanía y el estado de excepción permanente no son capaces de dominar la violencia anómica generada por ellos mismos.

Derrida señala una peligrosa proximidad entre la violencia divina benjaminiana y una destrucción o aniquilación burocrática. Él no concibe el total abandono de los dispositivos del derecho y la soberanía —entendidos como sistemas de cálculo— en todo caso precisan ser *desconstruidos*. En cambio, Agamben apunta que la violencia divina es lo único que puede romper con la estructura ontoteológica de la soberanía y del derecho como elementos determinantes de la vida.

Referencias

AGAMBEN, GIORGIO. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.

DERRIDA, JACQUES. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fonte, 2007.

FELIPE
CÉSAR
MARQUES
TUPINAMBÁ*

El ejercicio de la ontología como logos violador de la alteridad

Resumen

Para Lévinas, la subjetividad inicialmente no se forma por la intelección, por el entendimiento, sino por el egoísmo y la soledad. En la soledad, el Yo goza de soledad. Ella es parte de la constitución del Yo, de la identificación de sí, no es reducida en el contacto con el mundo o con el Otro.

El Yo, independientemente tiene en la fruición el primer movimiento de independencia del Ser, eso es porque la existencia es antes que todo vivir la vida y todo

* Licenciado em Filosofia, posgraduado em Filosofia, Professor de la Universidade Federal do Piauí - UFPI E-mail: felipe_tupinamba@yahoo.com.br.

lo que ella puede acopiar es decir, los contenidos de la vida se vuelven el alimento de la vida, su alegría, su felicidad, el propio *goce* de vivir.

La vida del Yo no es guiada por el conocimiento y mucho menos por la reflexión o representación de una exterioridad, antes, es la apertura al mundo donde la relación es el goce y funciona como principio para la individualización y relación social del hombre.

El ente tiene su cumplimiento en la consumación de los elementos del mundo, en la fruición. En este sentido, podemos percibir que antes de la comprensión del Ser existe la felicidad del ente. La subjetividad tiene su origen en la independencia y soberanía de la fruición. Al contrario del movimiento de la Ontología, donde el ente no depende de la comprensión del Ser.

En este trabajo pretendemos exponer la crítica levinasiana, la comprensión del Ser como única vía para la formación de la subjetividad propia de la tradición ontológica occidental.

Introducción

Fue viviendo el horror de la guerra, que el filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas¹ (1906-1995) refleja sobre los fundamentos de la sociedad occidental, al contrario de la tradición, que tiene sus bases en el ser, en el poder y en el saber, Lévinas, áncora su filosofía en la alteridad.

En el diálogo con la tradición Lévinas muestra sus críticas a la filosofía que eligió el Ser como discurso, llegando a la conclusión que la filosofía que nació y creció en el occidente es una Ontología: visa la totalidad de todo lo que es diferente y externo; le busca a todo identificarse a su imagen y semejanza.

Así, si todo es identificación en el Ser, no podemos pensar en una relación que prevalezca la alteridad, visto que en el fin la relación caminará para el centro de la totalidad y allá todo es Uno. De ahí nace la crítica, puesto que: “[...] la Ontología que reconduce el Otro a el Mismo, promueve la libertad que es la identificación del Mismo [...]” (*EI*, p. 30).

¹ Las obras de Emmanuel Lévinas utilizadas en este ensayo serán citadas de forma abreviada, como a seguir: TI: “Totalidad e Infinito” y EI: “Ética e Infinito”, cf. *Referencias*, al final de este trabajo.

El objetivo de este ensayo muestra la crítica levinasiana al movimiento operado por la Ontología, donde el ente depende de la comprensión del Ser para la formación de su subjetividad al contrario de eso, Lévinas propone que la subjetividad tiene en su origen la independencia y la soberanía de la fruición, es decir, el ente independiente de la comprensión del Ser.

Ser y Saber

La filosofía occidental tiene su cimiento en la identidad entre Ser y Saber por el hecho de la alteridad del *ser conocido* para ser absorbido en el léxico del sentido y significado que constituye la totalidad del universo, del ser que conoce manifestado en su discurso sobre la conciencia de; el dialogo platónico *Timeu* que trata de la formación del mundo por su creador: el demiurgo – es ejemplo de eso:

“[...] la divinidad, deseando prestar al mundo la más completa semejanza con el ser inteligible, más bello y el más perfecto en todo, lo formó a manera de un solo animal visible que en sí propio encierra todos los seres parecidos por naturaleza” (30d).

Por lo tanto, toda la naturaleza (exterior) tiene una única y misma origen, estando en su totalidad, interrelacionada o aparentada, posibilitando el recuerdo, principio operatorio de la reminiscencia de todas las cosas. Consecuentemente, la interrelación de todas las cosas de la naturaleza es la hipótesis fundante que permite el saber de la propia naturaleza, ya que para conocer algo se necesita una comprensión y sistemática investigación del objetivo. Otro ejemplo es presentado en el libro VI (488a-d) de la *República*, donde Platón discrimina aquellos que tienen el saber del arte de la navegación de los que no lo tienen, precisamente por estos últimos, no son capaces de reconocer las señales que la naturaleza ofrece al piloto (marinero), permitiéndole el éxito en su intento.

La ontología es la inteligencia de los seres, es decir, no existe abertura a la exterioridad y tampoco un pensamiento ético donde la relación contemple al Otro en su alteridad. Eso puede ser constatado una vez más por el argumento socrático recordado por Lévinas:

“[...] nada recibiré de otro a no ser que ya esté en mí, como desde toda la eternidad, yo ya poseía lo que viene de afuera. Nada de recibir o ser libre. La libertad no se asemeja

a la caprichosa espontaneidad del libre arbitrio, su último sentido tiene relación con la permanencia en el Mismo que es la Razón. [...]” (TI, p. 31, 13-4).

La teoría platónica de las ideas presupone el objeto sometido e inteligible con sentido y significado en la reducida y reductora totalidad del yo que lo discierne. El yo reduce al Otro a sí, pues tanto el yo como el Otro son constituidos como tales por una conciencia que los discrimina.

En el *Fédon* de Platón, se busca demostrar el trabajo de la conciencia, en el habla de Cebes, que dice:

“[...] es precisamente ese sentido de aquel famoso argumento (supuesto que sea verdad) tiene el hábito de citar a menudo. Aprender, dice él, no es otra cosa más que recordar. Si ese argumento es de hecho verdadero no hay duda que en una época pasada hayamos aprendido aquello que en el presente recordamos. Tal cosa no podría pasar si nuestra alma no existiese en algún lugar antes de asumir por la generación, la forma humana. Por consiguiente, todavía por esta razón es verosímil que el alma sea inmortal” (72e-73a).

Todavía *Fédon* (73b-76e), Platón confirma de manera explícita el argumento de las Formas, al tomar como modelo la noción de igual en sí²:

- 1) Se aprender es recordar, entonces el alma tiene que preexistir a su actual encarnación;
- 2) Conocemos el igual en sí;
- 3) Ver dos cosas iguales nos hace recordar el igual en sí;
- 4) Las cosas iguales no son el igual en sí;
- 5) El saber del igual en sí no está fundamentado en las sensaciones corpóreas;
- 6) Tenemos sensaciones corpóreas a partir del nacimiento;
- 7) Así, el saber del igual en sí tiene que ser anterior al nacimiento;
- 8) Por tanto, aprender es reminiscencia;
- 9) Luego, el alma necesariamente es preexistente a su actual encarnación;

La ontología es siempre un camino para dentro de sí mismo para Uno. La filosofía, partiendo de ese prisma, es egoísta puesto que la conexión socrática está direccionada al centro. También Heidegger, en *Ser y Tiempo*, según Lévinas, construye el Ser como

² Cf. Tupinambá, F. *O saber e suas origens*. Teresina: EDUFPI, 1997, pp. 124-5.

algo inseparable de la comprensión del Ser. Al hacer eso, él envuelve el mismo ideal de Sócrates “el Ser ya es un apelo a la subjetividad” (*TI*, p. 32, 15). En esa perspectiva, por lo tanto, la filosofía es egología, un estudio de los significados (sentidos) que el ego impone al Otro en sus tentativas de obtener una comprensión total.

En la tradición de la ontología heredada por los griegos, por lo tanto no solo la alteridad acaba por ser algo que ya se sabe, sino no existe alteridad, es incorporada por el yo que entiende como también toda la alteridad acaba por ser algo que ya se sabe, es decir no existe alteridad. Todo saber puede ser extraído de sí mismo del repertorio original que incluye todo lo que eventualmente puede ser pensado. Se concluye de lo expuesto que nunca podemos saber lo que no sabíamos y por lo tanto la visión de Sócrates platónico sobre la naturaleza del saber nos coloca en un verdadero impase: nunca conocemos al Otro porque todo conocimiento es autoconocimiento³.

¿Cómo conocer la exterioridad? ¿Sería la transcendencia inalcanzable para a subjetividad?

Justicia y Alteridad

La totalidad no funda apenas el pensamiento del Mismo, pero sí la guerra. Ella que se produce:

“[...] como la experiencia pura del ser puro, en el propio instante que su fulguración en que arden los ropajes de la ilusión. El acontecimiento ontológico que se diseña en esta negra claridad es un movimiento de los seres, hasta ahí fijos en su identidad, una movilización absoluta, por una orden objetiva a la cual no podemos substraernos [...]” (*EI*, p. 09).

Lévinas en fase a la tradición, ya la realidad de la guerra que transforma la moral en un juguete insignificante, piensa un “otro hombre”, pero este es inviabilizado por el proyecto de la Ontología, así él “[...] elabora lenta y progresivamente un pensamiento original y fecunda en diálogo con algunos representantes de la tradición filosófica occidental, en el cual propone un ‘humanismo de otro hombre’ abierto al infinito e responsable por el otro [...]” (Pivato, 2003, pp. 79-80).

³ Cf. Wyschogrod, E. *Emmanuel Lévinas: The problem of ethical metaphysics*. New York: Fordham University Press, 2000, pp. 1-4.

Como la Ontología eligió el ser como discurso, ella acabo por cerrar la posibilidad de la relación con lo que es externo al Ser, y a la propia libertad considerada por muchos como característica fundamental del humano, visto que:

“[...] el hecho de la razón es al fin de cuentas la manifestación de una libertad, neutralizando lo otro y englobándolo, no se puede sorprender a partir del momento en que se dice que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, que nada más la limita. La neutralización del Otro, se toma como tema u objeto –que aparece, esto es, se coloca en la claridad– es precisamente su reducción al mismo [...]” (EI, p. 31).

¿La libertad no debería llevar a la razón a conocerse además de sí misma? Ella no debería hacer con que la razón conozca al Otro en toda su alteridad y dejándolo expuesto, una vez que ella sea la soberana. El problema es que la libertad permitida por la Ontología es aquella en que el objeto conocido tiene su exterioridad englobada por el sujeto que conoce. Lévinas coloca el problema de la libertad y de la teoría del conocimiento al mismo nivel, al aseverar que: “[...] el proceso del conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscitivo, no encontrando nada que, en relación pueda limitarlo [...]” (TI, p. 30).

El propio acto de conocer, pensado a partir de la Ontología es nada más que un instrumento conductor del Otro al Mismo. Nada lo puede limitar a la razón, ella es soberana en ese sentido, “[...] conocer equivale a captar el ser a partir de la nada o reducirlo a nada, arrebatándole su alteridad [...]” (TI, p. 30).

La filosofía de la alteridad por su vez “[...] no reduce al Otro a el Mismo como la Ontología, pero coloca en cuestión el Mismo –que no se puede hacer en la espontaneidad egoísta del Mismo– es algo que se hace por el Otro [...]” (EI, p. 30). Esa oposición a la Ontología pone en cuestión el propio acto del libre accionar de la razón.

Filosofía del poder, la ontología, como primera filosofía que no pone en cuestión al Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana subordina la relación con el ser en general –a pesar que se oponga a la pasión técnica y sale del olvido del ser escondido que permanece en el anonimato de la obediencia del anónimo y lo lleva fatalmente a otro poder, la dominación imperialista, a la tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica al hombre cosificado. Ella se remonta a los ‘estados del alma’ paganas, enraizadas en la tierra a las adoraciones que los hombres esclavizados les hacían a sus señores. El *ser* antes del *ente*, la ontología

antes de la metafísica— es la libertad (así fuese en la teoría) antes de la justicia. Es un movimiento dentro de el Mismo antes de la obligación en relación al Otro (*EI*, p. 34).

A esa injusticia, ese discurso egoísta promovido por la filosofía occidental, Lévinas opondrá la ética como primera filosofía y a partir de ella podremos pensar una otra manera de relación para las subjetividades. Pero se observa que todas las críticas de Lévinas no tienen un sentido absolutamente negativo de la tradición, tampoco él pretende fundar un sistema filosófico para ser seguido religiosamente, eso sería muy dogmático y a todo dogmatismo él opone la crítica. En sus propias palabras podemos apuntar que su “[...] esfuerzo consiste concretamente en mantener, la comunidad anónima, la sociedad del Yo con Otros —lenguajes y bondades [...]” (*EI*, p. 34).

Se visa así, una otra forma del ente relacionarse con el Ser, se propone una salida para la soledad del Ser, donde aparezca la metafísica antes de la Ontología, donde lo trascendente realmente trascienda y no sea apenas un ensimismarse en una eterna soledad. Si el problema es la justicia, una relación donde el Otro sea concebido a partir de su alteridad radical, es necesario pensar antes los fundamentos de esa otra relación, una vez que no se pueda más recorrer con seguridad las viejas raíces de la tradición filosófica occidental.

“[...] es porque la comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con Otros. Esta comanda aquella. No puedo substraerme a la sociedad con otros, mismo cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser extrae en el ente que resurge por detrás del tema en que él se ofrece. Este ‘este decir a Otros’ —está en relación con Otros como interlocutor, esta relación con el *ente*— precede toda ontología, es la última relación en el ser. La ontología supone la metafísica” (*EI*, p. 35).

A partir de la metafísica como primera filosofía podemos pensar *alguna otra relación*, con el Ser, relación más original, que permita la separación radical de los términos de esta misma relación.

Transcendencia y Subjetividad

Antes de pensar en la intersubjetividad es necesario pensar en la subjetividad o mejor, como ella es fundada en el interior del Yo, pues solo un ser pleno de felicidad puede salir de sí en busca del Otro para relacionarse éticamente.

El Yo posee una vida interior y tal vida Lévinas llama *psiquismo*, este irá a garantizar la separación entre el Yo y el Otro, y es un acaecimiento en el ser. El psiquismo “[...] como producción de la subjetividad, es una manera de ser que resiste a la totalidad [...]” (Kuiava, 2003, p.150). O todavía, como afirma Lévinas:

“El psiquismo constituye un *acontecimiento* en el ser, concretiza una coyuntura de términos que no se definían de golpe por el psiquismo y cuya formulación abstracta esconde una paradoja. El papel original del psiquismo no consiste en el hecho de *reflejar* apenas el ser. Es ya *una manera de ser*, la resistencia a la totalidad” (EI, p. 42).

Pero, ¿qué define el Yo? Para Lévinas el Yo se define por tener una identidad, es decir posee una identidad como contenido, esto es, Yo es el proceso de identificación donde el yo se revela como mismo, su identidad viene de su propio proceso de identificación en relación al mundo. Eso significa que posee una identidad.

Ser yo es, además de toda individualización que se puede tener de un sistema de referencias, que posee la identidad como contenido. El yo no es un ser que se mantiene siempre el mismo pero su existir consiste en identificarse, en encontrarse a su identidad a través de todo lo que le pase. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación (EI, p. 24).

Cabe resaltar que la identificación asegura la separación con el mundo, este que desde el inicio es el Otro del Yo, es para este el lugar donde él se mantiene, donde él encuentra una casa y habitándola se mantiene. La casa es el puerto seguro del Yo, es un “[...] lugar donde *yo puedo*, donde, dependiente de otra realidad, soy, a pesar de esa dependencia o gracias a ella, libre. Basta andar, *hacer*, para apoderarse de lo que fuese, para coger [...]” (EI, p. 25). Así, el Yo es idéntico y puede a partir del lugar apoderarse de todo, tener la posesión, es decir:

“La posibilidad de poseer esto, es suspender la propia alteridad de aquello que solo es otro a primera vista y otro en relación a mí —es la *manera* del Mismo. En el mundo estoy en mi casa porque él proporciona o se niega a la posesión [...]. Es necesario tomar en serio el giro de la alteridad del mundo en la identificación de sí. Los ‘momentos’ de esa identificación —el cuerpo, la casa, el trabajo, la posición, la economía— no deben figurar como datos empíricos y contingentes, colocados sobre un esqueleto formal del Mismo; son las articulaciones de esa estructura. La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica al Otro, pero el concreto del egoísmo [...]” (EI, p. 25-26).

Lévinas pregunta en “Totalidad e Infinito” como pasa esa relación, una vez que el Mismo se produce como egoísmo. Pero es justamente la posibilidad del Yo, ser definido a partir del mismo, eso será lo que garantizará la separación del Yo, del mundo. La relación es capaz de sorprender por la *posesión a la alteridad del mundo*, con quien mantiene una relación.

Soledad y goce

El Yo, como ya se ha señalado construye su identidad en relación con el mundo, que es lo mismo o incluso, “ser yo, es un modo por el cual se realiza concretamente la ruptura de la totalidad. Inicialmente la subjetividad no es intelección, entendimiento, sino egoísmo y soledad. En la soledad el yo goza de la soledad. Ella es parte de la constitución del Yo [...]” (Kuiava, 2003, p. 153). Es importante destacar que la identificación de sí, no es minimizada en el contacto con el mundo o con el Otro. El Yo, independiente tiene en la fruición el primer movimiento de independencia del Ser, eso se debe porque la existencia es antes que todo vivir la vida y todo lo que ella pueda *recoger*, es decir los contenidos de la vida se vuelven el alimento de la vida, su alegría, su felicidad o el propio goce de vivir.

Esto implica decir que la vida del Yo no es orientada por el conocimiento y mucho menos por la reflexión o representación de una exterioridad, antes es la abertura al mundo donde la relación es de gozo y funciona como principio para la individualización y relación social del hombre, lo que a su vez no significa el proceso de negación de la racionalidad, el problema sería sí sólo fuese ella, la sociedad no perduraría. Con esto, Lévinas quiere decir que: “vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculo, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata de representaciones [...]” (EI, p. 96). El placer que el hombre siente al gozar los contenidos de la vida que la complementa, no tiene nada que ver con la necesidad de representar todo en esquemas formales del intelecto. Antes el busca fruir, alimentarse, ser yo, vive para y en el mundo busca la felicidad, pues sí “[...] la vida es una existencia que no precede a su esencia. Esta hace su precio y valor, aquí constituye el ser. La realidad de la vida está al nivel de la felicidad y en este sentido más allá de la ontología. La felicidad no es un accidente del ser, pues el ser se arriesga por la felicidad” (EI, p. 98). Esa es la última relación de la vida, felicidad y fruición.

Pero esta no está en la esfera del Ser puro, ella pertenece a la esfera donde el hacer, el ser y el vivir se confunden, visto que:

“Si el vivir de..., la fruición, consiste igualmente en ponerse en relación con otra cosa, tal relación no se diseña en el plano del *puro ser*. El propio acto que se desdobra en el plano del ser entra además en nuestra felicidad. Vivimos de actos —y del propio acto del ser— tal como vivimos de ideas y de sentimientos. Aquello que hago y aquello que soy es al mismo tiempo aquello *de lo que vivo*” (*ibidem*).

Se constata para Lévinas el *gozo*, la fruición exalta el yo para más allá del ser puro, pues el vivir en el mundo alimentándose de los contenidos dados, se transforman en felicidad. Por eso, en hipótesis alguna quiere decir que el Yo se vuelve una totalidad. El Yo del mismo modo crea su independencia en relación al Ser. Pero el hombre tiene hambre, sed y frío, es decir necesidades que el necesita suplir. Y bueno, son esas necesidades que lo hacen salir de la cercanía del Ser, visto que los hombres pueden ser felices y trascender al *plano fisiológico* a partir de ella. Cabe recordar que tanto la fruición como la necesidad no se adhieren al concepto de pasividad o actividad, “[...] la fruición en la relación con el alimento que es el *otro* de la vida, es una independencia *sui generis*, la independencia de la felicidad [...]” (*EI*, p. 100).

Esta necesidad es en verdad la satisfacción de toda necesidad. Como la necesidad puede ser saciada por el alimento que viene del mundo, ella acaba por separar al hombre de la condición animal o vegetal y consecuentemente separa al hombre del mundo y tal distancia constituirá la esencia de la necesidad. Nos puede ayudar a comprender mejor esa afirmación:

“Distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del cual depende — eso constituye la esencia de la necesidad. Un ser se desconecta del mundo del cual, sin embargo, se alimenta! La parte del ser que se separó de todo lo que estaba en sus raíces, disponen de su ser y su relación con el mundo no es más que una necesidad. Él se libera de todo el peso del mundo de los contactos inmediatos e incesantes se pone a distancia. (...) Las necesidades están en mi poder, me constituyen en cuanto al Mismo y no en cuánto depende del Otro” (Lévinas, *EI*, p. 102).

Del mismo modo, la identificación del yo consigo mismo es el momento de su ipseidad, esa identificación aparece con el mundo que es el otro del yo pero que también aparece en el cuerpo. Es ahí donde las necesidades se realizan primeramente. ¿Cómo se da la construcción de la subjetividad, la vida al interior del Yo? y ¿Cómo este entra en relación con el Otro? Dado que al principio él es *egoísmo*, *identidad*, *unicidad*, buscando la satisfacción de sus necesidades y disfrutando de los elementos que se le presentan.

Se ve que en la fruición el Yo es *para sí*, él se vuelve suficiente *para sí*. Tanto la fruición como la suficiencia determinan la ipseidad del *Ego y del Mismo*. Ahora, el Yo no es el soporte de la fruición pero el “[...] es la propia contracción del sentimiento, el polo de un espiral cuyo enrollamiento e involución es la fruición delineada: el centro de la curva es parte de la curva. Es precisamente como ‘enrollamiento’, como un movimiento para sí, que tiene lugar en la fruición [...]” (EI, p.104). Ese movimiento de enrollamiento en sí produce la interioridad del Yo. Así, se puede decir que en el origen de la Subjetividad se tiene la fruición. Dado que esta tiene un movimiento diferente de la ontología, volviéndose independiente de este y elevándose por encima del ser. De ahí Lévinas afirma que: “[...] la fruición realiza la independencia en relación a la continuidad, dentro de esa continuidad: cada felicidad llega por primera vez. La subjetividad tiene en su origen la independencia y la soberanía de la fruición” (EI, p. 99). Si el movimiento es contrario al movimiento de la Ontología, el ente ahora no depende más de la *comprensión del Ser*, el viene primero, pues tiene su realización en la consumación de los elementos del mundo, en la fruición. En este sentido, podemos percibir que antes de la comprensión del Ser esta la felicidad del ente.

“El surgimiento de sí mismo a partir de la fruición y donde las sustancialidades del yo son percibidas no como sujeto del verbo ser pero sí como implicada en la felicidad –no teniendo relación con la ontología pero sí con la axiología– es la exaltación del *ente*, sin más. El ente, por lo tanto no estaría sujeto a la jurisdicción de la ‘comprensión del ser’ o de la ontología. Nos convertimos en sujetos del ser sin asumir el ser pero gozando de la felicidad a través de la interiorización de la fruición que es también una exaltación ‘encima del ser’. El ente es ‘autónomo’ en relación al ser. No indica una participación en el ser pero si la felicidad. El ente por excelencia, es el hombre” (EI, p.104).

La citación anterior nos muestra que la subjetividad tiene su origen en el Ser pero la fruición es el origen de su movimiento de ser, aquí no cabe más la representación o la generalización de aquello que es exterior al Yo, afuera está el alimento y el Yo fruye con el cuerpo de ese alimento, su vida interior se construye con el proceso de individualización que viene atrás de la sensibilidad, que vive y fruye de lo que está en el exterior. Ahora, es justamente a través de la fruición del gozo, en la relación con el mundo que nace el psiquismo, “[...] volviéndose paradójicamente una dependencia-independiente del mismo. El yo, originalmente, está firmado sobre una exterioridad material. En esa condición, por un lado goza del mundo y por otro del psiquismo, la interioridad lo mantiene en sí mismo –soledad– separado [...]” (Kuiava, 2003, p. 160).

A partir de ese momento, en que el Yo está satisfecho, él puede ir en busca del Otro. Aunque es necesario señalar que a pesar de estar delante del goce, la felicidad no está completamente segura entonces el Yo va en busca de otra relación con el mundo. Esa *otra relación* será la *casa*, donde el hombre se encuentra. Es por eso que “[...] el hombre se mantiene en el mundo como viniendo para él, a partir de un dominio privado, de uno ‘en su casa’ para donde se pueda retirar en cualquier momento [...]” (EI, p. 135). Ahora, lo que se busca aquí es presentar de forma rápida la seguridad que el Yo busca, una vez que él sabe de su futuro incierto. Lévinas construye la identificación del Yo a partir de la casa, del trabajo, del cuerpo, de la posesión y de la economía, estamos delante de un movimiento de construcción de la vida interior del Yo, este vive de..., que goza, pero que busca en la casa una posición en el mundo, con todo lo diferente de este.

“[...] la casa no es para Lévinas un utensilio de protección para quien se encuentra en el mundo de modo ‘*unheimlich*’. La casa es un *hogar*, una *morada* (*demeure*), que estando en el mundo o ‘sobre’ el mundo participa del espacio infinito de la interioridad, diversamente del resto del mundo. (...) el hogar es el nuevo espacio del *yo* y su propiedad está integrada a la ‘extraterritorialidad’ del *yo* como residencia fuera del mundo y recogimiento de sí mismo (...) pues el hombre va al mundo a partir de la casa y el mundo es el mundo, entorno de la casa. Este punto de referencia no deja que el *yo* se pierda en la inmensidad anónima del mundo” (Susin, 1984, p. 54).

Para Lévinas a partir de la casa el hombre asegura su interioridad. Vive el mundo que lo acerca y al mismo tiempo lo separa de este, la casa es el lugar de identificación del Yo, lugar que le permite familiarizarse con el mundo. Ella es el lugar de una “otra relación” con el Ser, de superación y seguridad en relación a la inmediatez de la fruición, del gozo por el *trabajo* y por la *posesión*, pero “[...] la casa que fundamenta la posesión no es en el mismo sentido que las cosas movibles que ella puede recoger y guardar [...]” (EI, p.140). Ella es antes que todo un *recogimiento* que permite un *acogimiento*.

Vemos que sólo un ser satisfecho puede relacionarse éticamente como el Otro y la fruición permite ese primer momento donde el Yo se identifica primero consigo mismo pero la inseguridad del futuro le hace buscar una nueva relación con lo que está en el exterior. Ese lugar es la casa, la morada de donde él puede tener otra relación con el Ser. Como afirma Kuiava (2003, pp. 164-5):

“El comienzo de una relación inter-humana, transcendente con otras, comienza en una casa. La familiaridad del mundo no reduce la adaptación a los hábitos y las ganancias para

que puedan gozar y alimentarse. La intimidad presupone que la familiaridad es siempre con alguien [...] el residir, la casa, el trabajo, la economía no pueden ser comprendidos apenas como datos empíricos, pues en ese caso generarían solamente el egoísmo y la lucha de *todos contra todos*. La utopía consiste en la posibilidad del yo liberarse del estado de posesión, del gozo, de aquello que el acogimiento de la casa instaura. El rompimiento va a pasar cuando la alteridad lo coloque en cuestión con su presencia, cuando destituya el yo autónomo [...].”

Cuando el Yo se enfrenta con la verdadera exterioridad del Ser: el Rostro sabrá que no puede más estar inerte a tal presencia, visto que ella ya es *orden*. Ahora, aquí podemos comenzar a señalar para otra relación diferente de aquella entre el Yo y el no-yo, la relación que se comienza a formar no es más que aquella en que la existencia se define por la búsqueda del goce, de la felicidad o de una morada, la búsqueda ahora es por el Otro, es decir, la relación se dará, entre el partir de la separación, entre el Mismo y el Otro, garantizada por la idea del infinito pero cabe resaltar que la separación entre el Mismo y el Otro no es una oposición formal del Mismo a la alteridad del Otro, al contrario, ella se da como en la constitución de la vida interior del Yo, psiquismo como dice Lévinas:

“[...] el papel original del psiquismo no consiste de hecho en *reflejar* apenas el ser. Es *una manera de ser*, la resistencia a la totalidad. El pensamiento o el psiquismo abren a la dimensión que esa *forma* requiere. La dimensión del psiquismo se abre bajo el impulso de la resistencia que un ser opone a su totalidad, es efecto de la separación radical” (*EI*, p. 42).

La separación del Mismo y del Otro indica que existe una relación más allá del ser, donde la alteridad es radical o aún metafísica. Esto no quiere decir negatividad, “[...] sin duda, se busca reducir la alteridad metafísica a partir de los seres que nos son familiares y responder a partir de ahí el carácter radical de esa alteridad [...]” (*EI*, p. 29). Lo que Lévinas nos quiere decir, es que la negación para nosotros es imperfecta y no es suficiente para concebir la alteridad radical, pues como él mismo afirma: [...] la perfección ultrapasa la concepción, sobrepuja el concepto, designa la distancia: la idealización la torna posible, es un cruce de frontera es decir, una trascendencia, el paso al otro, absolutamente otro. La idea de perfección es la idea del infinito [...] (*ibídem*). Cabe aún resaltar, que al mismo tiempo en que el yo se niega él se refugia en el negado, allí la propia negatividad tiene la necesidad de un ser apoyado en algún lugar. Ese movimiento de negar donde se está con el pie, muestra bien el movimiento del Mismo o del Yo. El otro no puede ser negado pues él es trascendente y no se encuentra a la altura de la mano, del tacto, de la objetivación o fruición del mismo.

Estos análisis desarrollados hasta el momento nos remite a una conclusión: el Yo es el punto de partida para la relación con el Otro en su alteridad radical. Él se afirma a partir de su relación con el mundo, por la identificación consigo mismo y a partir de la revelación del Otro, le surge la ruptura con la totalidad y consecuentemente la relación ética que se ansía.

“[...] Para que la alteridad se produzca *en el ser* es necesario un ‘pensamiento’ y es preciso un Yo. La irreversibilidad de la relación sólo puede producirse si la relación se complementa, por uno de los términos de la relación, como el propio movimiento de la trascendencia, como el *percurso* de esa distancia y no como un registro o la invención psicológica de ese movimiento. El ‘pensamiento’, la ‘interioridad’, son la propia fractura del ser y la producción (no el reflejo) de la trascendencia. Sólo conocemos esa relación —por eso mismo es notable— en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir de *mí*” (EI, p. 27).

De ahí ha sido importante la presentación de la vida interior del Yo, pues de lo contrario, se podría pensar que la defensa a la subjetividad pretendida por Lévinas se dividiría en la revelación del Otro al Yo. Visto que el Otro es dado y no aprendido, está fuera de la economía del Ser, donde este se afirma y está siempre regresando a sí mismo mientras que el Otro es inalcanzable por la objetivación y representación del Mismo. La separación pasa a partir de la relación entre el Mismo y el Otro, donde ese es revelado como trascendente.

La metafísica, el recibimiento del Otro por Mí, se produce concretamente como cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, por una precedencia de la ética a la ontología. Sin embargo, tal precedencia sólo quedará completa en el pensamiento levinasiano cuando desarrollemos más pormenorizadamente, en una síntesis orgánica, las nociones de: idea del infinito y rostro. Tarea que excede las delimitaciones de este ensayo.

Referencias

COSTA, MÁRCIO. *Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KUIAVA, E.A. *Subjetividade transcendental e alteridade*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

LÉVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

- _____. *Totalidade e infinito*. Trad.: José P. Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad.: João Gama, Lisboa: Edições 70, 1988.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Gulbenkian, 1990.
- _____. “Fédon”, in: *Diálogos*. São Paulo, abril 1972.
- _____. “Timeu”, in: *Diálogos*. 3 ed., Belém: EDUFPA, 2001.
- PIVATTO, P.S. “Ética da alteridade”, in: OLIVEIRA, MANFREDO ARAÚJO DE (Org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Humanismo do outro homem*. São Paulo: Vozes, 2003.
- SUSIN, L.C. *O homem messiânico*. PortoAlegre/Petrópolis: EST/Vozes, 1984.
- TUPINAMBÁ, F. *O Saber e suas origens*. Teresina: EDUFPI, 1997.
- WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Lévinas: the problem of ethical metaphysics*. New York: Fordham University Press, 2000.

JUAN
ANTONIO
PABÓN
ARRIETA *

El juez como historiador: memoria, fuentes y derechos humanos

Resumen

El papel del Juez en las sociedades de Occidente, particularmente en aquellas que han padecido tan graves y sistemáticas violaciones de los derechos humanos, que pueden ser calificadas de verdaderas catástrofes sociales, obliga a reflexionar acerca del modelo de Juez imparcial y neutral diseñado por la modernidad como expresión de los conceptos de justicia, imparcialidad e igualdad entre los hombres. El Juez, ante tales catástrofes, tiene que participar en forma activa en el proceso de la

* Abogado de la Universidad del Atlántico. Magíster en Derechos Humanos, Estado de Derecho y Democracia en Iberoamérica de la Universidad Alcalá de Henares. Especialista en Derecho Administrativo Universidad del Rosario y en Derecho Penal de la Universidad del Atlántico. Docente Universidad Libre.

construcción de la verdad, no como mera correspondencia entre los hechos pasados y el relato que como testimonio queda en el archivo del proceso, pues su labor debe ir más allá, debe contribuir a la dignificación de las víctimas aún después de fallecidas, debe ponerse del lado de las víctimas, no puede ser imparcial, su justicia debe enmarcarse en una justicia a favor de las víctimas. Las fuentes a las que debe apelar el Juez, ante el drama humanitario, tienen necesariamente que ser las fuentes del derecho nacional imbuido por las reglas y principios del derecho internacional de los derechos humanos. En un caso como el de Colombia, que ha sufrido y sufre un drama humanitario con exterminio de poblaciones, desplazamientos forzados de millones de campesinos, masivas desapariciones, ejecuciones extrajudiciales, reclutamiento forzado de menores, violaciones sexuales, secuestros y extorsiones, la creación de leyes y su aplicación por el poder judicial tienen que ser examinadas a la luz de una nueva visión del derecho y de la función del Juez.

“El jurista tiene que pensar también en términos históricos; sólo que la comprensión histórica no sería en su caso más que un medio”.

HANS GEORGE GADAMER¹

1. El juez: la figura central del derecho. La independencia judicial como derecho humano

El juez es la figura central del derecho en las sociedades occidentales, aunque no siempre fue así. Hoy, lo es, por fortuna, lo que constituye una conquista de la humanidad en Occidente y para toda la humanidad. Ser el Juez, la figura central del derecho, es una garantía de la independencia judicial como derecho humano y para el eficaz acceso de todas las personas a la administración de justicia y a la justicia misma.

La centralidad esencial del juez en la creación del derecho en Occidente es un lugar común y sobre este aspecto existe una reflexión fuerte. En el sentido de que el juez es la figura central del derecho, el filósofo del derecho Luis Recasens Siches, muy bien, lo expresó cuando dijo: “27.- El Juez es más importante que el legislador”. El gran jurista Francesco Carnelutti dice: “no os dejéis seducir por el mito del legislador. Más bien pensad en el Juez, que es verdaderamente la figura central del Derecho.

¹ Gadamer, Hans George, *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 389.

Un ordenamiento jurídico se puede conseguir sin reglas legislativas, pero no sin jueces. El hecho de que en la escuela europea continental la figura del legislador haya sobrepujado en otro tiempo a la del Juez es uno de nuestros más grandes errores. Es mucho más preferible para un pueblo tener malas reglas legislativas con buenos jueces, que no malos jueces con buenas reglas legislativas. No llegaré hasta el extremo de aconsejaros que repudiéis el Derecho legislado, pero tengo la conciencia tranquila al recomendaros que no abuséis como nosotros hoy lo estamos haciendo”².

Pero el que el Juez sea la figura central del derecho no puede verse en la exclusiva perspectiva de que es el que crea el derecho, sino que esa centralidad como independencia judicial frente a los demás poderes, y la consolidación del Juez como una garantía procesal que ofrece seguridad jurídica a los derechos, tiene que ser vista también como un derecho humano. Todos debemos someternos al Juez natural, a la rama judicial, no a otras ramas del poder cumpliendo funciones judiciales, porque esta última es una forma perversa de atentar en contra de la igualdad como base de la democracia y promueve la impunidad de los altos funcionarios del Estado caso cuando se presenta que el juez del ejecutivo es el parlamento, lo cual es una distorsión de la seguridad jurídica. La independencia del juez es un principio rector ya que en una sociedad democrática todos debemos someternos al poder judicial y respetar sus decisiones.

Pero el Juez no siempre ha sido la figura central del derecho como lo es hoy en día en los estados constitucionales de derecho. En un comienzo de la modernidad occidental, el juez era considerado no más que la boca muda de la ley, un ser que sometido al derecho dictado por el poder legislativo, estaba en la obligación de acatar en forma casi mecánica lo que la ley decía o ella misma interpretaba, ese fue el postulado de las revoluciones americanas y francesas, y se colige de la misma Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 de la República Francesa, en la que no se consideraba el poder judicial como poder sino como ejecutor de la ley y de garantizar su ejecución. Así, inicialmente, también, lo expresó un clásico de la modernidad, como Montesquieu: “Podría ocurrir que la ley, que es al mismo tiempo previsora y ciega, fuese, en casos dados, excesivamente rigurosa. Pero lo jueces de la nación, como es sabido, no son ni más ni menos que la boca que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden mitigar la fuerza y el rigor de la ley misma”³.

² Recasens Siches, Luis. *Nueva Interpretación de la Filosofía del Derecho*. México: Editorial Porrúa, 1980, p. 130.

³ Montesquieu. *El Espíritu de las Leyes*. México: Editorial Porrúa S.A., 2007, p. 151.

En la actualidad, para garantía de los derechos y de las libertades de todas las personas, es el juez el encargado de crear el derecho en cada caso concreto y al final, decir el derecho que debe ser considerado como correcto y justo, o más o menos correcto o más menos justo para el caso particular sometido a su decisión. El mito de la supremacía del legislador y de su sabiduría y del sometimiento mecánico del juez a la ley no ha sido más que eso, un mito que descansa en la idea de identificar el derecho con la ley, y la ley con la justicia; y como todo mito, es un relato fabuloso que contiene elementos reales y ficticios.

Es real que la ley debe ser expresión de la voluntad soberana y justa de la nación que busca amparar derechos y libertades de todos para vivir en paz, y ficticio por qué no todas las leyes tienen por finalidad la protección de los derechos y las libertades personales, por lo que le corresponde al Juez controlar en forma permanente al poder legislativo, que como todo poder tiene límites y es él quien ejerce ese control a favor de la libertad y de los derechos humanos. Tal mito, no ha sido más que una concepción del positivismo jurídico legalista extremo.

Que el Juez no es, ni puede ser la boca muda de la ley, sino que la ley es un instrumento que éste dispone para hacer derecho en cada caso concreto; un instrumento importante, pero uno más de los que el Juez tiene a la mano, tales y como la jurisprudencia, la doctrina, la tradición, el sentimiento de justicia y las emociones, la memoria, las costumbres, los valores, los medios de pruebas, la hermenéutica, la argumentación, la retórica, entre otros. Y en fin, el Juez es un artista que crea una nueva realidad para hacer justicia, y la crea y la recrea con los medios que tiene a su alcance y construye una verdad de alcance limitado sobre el caso singular.

La función creadora del derecho por parte del Juez, es sustentada por filósofos del derecho contemporáneo como Arthur Kaufmann, quien en su *Filosofía del Derecho*, sostiene que: “Naturalmente, hoy nadie ve más en el juez a un autómatas de la ley, que sólo necesita leer el texto de una norma para derivar de ella la decisión en forma puramente deductiva. Hace mucho tiempo que el dogma de la *plenitud y la ausencia de lagunas del orden jurídico* ha sido removido, y, puesto que no puede desconocer la prohibición de denegar justicia, corresponde al juez la tarea creadora de llenar las lagunas”⁴.

⁴ Kaufmann, Arthur. *Filosofía del Derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1999, pp. 113 y ss.

Que el juez es un artista, lo sabían ya los romanos, y Kaufmann, en esta obra citada, lo expresa: “¡El arte! Esto lo sabían ya los notables juristas de la antigua Roma. Aplicación de derecho, decían ellos, es la *ars boni et aequi*. Sin duda la jurisprudencia es, a semejanza de la medicina, en gran medida un arte. Con todo es *sólo* esto, ¿no hay en absoluto nada científico en ella? Bien mirado, la pregunta no puede decir: ¿arte o ciencia?, sino ¿fuera de arte también ciencia?”⁵.

La experiencia de la humanidad enseña que una sociedad puede vivir sin legislador, sin leyes positivas; sin embargo, no es concebible ni lo puede ser que una sociedad pueda vivir sin jueces, porque es éste y no otro él que necesariamente debe decir, lo que es el derecho vigente para cada caso particular, y con ello, crea el derecho.

Que el juez sea independiente, que sea un poder que controle y juzgue a los otros poderes del estado, es una de las garantías o derechos de garantías que constituyen un derecho humano, en la medida en que su función protectora y garantizadora de los derechos humanos no se puede cumplir sino en la medida en que no tenga más límites que los que el derecho le ponga, y no tiene más competencia que la que el derecho le autoriza.

Es en la medida en que exista un poder judicial independiente, no sometido más que al derecho, y al derecho internacional de los derechos humanos, no a cualquier derecho, es que en una sociedad democrática pueda existir una creación judicial del derecho ajustada al derecho vigente que esté exento de arbitrariedad, ese es o deberá ser el ambiente que haga posible la existencia de un derecho justo o más o menos correcto.

No hay que olvidar que la independencia judicial es integrante del derecho de garantía vinculada a la estructura de la sociedad democrática en la que debe existir un Estado Social y Democrático de Derecho, en la que necesariamente tiene que regir la separación de poderes y la existencia de éstos como límites al poder a favor de la libertad y los derechos. La independencia judicial es una garantía orgánica, Luigi Ferrajoli, lo expresa con claridad así: “Llamaré orgánicas a las garantías relativas a la formación del juez, a su colocación institucional respecto a los demás

⁵ *Ibid.*, p. 128.

poderes del estado y a los otros sujetos del proceso: independencia, imparcialidad, responsabilidad, separación del juez y acusación, juez natural, obligatoriedad de la acción penal, etc.”⁶.

Por esto, es que debe evitarse atarle tanto las manos al jurista y en particular al Juez, este debe ser independiente, y sólo debe estar sometido al derecho vigente, muy en especial, al derecho internacional de los derechos humanos. En esta forma es que el juez es y podrá ser un científico y un artesano al mismo tiempo, y así podrá crear el derecho justo o correcto o más o menos correcto al caso concreto a juzgar.

2. El jurista y el historiador. La memoria como fuente del derecho

El hombre es tradición, es el ser arrojado al mundo, el ser aquí, en un espacio y tiempo. El ser que en su singularidad encuentra el mudo ya hecho y hecha una historia que como tradición cultural lo protege y arropa desde antes de su concepción y hasta después de la muerte y en la que éste ser tiene la posibilidad de enriquecer o empobrecer la tradición y con esta participación activa y creadora modifica el entorno y se modifica asimismo.

La tradición es lo que el hombre conserva en su memoria particular y concreta, y la recibe como una herencia de sus antepasados, como un legado al que no debe renunciar, y en la lucha en contra del olvido siempre estará presente o deberá estar presente la memoria para conservar la cultura vigente en la tradición, en especial, cuando el olvido es un instrumento de la injusticia que aspira a seguir venciendo como un instrumento de los opresores. Sin embargo, la tradición debe ser recibida con beneficio de inventario para impedir que la memoria que recoge incluya políticas de olvido a las víctimas y sus derechos y se empobrezca la tradición.

Por ser el hombre lo que trae de herencia, es un hombre histórico, que vive y es fruto de la historia, y que no puede existir por fuera de ella y que hace esa historia con su participación. En efecto, todo saber es un saber histórico y toda comprensión necesaria para la creación del derecho es un acontecimiento histórico, y como tal, debe ser asumido por todo hombre y en particular por el historiador y por el juez.

⁶ Ferrajoli, Luigi. *Derecho y razón*. Madrid: Editorial Trotta, 1995, p. 539.

El Juez tiene que asumir necesariamente una labor parecida a la del historiador, y es semejante porque la función del juez como la del historiador es la de la búsqueda de la verdad y de la realización del ideal ético de la justicia; mejor, de encuentro y de construcción de la verdad y de la justicia. Así, el Juez asume el rol del historiador, y como todo historiador debe ser, un acucioso investigador en la búsqueda de la verdad, pero no como una mera constatación y verificación de los hechos que han ocurrido, lo que necesariamente tiene el deber de hacerlo para que esta investigación le sirva de fundamento en la adopción de una decisión que le permita corregir lo que es necesario para que la verdad del caso pueda ser revelada, en fin, construir la verdad para el singular caso que le corresponde resolver.

Las semejanzas en su papel entre el juez y el historiador, es identificada con rigor por Paul Ricoeur, quien expresa:

“Se espera, sin duda, la comparación entre la tarea del historiador y la del juez. ¿Por qué mostrarla en este momento de la investigación, en el marco de la reflexión crítica sobre los límites del conocimiento histórico? La razón es que los roles respectivos del historiador y del juez, designados por su intención de verdad y de justicia, los invitan a ocupar la posición de tercero respecto a los lugares ocupados en el espacio público por los protagonistas de la acción social. Ahora bien, existe un deseo de imparcialidad vinculado a esta posición de tercero. (...). Este deseo de imparcialidad vinculado a la posición del tercero en la diversidad de estas versiones concierne sin duda a la filosofía crítica de la historia, en la medida en que la ambición de verdad y de justicia es el objeto de vigilancia en las fronteras en cuyo interior su legitimidad es total. Así, se deberá colocar el deseo de imparcialidad bajo el signo de la imposibilidad de un tercero absoluto”⁷.

En su labor de investigar los hechos y del correspondiente derecho que debe ser construido para hacer que la verdad fluya y pueda hacer justicia y el derecho pueda ser aplicado, el Juez debe gozar de libertad, y si bien está atado al derecho, debe tener las manos libres frente a las leyes, éstas no deben atarle demasiado las manos, ya que es con éstas que el Juez, como todo jurista, tiene que construir la historia y el derecho para que la justicia fluya en el caso que tiene a su alcance.

No hay que olvidar que Francesco Carnelutti, en el texto citado por Recasens Siches, dice: “(...). Y, sobre todo, cuidado mucho de la dignidad, del prestigio, de

⁷ Ricoeur, Paul. *Memoria, Historia, Olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 412.

la libertad del Juez, y de no atarle demasiado en corto las manos. Es el Juez, no el legislador, quien tiene ante sí al hombre vivo, mientras que el hombre del legislador es desgraciadamente una marioneta o un títere. Y sólo el contacto con el hombre vivo y auténtico, con sus fuerzas y debilidades, con sus alegrías y sus sufrimientos, con su bien y su mal, pueden inspirar esa visión suprema que es la intuición de la justicia”⁸.

La memoria como hacer presente lo que está ausente, y evitar que las injusticias pasadas queden en el túnel del olvido que intenta archivar las responsabilidades por las ofensas, es la que le permite al Juez darle el sentido a la historia, y es el hombre libre, que defiende la libertad, la paz y la justicia como valores absolutos el que tiene el deber de buscar la memoria, en especial, con las víctimas, lo que implica que si bien el Juez como el historiador tienen que conservar la imparcialidad, esta imparcialidad es predicable a la responsabilidad de juzgar, a no ser parte en conflicto, pero no puede ser predicada como imparcialidad frente a la justicia a las víctimas.

La memoria de las víctimas, como el instrumento que le da sentido a la historia y permite su reconstrucción, le impone tanto al Juez como al historiador el deber de memoria, un compromiso de memoria en la lucha en contra del olvido, que en el mundo del derecho lo constituye la impunidad. En este sentido, el juez y el historiador no pueden ser imparciales, tienen el deber de tomar partido a favor de la lucha, a favor de la memoria como justicia a las víctimas.

Se trata de que la memoria haga presente lo que está ausente, pero que lo haga en forma restauradora en el terreno de la justicia; por tanto, la memoria tiene que cumplir una función no limitada a lo fáctico, de reconstruir lo que pasó y cambiar justicia por una verdad reducida a lo fáctico como pasado. No se trata de entender la memoria como memoria de las injusticias a las víctimas, injusticias que no sólo deben ser narradas sino que la memoria tiene que expresar como toda una experiencia hermenéutica, y ayudar a comprender que es restaurando la justicia con las víctimas, saldando las deudas con el pasado como la justicia con las víctimas puede hacerse presente, y, resplandecer en este momento de peligro.

Al respecto, es bueno recordar lo que Walter Benjamín expresa en sus Tesis de Filosofía de la Historia, en particular, la tesis VI, en la que afirma:

⁸ Recasens Siches. *Op. cit.*, p.130.

“Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en un instante de un peligro (...). El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ello y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer”⁹.

El Juez del Estado democrático y social de derecho debe tomar la historia no como un conocimiento en la que el centro del relato se limite a decir lo que pasó y como pasó y en qué época y determinar quién es el responsable del delito, esto debe hacerlo, sin lugar a dudas. Pero su acción judicial tiene el deber de encender la chispa de la esperanza en la humanidad, su decisión judicial debe estar encaminada a reconstruir y restaurar la dignidad de las víctimas, y a presentar un mensaje a la humanidad de que nuestras deudas con nuestros antepasados están saldadas y que pueden descansar en paz para la eternidad.

El deber de memoria que debe tener presente el Juez en la creación del derecho, es el de un compromiso con los derechos de las víctimas. Es el de tomar en cuenta que el sufrimiento de las víctimas y el sentimiento de justicia coloca al Juez en una nueva actitud de cómo debe entenderse la imparcialidad como presupuesto de la verdad. Es una imparcialidad que no puede establecer que se reduzca a una formalidad en las que acudan al proceso judicial y tengan cita con la historia.

Se requiere narrar lo pasado, y la narración debe tener un grado de fiabilidad; sin embargo, la narración fiel de lo que pasó, que es necesaria para rescatar la dignidad de las víctimas, no es suficiente para que esta dignidad pueda ser rescatada. El juez tiene que tener presente, que víctimas y victimarios no son iguales, y que la sociedad y él juez tienen una deuda histórica con las víctimas, y que por tanto, la imparcialidad del juez no es un valor absoluto, sino que tiene que ser relativizada, no en vano, la imparcialidad del juez forma parte de la seguridad jurídica que todo ordenamiento jurídico tiene que ofrecerle al derecho, y por tanto, la seguridad jurídica como no

⁹ Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia*. Madrid, 2007, p. 113.

constituye un valor absoluto como la justicia y la paz, sino que lo es, es un valor funcional tiene que tomar en consideración esta realidad.

En otras palabras, el Juez tiene el deber que el Mesías no sólo venga como redentor, sino que también venga como vencedor del Anticristo. Con esto la memoria se convierte en una fuente del derecho, la memoria de las víctimas y su sufrimiento, pues no en vano uno de los valores absolutos de la humanidad es la fraternidad que descansa en la compasión humana que toma en cuenta que los seres humanos somos finitos, pero también somos seres para el sufrimiento y todos somos pasibles de ser víctimas porque todos sufrimos.

3. El proceso campo de la lucha entre la memoria jurídica y el olvido como impunidad

En la búsqueda y construcción de la verdad, el Juez tiene un escenario: el proceso. Lo que no está en los autos no existe en el mundo reza un viejo principio del procesalismo jurídico, que enseña que la verdad debe fluir en el proceso judicial, y, lo que no forma parte de los archivos del proceso: el expediente, no tiene importancia alguna para el microcosmos jurídico dado. Acerca del proceso jurídico, Francesco Carnelutti, expresó: “En la raíz de esa institución está, aun para los no creyentes, la palabra de Cristo: *no juzguéis*. Si supiesen que quiere decir juzgar, se darían cuenta de que es lo mismo que ver el futuro; pero el hombre es prisionero del tiempo y el juicio es una evasión imposible. Todo esto lo digo para hacer comprender una sola cosa, para tener una idea del proceso: el juez, para serlo, *debería ser más que hombre*, un hombre que se aproximara a Dios”¹⁰.

El proceso, en consecuencia, es el auditorio en donde nace el derecho judicial, es el escenario en el cual se crea el derecho particular y concreto que hace justicia al caso concreto. La finalidad del juicio es la de encontrar la verdad y construir la verdad como una realidad jurídica, y por ello, la utilización de la memoria en el relato jurídico le ofrece sentido y horizonte de sentido al proceso, que ante todo, por regla general, es un proceso de naturaleza cognoscitivo, se busca revelar lo que está oculto, es ante todo un esfuerzo de orden hermenéutico.

¹⁰ Carnelutti, Francesco. *Cómo se hace un proceso*. Bogotá: Temis, 2007, p. 34.

En este sentido, el proceso judicial es una experiencia hermenéutica, todo en éste es intentar interpretar para poder comprender en forma correcta lo que deberá ser creado, y lograr que brille la verdad y la justicia, y la verdad es una iluminación que debe ser atrapada en un instante de peligro, y requiere de la comprensión correcta mediante la interpretación, que es una adivinación, es una revelación, como bien lo expresa Hans George Gadamer, cuando en *Verdad y Método*, refiere: “(. . .). La interpretación tiene que ver aquí no tanto con el sentido intentado, sino con el sentido oculto que hay que desvelar. Y en este sentido cada texto representa no sólo un sentido comprensible, sino también un sentido necesitado de interpretación. En primer lugar el mismo es un fenómeno expresivo, y es comprensible que el historiador se interese precisamente por este aspecto. El valor testimonial de un informe, por ejemplo, depende efectivamente de lo que representa el texto como fenómeno expresivo”¹¹. Sin embargo, la experiencia jurídica en la hermenéutica, en especial, la del juez, tiene una particularidad que la diferencia del historiador, y es en primer lugar en los límites en cuanto a finalidad del proceso y del derecho, el espacio y el tiempo. La finalidad del proceso judicial y del derecho no es la finalidad del historiador, éste persigue la mayor aproximación a la totalidad de la verdad y a su revelación y construcción; en cambio, la finalidad del jurista y del juez es la de un derecho a un mínimo de aproximación a la verdad, no más allá, es el fin, y este derecho funciona como una garantía a derechos y libertades; en otras palabras, la experiencia hermenéutica del juez es limitada por principio de libertad, y más allá, de este derecho a un mínimo de verdad no es posible alcanzarlo sin peligro para la paz y la protección de los derechos y libertades. En el espacio, la jurisdicción siempre tiene límites establecidos por los ordenamientos jurídicos y el tiempo es un factor básico para el juez, tiene límites en el tiempo ya que justicia tardía es injusticia y es prolongación del sufrimiento de las partes. El historiador por el contrario, disfruta de todo el espacio y el tiempo posible, tiene la eternidad, el jurista sólo el instante fugaz.

Acerca de estos límites del juez y del derecho en el proceso y la obtención de una verdad procesal como verdad mínima, en *Derecho y Razón*, Luigi Ferrajoli, lo aclara así: “(. . .). En efecto, las garantías procesales que circundan la averiguación de la verdad procesal en el proceso cognoscitivo aseguran la obtención de una *verdad mínima*, en orden a los presupuestos de la sanción, pero también garantizada, gracias al carácter empírico y determinado de las hipótesis acusatorias, por cánones de conocimiento como

¹¹ Gadamer, Hans George. *Op. cit.*, p. 409.

152 la presunción de inocencia, la carga de la prueba para la acusación, el principio *indubio pro reo*, la publicidad del procedimiento del procedimiento probatorio, el principio de contradicción y el derecho de defensa mediante la refutación de la acusación”¹².

En este campo de batalla que es el proceso judicial, el juez, como historiador, en su esfuerzo hermenéutico por comprender lo que pasó y poder así crear el derecho justo, en donde se da la lucha entre el olvido como impunidad y la memoria como la capacidad de no olvidar las infamias, sin pasar por alto, que los vencedores de ayer, aspiran a continuar venciendo.

El primer paso para que en el campo de batalla del proceso, las víctimas no continúen con su sufrimiento por no alcanzar la justicia que merecen, es el de visibilizar a las víctimas y a los victimarios, y el juez como historiador y dentro de sus límites debe prestarse a que esto ocurra y promover que ocurra. Hacer visible el sufrimiento es el principio de toda verdad, es una condición de toda verdad. El proceso es por tanto una historia de la memoria, y el juez debe tener presente qué y quién es la víctima, y sin violentar las reglas democráticas del proceso, su independencia tiene que estar al servicio de la verdad y la verdad tiene que tomar partido a favor de las víctimas, por lo que la imparcialidad del juez queda relativizada. El juez tiene que garantizar los derechos procesales de las partes, pero la averiguación del juez historiador tiene que orientarse a favor de los derechos de las víctimas.

Hacer visible en todo proceso judicial a las víctimas y su sufrimiento es la tarea del juez como historiador; para ello, debe apelar a la memoria, y hacer historia a las víctimas, más en situaciones de catástrofes humanitarias. Las víctimas y sus derechos, los inocentes que han padecido un sufrimiento y menoscabo a sus derechos y a su dignidad humana, no pueden ser negociadas en el tráfico jurídico, en los ordenamientos jurídicos a cambio de la verdad y de la paz. El juez no puede prestarse al juego de que las injusticias pasadas queden en la impunidad bajo el amparo de amnistías, caducidades y prescripciones de los derechos de las víctimas.

Sobre esto, Manuel Reyes Mate dice:

“Para los antiguos, en efecto, la memoria era un *sensus internus*, es decir, un sentimiento que consistía en traer a la conciencia hechos pasados para, de esa manera, hacer presente

¹² Ferrajoli, Luigi. *Derecho y razón*. Op. cit., p. 539.

la experiencia pasada. La memoria, por otro lado, tenía una función restaurativa o conservadora. Por algo era cosa de los tradicionalistas. La memoria servía para convertir el pasado, lo de siempre, en medida del presente. Era el comodín contra todo progreso, todo cambio, toda novedad.

”De lo que, sin embargo, ahora se trata es de todo lo contrario. No es sólo un sentimiento, ni siquiera un sentimiento moral. Ni es algo privado ni es algo meramente moral. La memoria no consiste sólo en recordar el vil asesinato del abuelo republicano, en la guerra civil, abandonado en algún muladar, para sacarle de esa ignominia y darle sepultura digna. (...). Es también algo más, es sobre todo algo mucho más, es un acto político y epistémico. Político, en el sentido de que esa memoria del abuelo, muerto por republicano, cuestiona la legitimidad del franquismo construido sobre un golpe de Estado contra la República. Y es epistémico porque la mirada de la víctima ve algo sobre nuestra realidad que no alcanzaríamos sin ella”¹³.

Reyes Mate fundamenta racionalmente, el nacimiento en el siglo XX de una nueva justicia y un nuevo derecho. La justicia anamnética, una justicia basada en la memoria del sufrimiento de las víctimas y un nuevo derecho que toma en contra la memoria de las víctimas y la verdad como construcción de una nueva realidad que tome en cuenta el pasado como algo no cancelado sino que se reconstruye. Esta nueva justicia y este nuevo derecho, no es más que una respuesta de la humanidad ante las catástrofes humanitarias, y contribuye a la construcción de una cultura protectora de los derechos humanos.

¹³ Reyes Mate, Manuel “¿Existe una responsabilidad histórica?”, en: *Responsabilidad Histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Barcelona, 2007, pp. 358 y ss.

SERGIO
FRANCISCO
CARLOS
GRAZIANO
SOBRINHO*

Los sentidos de la violencia: retos y dilemas de las ciudades del siglo XXI¹

Resumen

El problema de la violencia urbana no es específico ni exclusivamente una situación de nuestro tiempo. Sin embargo, el escenario que se ha establecido en las últimas décadas en los entornos urbanos, con la consiguiente e incesante búsqueda de respuestas para su solución –cuyo objeto parece ser el establecimiento de

* Licenciado en Derecho por la UFSC (Florianópolis-SC); Especialista en Derecho Penal y Procesal Penal por la FURB (Blumenau-SC); Máster Universitario en Teorías Críticas del Derecho y la Democracia en Iberoamérica por la Universidad Internacional de Andalucía (España); Máster por la UFSC; Doctor por la PUC de Rio de Janeiro; Alumno de Postdoctorado en el Programa de Postgrado en Ciencias Criminales de la PUC-RS, con beca de estudios de la CAPES, por el Programa Nacional de Postdoctorado (PNPD); Abogado en el estado de Santa Catarina.

¹ Traducción al español de Lara Oleques de Almeida Ercolini.

mecanismos que posibiliten el desarrollo a la vez económico y social en un ambiente sostenible—, ha permitido la realización de investigaciones y la recopilación de datos suficientes para comprender mínimamente ese fenómeno con sus características. De otra parte, nuestro análisis tendrá como enfoque las violentas respuestas estatales planteadas e implementadas, las que son insuficientes e ineficaces. A partir de los complejos conflictos contemporáneos (terrorismo, accidentes nucleares, daños ambientales, xenofobismo, masacres neonazis, etc.), el Estado se vale del signo de la inseguridad y el miedo para imponer políticas de seguridad pública de combate a la violencia, con consecuencias devastadoras. De ese modo, el propósito del presente artículo es comprender el contexto de las respuestas estatales brindadas ante los dilemas proporcionados por la compleja sociedad contemporánea y, desde esos aspectos, reconocer el problema generado por el control biopolítico de la población, más precisamente la utilización del sistema penal como mecanismo de control de las masas, al ejecutar fundamentalmente una función económica y otra política de control de la fuerza política y las masas, es decir, de la producción de subjetividades.

1. Introducción

Aunque el problema de la violencia urbana no sea específico ni exclusivamente una situación de nuestro tiempo, el escenario que se ha establecido en las últimas décadas en los entornos urbanos, con la consiguiente e incesante búsqueda de respuestas para su solución—cuyo objeto parece ser el establecimiento de mecanismos que posibiliten el desarrollo a la vez económico y social en un ambiente sostenible—ha permitido la realización de investigaciones y la recopilación de datos suficientes para comprender mínimamente ese fenómeno con sus subjetividades.

Cumple señalar que el objeto del presente estudio no es analizar ni trabajar con el concepto de violencia—sobre todo a razón de la complejidad que lo entraña, especialmente por las varias escuelas teóricas que trabajan con el tema, lo que conlleva un análisis según el contexto social, los medios empleados, las relaciones existentes entre los sujetos y objetos en conflicto. La advertencia que se hace es en el sentido de delimitar el estudio en los diversos actos por los que la manifestación de la violencia produce resultados lesivos, ya sean los practicados por individuos aislados o en colectividad—como las masacres de tiradores o actos terroristas—o aun los resultantes de acciones reguladas jurídicamente, practicados bajo el imperio de la ley—sobre todo si produce o tiene potencialidad de producir daños ambientales. De

esa forma, este análisis se centrará en las violentas respuestas estatales planteadas e implementadas, las que no sólo son insuficientes, sino también ineficaces.

A partir de los complejos conflictos contemporáneos (terrorismo, accidentes nucleares, daños ambientales, xenofobismo, masacres neonazis, etc.), el Estado se vale del signo de la inseguridad y el miedo para imponer políticas de seguridad pública de combate a la violencia, con consecuencias devastadoras. De ese modo, el propósito del presente artículo es establecer el contexto de las respuestas estatales frente a los dilemas proporcionados por la compleja sociedad contemporánea.

2. La sociedad contemporánea y sus dilemas: apuntes urbanos

Para los propósitos del presente artículo es importante aclarar que el accidente nuclear de Chernobyl sucedido el 26 de abril de 1986 guarda semejanzas especiales con el accidente nuclear del 11 de marzo de 2011 en Fukushima, ya que se trata de un problema resultante de nuestra sociedad, a la que podemos denominar –siguiendo a Ulrich Beck– sociedad de riesgo global, es decir, “su principio axial, sus retos, son los peligros producidos por la civilización que no pueden delimitarse socialmente ni en el espacio ni en el tiempo” (2002, p. 29). Ambas situaciones –cuyas similitudes se acercan a otras del mismo potencial devastador–, suscitan la posibilidad de la intervención jurídica en el conflicto con el fin de regular éstas y otras situaciones conflictivas de la contemporaneidad. En este caso, nos deparamos con un dilema razonablemente conocido acerca de la viabilidad del mantenimiento de actividades de alto riesgo, como así también la posibilidad de existencia de desarrollo sostenible en actividades como las plantas nucleares. ¿En qué medida es posible amenazar la vida y permitir que el desarrollo ocurra?

Recientemente, en julio de 2011, en Noruega, la acción de un hombre exterminó a casi un centenar de personas y las investigaciones preliminares indican que su acción estuvo basada en el miedo a inmigrantes y también en los temas atinentes al xenofobismo en Europa.

En Brasil, otro hecho provocó conmoción nacional: el día 7 de abril de 2011, un muchacho entró solo en una escuela ubicada en el barrio Realengo, en la ciudad de Rio de Janeiro, mató a 12 personas y posteriormente se suicidó, por lo que el hecho pasó a ser conocido como “la masacre de Realengo”.

Esos tres hechos llaman la atención en razón de la barbarie sucedida, además de la forma como se buscan soluciones para eventos de esa naturaleza. En el primer caso, de los accidentes nucleares, estamos delante de una falla técnica (Chernobyl) o una catástrofe natural (tsunami en Fukushima), con grandes reflejos en la destrucción de reactores nucleares y la contaminación radiactiva de la región, que afectó a personas y el medio ambiente. En los otros dos casos, nos deparamos acciones individuales que dan lugar a discusiones más significativas, especialmente por tratarse de acciones aparentemente motivadas; en el segundo caso, por un ideólogo de ultraderecha y, en el tercer caso, por una persona con serios problemas psíquicos.

Los conflictos como esos son recurrentes y es exactamente en el sentido de la protección de las generaciones futuras que se desencadenan varios desafíos, tales como el calentamiento global, los problemas de la explotación del trabajo infantil, la esclavitud contumaz de trabajadores rurales, las graves violaciones a los derechos humanos y tantos otros problemas difusos de nuestra realidad.

El reto se vuelve mayor cuando se percibe que el signo de la inseguridad y el miedo permiten dar respuestas cada vez más violentas y excluyentes, pues la adopción de políticas de seguridad pública de combate a la violencia y la judicialización de los conflictos sociales están cada vez mayores.

Ahora bien, la preocupación que surge es relativa al establecimiento de criterios mínimos de precaución con vistas a la posibilidad de admitirse el gobierno de la vida humana por medio de la responsabilización de los sujetos por sus actos dañinos. La respuesta que comúnmente se le da es jurídica, o sea, es la posibilidad de judicializar los conflictos sociales. Sin embargo, en una sociedad de riesgo, los daños o los posibles daños vienen siendo codificados por una rama del derecho poco translúcida y muy selectiva: el derecho penal.

Es comprensible que ésta sea una ecuación de difícil resolución, en virtud de la necesidad de establecer criterios suficientes para regular las posibilidades de desarrollo sostenible en el intento de mitigar las hipótesis de eventos dañinos. Las conductas futuras deben guiarse por la experiencia necesaria a su planificación con el fin de reglamentar las acciones de riesgo, establecer criterios de evaluación e imposición de procedimientos para finalmente establecer la responsabilidad por las acciones que efectivamente produjeron daños sociales.

Históricamente, las políticas públicas adoptadas con la finalidad de tutelar las llamadas generaciones futuras fueron y siguen siendo usadas únicamente en el ámbito discursivo. Sin embargo, la incidencia de eventos trágicos y devastadores, así como sus efectos o apenas sus posibilidades, se utilizan como trasfondo a la adopción de dichas políticas de seguridad de carácter conservador. Conviene recordar que esos eventos son empleados para suministrar el juicio común² con vistas al recrudecimiento de las leyes penales y procesales penales, a pesar de que su aplicación selectiva ya se hace de forma mucho más evidente.

3. Los sentidos de la violencia: control de la vida urbana

Una de las consecuencias de la sociedad de riesgo —ante todo por los eventos desastrosos que suceden ocasionalmente— es, según se ha señalado ya, el recrudecimiento de la normatividad penal, en especial el propio sentimiento social de la necesidad de incremento de la punitividad estatal frente a la vulnerabilidad de las subjetividades y su respectiva producción.

Se constata que la violencia se mueve por diversos sentidos y, como una posible solución a este dilema, se anhela encontrar respuestas convincentes, de forma que es posible visualizarla en las respuestas que se están implementando. Dicha violencia se mueve hacia algunas direcciones, ya que es producida por la estructura del estado capitalista por medio de la exclusión social, por los propios engranajes resultantes del proceso de industrialización, tales como las catástrofes nucleares y sus crueles consecuencias; por el uso legitimado de la fuerza mediante su aparato policial cuando lleva a cabo actos de tortura; por la corrupción impregnada en el seno del Estado en el ámbito de los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial); por las diversas violaciones a los derechos humanos (cítese el caso del hacinamiento carcelario); por los conflictos religiosos y étnicos; por la violencia perpetrada en el seno familiar; finalmente, por innumerables situaciones para las cuales demandan diferentes respuestas.

² El sentido del juicio común aquí referido, a diferencia del conocimiento científico, significa los saberes cotidianos y corrientes en la sociedad, con las siguientes características: a) es subjetivo, expresando sentimientos y opiniones individuales y de grupos; b) es cualitativo; c) es heterogéneo, pues se refiere a hechos que juzgamos diferentes, porque los percibimos como diversos entre sí; d) es individualizador, porque son cualitativos y heterogéneos; e) es generalizador, porque tiende a reunir en una sola opinión o una sola idea cosas y hechos juzgados semejantes; f) tiende a establecer relaciones de causa y efecto entre las cosas o los hechos; g) busca proyectar en las cosas o en el mundo sentimientos de angustia y miedo ante lo desconocido; h) se cristaliza en prejuicios con los que pasamos a interpretar toda la realidad que nos rodea y todos los sucesos. In: Chauí, Marilena. *Convite à Filosofia*. 7ª ed., São Paulo: Ática, 1996, pp. 174-175.

Los discursos se crean y difunden exactamente en el sentido de permitir que la “violencia” esté en todas partes, volviéndose, por lo tanto, un sujeto: “la violencia”. Es esta “violencia” la responsable de los daños sucedidos en el tráfico, por ejemplo; sin embargo, el protagonista es un individuo con nombre, habitante de las villas miseria o barrios pobres de la ciudad, el responsable de la alta criminalidad. Con todo, la forma estatal de responder a estos casos de violencia toma sentidos distintos: en el primer caso, el sentido apunta a las políticas públicas de seguridad como las campañas de educación en el tráfico y, en el segundo caso, el vector apunta hacia las políticas de seguridad públicas tales como el recrudescimiento del sistema penal mediante leyes penales más severas y el control sociopenal. De esa forma, la estructura de la sociedad apunta, selectivamente, hacia distintos sentidos.

La violencia, a su turno, toma proporciones tan difusas que, en muchos momentos adquiere personalidad, convirtiéndose en sujeto en las relaciones sociales. Es fácil, por ejemplo, escuchar expresiones como “la violencia llegó a la ciudad” o “la violencia en el tráfico mata a uno más”, permitiendo la total despersonalización, y no la responsabilización del sujeto. Aquí reside el sentido que la violencia proporciona, pues si en cierto modo existe la producción de una violencia y ésta es despersonalizada, no hay responsables, salvo en los casos en los que la violencia es practicada por “personas comunes” y el sistema penal logra encontrarlas. Es posible decir que la personalidad de la violencia puede determinarse por el mismo sistema penal, empezando por la policía, para luego personalizarse en el delincuente.

Así que el sentido de la violencia toma rumbos y respuestas distintas, evitándose con ello la no incidencia del sistema penal para todos, sino tan sólo lo necesario para el mantenimiento del propio sistema. Pese a que el diagnóstico del incremento de la violencia, los altos índices de criminalidad, el malestar debido a la sensación de inseguridad y el consecuente miedo establecido, el sistema penal sigue actuando de forma selectiva, con visibilidad de la incapacidad de los sistemas para permitir la implementación de políticas públicas de seguridad.

Al analizar el marco de la violencia urbana, Adorno (2002) presenta innumerables datos y elementos para diagnosticar la tendencia mundial hacia el crecimiento de la violencia, aunque con reservas en cuanto a los datos sospechosos en virtud de la misma selectividad del sistema y las cifras ocultas. Desde los años 1950, este contexto viene apuntando hacia el crecimiento de la incidencia de delitos y la violencia social e interpersonal. Según Adorno, ese fenómeno se explica por tres motivos: a) los cambios

en la sociedad y los patrones convencionales de delincuencia y violencia; b) la crisis del sistema de justicia criminal y c) la desigualdad social y la segregación urbana.

De hecho, lo que importa para el objeto del presente estudio es entender las consecuencias de todos esos procesos y, en razón de ello, percibir los nuevos mecanismos de control de la vida y sus propósitos ante el orden social y económico.

4. La banalización de la violencia: el biopoder y el control de la vida

4.1 El biopoder

El hecho de que las escenas de violencia son evidenciadas de forma recurrente cada día causa menos indignación, por lo que permite, en alguna medida, su naturalidad o banalización. El bombardeo de informaciones sobre la violencia ignora hechos relevantes como la absurda expansión del sistema carcelario en diversas partes del mundo y proporciona la pérdida de la capacidad crítica de analizar hechos como la privatización de la seguridad pública, los sistemas de vigilancia electrónica en lugares públicos y privados —disponibles en las calles, shopping centers, casas—, al igual que los mecanismos de seguridad privada, que a menudo se utilizan en los bancos, estadios de fútbol, calles públicas que poseen garitas de vigilancia y verjas privadas, etc., volviéndose situaciones comunes y un paisaje casi obligado en los centros urbanos.

Esta misma violencia, ahora personalizada o sujeta, garantiza, de una parte, la sensación de miedo necesaria para permitir y legitimar la actuación más rigurosa de los instrumentos represivos del Estado y, de otra, lleva a los ciudadanos a, progresivamente, virtualizar sus relaciones (profesionales y afectivas), lo que produce, en gran medida, el aislamiento y la soledad.

Señálense los análisis llevados a cabo por algunos autores como Michel Foucault, Hannah Arendt y Giorgio Agamben, los cuales han sido importantes para las investigaciones relacionadas con el “biopoder”, especialmente a partir del diagnóstico del “ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis*”. Es la politización de la vida que “señala una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico” (Agamben, 2002, p. 11). Dicho de otro modo, en la modernidad, la vida física de los individuos traslada sus intereses privados a las preocupaciones del Estado y éste pasa a desarrollar políticas públicas para administrar a las personas.

Foucault analiza las técnicas de poder centradas en el cuerpo, con el propósito de demostrar que esa nueva tecnología se utilizaría para disciplinarlo, amaestrándolo al modo de producción económico y político que se estableció a partir de principios del siglo XVIII, momento en el que esta nueva mecánica del poder, a la que él denomina “poder disciplinario”, pasa a incidir directamente sobre los cuerpos y sus actitudes.

Dicho poder posee una enorme eficacia productiva, por lo que es uno de los elementos fundamentales a la implantación del capitalismo industrial y su correspondiente sociedad, una vez que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo. Además, se ejerce continuamente mediante la vigilancia –y no de forma discontinua por sistemas de tributos y obligaciones, suponiendo más una densa red de coerciones materiales que la existencia física de un soberano– a lo que hoy se le puede llamar mercado - y define una nueva economía de poder cuyo principio es el de que se debe hacer que crezcan a la vez las fuerzas sujetadas y la fuerza y eficacia de aquello que las sujeta (Foucault, 2002, p. 42).

Para el desarrollo del capitalismo ha sido esencial el control de los cuerpos, no sólo con el fin de entrenarlos y dulcificarlos, sino permitir una adecuada relación cuerpo-producción, es decir, han sido necesarios mecanismos y procesos desarrollados por medio de los aparatos de Estado, instituciones de poder garantizadoras de las relaciones de producción, como así también estrategias biopolíticas han sido fundamentales.

Con dichas estrategias de poder incidiendo directamente sobre los cuerpos –a lo que se le puede llamar dispositivo o mecanismo de poder–, ha sido posible alcanzar dos grandes objetivos utilitarios: uno político y el otro económico. Éste ha posibilitado extraer el máximo de la fuerza de trabajo, mientras que aquél ha promocionado la disminución de la capacidad de organizar una fuerza política capaz de hacer frente a las órdenes del poder. En efecto, es el dominio económico y político de los cuerpos el que permite la constitución del individuo, una vez que fue a partir de las separaciones, divisiones, jerarquizaciones y clasificaciones que ha surgido la posibilidad de identificar al individuo como loco, delincuente, excluido (y hoy, frente a la soberanía del mercado, como consumidor y no consumidor), etc. Tal tendencia permitió un efectivo control social de los sujetos ahora individualizados, separados, clasificados.

Para que el control social se concrete, surge lo que Foucault denominó “biopolitización” o “estadización de lo biológico”, que es la asunción de la vida por

el poder (2002, p. 286), es decir, “una toma de poder sobre el hombre en tanto ser vivo”, volviéndose posible el acceso a la vida de las personas. Son las personas quienes forman parte de ese poder, aunque no lo sepan. Mejor dicho: es la politización del poder de la vida, o aún, la politización del poder para controlar la vida.

A diferencia de la disciplina que estaba dirigida a los cuerpos, en el intento de entrenarlos, vigilarlos y castigarlos, Foucault (2002, pp. 289) afirma que la nueva tecnología que se instala está dirigida a la multiplicidad de los hombres, pero no en la medida en que se resumen en cuerpos, sino en que forma una masa global que no es individualizante, sino masificante, que no se produce hacia el hombre-cuerpo, sino el hombre-especie: ya no se trata de una anatomopolítica del cuerpo humano, sino una “biopolítica” de la especie humana.

4.2 Sobre la violencia y su control

En efecto, las manifestaciones de violencia que se vienen presentando conducen a un cuadro de crisis, tanto en relación con las manifestaciones de la violencia estructural como también desde el punto de vista de la violencia institucional, es decir, tanto la estructura económica definida por el modo de producción como las instituciones —que se pueden ejemplificar con la policía, el poder judicial, el parlamento— producen diversas formas de violencia.

En Brasil, por ejemplo, aunque no se esté bajo la vigencia del régimen autoritario desde hace por lo menos tres décadas, algunas situaciones violentas han quedado en nuestro cotidiano: además de las graves distorsiones y desigualdades sociales existentes, también hay graves violaciones a los Derechos Humanos que inviabilizan la consolidación de un contexto democrático. Asimismo, es pertinente recordar que las prácticas institucionales autoritarias como el sistema penal, en especial, quedan idénticas a las producidas en las décadas de 1970 y 1980 en Brasil, sobre todo antes de la Constitución Federal de 1988.

El contexto de la violencia es difuso y omnipresente, pues aunque se hayan producido muchos avances en el área económica y social, la concentración de riqueza y la desigualdad social quedan. De la misma manera, se dificulta el acceso a la Justicia, salvo en lo que atañe al acceso al poder judicial mediante el sistema penal, en especial si observamos la paradoja de la propalada impunidad en Brasil —por el lema “Brasil, país de la impunidad”—, teniendo en cuenta que en 1994 había

164 aproximadamente 90 mil personas sometidas al régimen de encarcelamiento, mientras que hoy ya son más de 500 mil³.

Con el intuito de dilucidar algunas estadísticas, analicemos un rápido ejercicio matemático: hasta 1994 había aproximadamente 90 mil personas sometidas al régimen de encarcelamiento (sin contar las acciones penales en curso, porque si hacemos una comparación, hoy las debe haber más que en el año 1994), mientras que hoy, además de los 500 mil presos, hay también más de 600 mil personas sometidas a algún tipo de control penal, como las penas alternativas, dispuestas en la Ley N° 9.714/1998, que prevé la prestación de servicios a la comunidad, la interdicción temporal de derechos y la limitación de fin de semana. Además, hay las medidas alternativas, consolidadas por la Ley N° 9.099/1995, tales como la transacción penal, la suspensión condicional del proceso y la composición civil. Para hacerse una idea, según los datos del DEPEN, en el año 2009, 544.795 personas estuvieron sometidas a medidas alternativas y 126.273 estuvieron cumpliendo penas alternativas, en un total de 671.078 personas con algún tipo de control extramuros, lo que demuestra, preliminarmente, la manipulación y la falsedad del discurso de la impunidad.

5. Reflexiones finales

A partir exactamente del aspecto de la absurda ampliación del sistema penal en los últimos 15 años en Brasil, es posible reconocer el problema el problema generado por el control biopolítico de la población, más precisamente la utilización del sistema penal como mecanismo de control de las masas, al ejecutar fundamentalmente una función económica y la otra política, no sólo de control de la fuerza política, sino también de las masas, o sea, de la producción de subjetividades.

Sin lugar a dudas, ésta es la gran contribución del estudio sobre la autoridad que hace Hannah Arendt, quien en un sentido contundente concibe el poder político de la autoridad y las expectativas actuales ante las formas por las que se pretende alcanzar la autoridad: violencia y miedo. Ya no será el miedo al infierno el motivo por el que a una multitud se le podría persuadir o imponer alguna regla de comportamiento,

³ Datos extraídos del sitio electrónico del Departamento Penitenciario Nacional – DEPEN (<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJD574E9CEITEMIDC37B2AE94C6840068B1624D28407509CPTBRNN.htm>) indican que en diciembre de 2010 había 496.251 presos, en la proporción de 259 (17 presos por 100 mil habitantes).

sino que es, sin duda, la autoridad. Ésta, en la contemporaneidad, está vinculada a la alienación de la verdad (incluso porque no es objeto de persuasión), una vez que pasa a ser mucho más instrumental, mucho más un mecanismo de consecución que una estructura político-social. En otras palabras, para la realización de los supuestos del capitalismo globalizado, es necesario un poder político con autoridad suficiente para persuadir e imprimirle el ritmo deseado a la conducta de la administración de las políticas públicas necesarias a la acumulación del capital, valiéndose, sin embargo, de la profusión del miedo y la violencia –tanto la violencia institucional (mediante la actuación represiva del Estado y el parlamento) como la estructural (con imposición de la producción y reproducción de la desigualdad social).

Mucho más que utilizar la violencia con vistas a la dominación, el discurso del poder y la seguridad produce la imagen necesaria del terror social y ello se traslada de forma natural y espontánea al juicio común, el cual requiere una acción estatal cada vez más disciplinadora y de emergencia, típica de los estados totalitarios. Como consecuencia “natural”, hay una ideologización que le da al Estado la legitimación necesaria para asegurar el orden, al posibilitar una organización social rígida, jerarquizada y sin oposición (atomizada), cuyas clases sociales, especialmente las subalternas, estarán sometidas a todos los tipos de violencia del Estado y, más que comprender al nivel de la razón, fueron y seguirán siendo llevadas a ver y sentir su lugar en la estructura social (Neder, 1993, p. 9).

Éste es el nuevo sentido de la dominación. Sobrepasando la lógica de la violencia institucional y estructural, se utiliza el terror social para la producción de nuevas subjetividades, nuevos deseos, en un complejo juego de búsqueda insensata de consumo a cualquier precio, lo que lleva a las personas al consumo desenfrenado, en el intento de hacer una simetría entre felicidad, consumo y realización de deseos: es la muerte del sujeto.

En el mundo contemporáneo, parece no haber lugar para los sujetos deseosos. No hay sujetos, no hay individualidades en razón de la no producción (o no permiso de la producción) de deseos. Según asevera Castor Ruiz (2004, p. 73):

El orden se produce y reproduce en el ejercicio del deseo de cada individuo; por ello, para el nuevo orden, es prioritaria no la represión del deseo, sino su control. Por ello, en las sociedades modernas, el individuo entiende que la práctica de su libertad pasa, fundamentalmente, por la realización de sus deseos. La noción liberal vinculó

estrechamente la libertad al deseo, de tal modo que el desarrollo de los deseos coincide con la práctica de la libertad.

Es posible, por lo tanto, contextualizar nuestra vivencia imaginando ese escenario que sobrepasa toda actuación del Estado hasta aquí desarrollada, una vez que es el mercado, en tanto “ágora” de la producción normativa y la decisión política, el que permite la existencia de todas esas violaciones. Su manifestación sólo ha de ocurrir en el momento preciso del enfrentamiento, o sea, toda actuación violenta sólo podrá ocurrir –por muy rigurosa que pueda parecer– y tendrá lugar en el sistema de justicia cuando: a) no interfiera con el orden económico; b) represente, como máximo, la destrucción parcial del capital, nunca suficiente para su destrucción total; y, por fin, c) no amenace la decisión judicial al modo de producción, porque, frente al conflicto de intereses entre la violación a derechos y el desarrollo económico, la tendencia es éste perezca.

Dicha violencia, al legitimar la actuación más rigurosa de los instrumentos represivos del Estado, expone otro supuesto con reflejos perturbadores, por cuanto le permite al ciudadano, en su imaginario, la visión del Estado protector, que simbólicamente le brinda la seguridad pública. Hay que advertir que esta seguridad sólo será posible en el ámbito domiciliario, en los espacios privados, donde los derechos estarán preservados, tanto los relacionados con la seguridad como los derechos del consumidor. Dicho de otro modo, la tutela pública del Estado en relación con la preservación de derechos del ciudadano solamente es posible en el espacio privado: sólo lejos de la calle habrá la sensación de seguridad. Aquí es donde este nuevo paradigma se concreta y encuentra un nuevo sentido, pues es en el espacio virtual –sin la posibilidad de la violencia de los órganos represivos y en el aislamiento del individuo– donde paradójicamente se crea la masa de consumidores.

Según los datos difundidos por el sitio electrónico www.e-commerce.org.br, Brasil es hoy el quinto país con el mayor número de personas con acceso a la red mundial. Al observar los datos, se visualiza que el crecimiento porcentual de los usuarios de internet en el mundo es muy grande. Los 20 países con el mayor número de personas con acceso a la red mundial poseen el 76,2% del total de usuarios. El crecimiento de los usuarios entre los años 2000 y 2008 fue de un 284,5%.

Los datos publicados por el sitio electrónico www.e-commerce.org.br añadidos a los publicados en el sitio electrónico www.internetworldstats.com señalan que el 34%

de la población en Brasil tiene acceso a internet y que, entre los años 2000 y 2008, hubo un crecimiento de un 900% en el acceso a la red mundial.

En el año 2001, había poco más de un millón de personas que hacían transacciones de compra y venta por internet; en el 2011 ese número ha llegado a los 30 millones. El crecimiento del volumen de negocios en los últimos 10 años es sorprendente, ya que, en el año 2001 hubo una facturación de 0,54 mil millones de reales, mientras que en el 2011 se estima que se alcanzó una facturación de 20 mil millones de reales en negocios realizados por internet⁴.

Es interesante observar que en Brasil esta masa de consumidores está formada, en su mayoría, por personas con alto nivel de escolaridad. Según el IBGE⁵, los datos de la PNAD de 2005 revelaron que cuanto más elevado es el nivel de instrucción de las personas, mayor es la proporción de usuarios de internet: mientras que el 2,5% de las personas sin instrucción o con menos de cuatro años de estudio accedieron a internet, el 76,2% de la población con más de 15 años de estudio también lo hicieron en el mismo período. Otra constatación de la PNAD es que los ingresos de las personas que no utilizaron internet representan 1/3 de los de aquellas que la accedieron.

Todo ese escenario armado favorece el aislamiento del ciudadano: pierde la política, gana el mercado. Pierde la política porque no hay el individuo (in= no, divi=divisible, duo=dos, no divisible por dos) y deja de existir el sentimiento de agregación, de pertenencia a un grupo. Se asoma una legión de abandonados (sin banda), apenas seres aislados. En gran medida, el aislamiento y la soledad conllevan la destrucción de las agregaciones y la formación política de los grupos. Gana el mercado porque, a despecho de la desaparición del individuo, surge la masa, una verdadera colonia de varios grupos unidos por la homogeneidad de deseos: los consumidores.

Este elemento aislado, antes sujeto de deseos, ahora es rehén de las prácticas inductivas: sujetos de deseos inducidos. El paradigma se sostiene para favorecer ya no la seguridad pública, sino tan sólo la seguridad en los negocios. Por lo tanto, es ciudadano el que tiene preservados sus derechos de consumidor y, de otra parte, el Estado tiene la atribución de brindar este tipo de seguridad. Este mismo ciudadano vuelve virtuales sus relaciones, destituye al hombre político y fomenta al hombre virtual.

⁴ Fuente: www.e-commerce.org.br.

⁵ Datos del IBGE. Disponible en: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/acessoainternet>. Consultado el 5 de agosto de 2011.

Finalmente, es necesario reflexionar acerca de la aparente libertad que oculta informaciones y empaña nuestros lentes, pues las estrategias de poder –el de control biopolítico, especialmente el llevado a cabo por el sistema penal, observa e induce a determinadas prácticas, potencializando el desplazamiento de la soberanía desde el Estado hacia el mercado– tienden a implementar rigurosas políticas de seguridad pública de perfil cada vez más autoritario, típicamente de “combate” y “exclusión”, con vistas a privatizar el control social y explotar económicamente la violencia.

Referencias bibliográficas

ADORNO, SÉRGIO. *Exclusão socioeconômica e violência urbana*. Sociologias, Porto Alegre, n. 8, Dec. 2002. Disponible en <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222002000200005&lng=en&nrm=iso>. Accesado el 2 de agosto de 2011. Doi: 10.1590/S1517-45222002000200005

AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Búrigo, Belo Horizonte: UFMG, 2002. 204 p.

BECK, ULRICH. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002, 290 p.

REPÚBLICA DO BRASIL. Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências. Publicada no Diário Oficial da União em 26 de setembro de 1995

_____. Lei nº 9.714, de 25 de novembro de 1998. Altera dispositivos do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal – publicado no Diário Oficial da União em 25 de novembro de 1998

CHAU, MARILENA. *Convite à Filosofia*. 7a ed., São Paulo: Ática, 1996, 440 p.

FOUCAULT, MICHEL. *Em defesa da sociedade: curso do Collège de France (1975 – 1976)*. Tradução de Maria Emantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002, 382 p.

NEDER, GIZLANE. *Em nome de Tântatos – aspectos do sistema penitenciário no Brasil*. Rio de Janeiro: Cadernos do Ceuep, N° 1, 1993.

RUIZ, CASTOR M. M. BARTOLOMÉ. “Os dispositivos de poder da sociedade de controle e seus modos de subjetivação”, in: *Filosofia Unisinos*, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Vol. 5, Nº 9, São Leopoldo: Unisinos, 2004, pp. 61-98.

Sitios electrónicos

Web site do Departamento Penitenciário Nacional – DEPEN – disponible en <http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJD574E9CEITEMIDC37B2AE94C6840068B1624D28407509CPTBRNN.htm>, accesado el 15 de julio de 2011, a las 17:07 hs.

Web site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – disponible en: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/acessoainternet>, accesado el 05 de agosto de 2011.

Web site www.e-commerce.org.br, accesado el 05 de agosto de 2011.

Web site www.internetworldstats.com, accesado el 05 de agosto de 2011.

ÁLVARO
DÍAZ
GÓMEZ*

Hacer morir y dejar vivir... Hacer vivir y dejar morir: el caso de “los falsos positivos”

Resumen

La presente ponencia se desarrolla como parte del proceso de investigación denominado Los falsos positivos como dispositivos de vigilancia y control en la configuración de sujetos políticos (código 1-11-1) que se encuentra en desarrollo y financiada por la Vicerrectoría de investigación Innovación y extensión, de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

* Profesor Asociado del Departamento de Humanidades e Idiomas de la Universidad Tecnológica de Pereira. Psicólogo y Magister en Filosofía, Universidad INCCA de Colombia. Coordinador de la línea de investigación en Socialización política y cultura política (grupo Arte y Cultura, categoría C de COLCIENCIAS). Investigador del proyecto Los falsos positivos como dispositivos de vigilancia y control en la configuración de sujetos políticos. E-mail: adiaz@utp.edu.co.

La idea central es mostrar algunos rasgos teóricos que a manera de referente conceptual estamos desarrollando para comprender la lógica política inherente a los crímenes realizados por parte de miembros del Estado Colombiano en lo que se ha denominado como “falsos positivos”. Así ampliaremos las ideas respecto de que estas acciones son crímenes de Estado, por lo tanto tienen una motivación política que se centra en lo fundamental de la misma, como es la vida; por lo que se puede realizar una lectura interpretativo-comprensiva desde la Biopolítica.

Contexto para entender la emergencia del dispositivo “falsos positivos”

¿Es necesaria la muerte para que viva la política? ¿Puede, desde la muerte sobrevivir la política? ¿Una política de gobierno puede basarse en la muerte? Parece que en el contexto del gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez (años 2002 al 2010) esto se concretó—como ha ocurrido en otros contextos y se encuentra documentado—por lo que nos interesa centrar la mirada en una expresión explícita de estas relaciones entre vida/muerte/política, como son las presentadas en lo que se denominó en Colombia como “los falsos positivos” y que se tipifican como crimen de Estado.

Tal denominación hace referencia a la muerte de civiles y en el caso emblemático de la población de Soacha, Cundinamarca, a jóvenes, quienes fueron asesinados en condición de indefensión por parte de miembros del ejército colombiano, para ser presentados luego, como dados de baja en combate e integrantes de algún grupo guerrillero.

Pero lo anterior no se da como un hecho aislado sino que es una acción que se realiza como parte de una concepción política concretada en los planes de gobierno presentados y desarrollados por el candidato y luego presidente Uribe Vélez, en lo que denominó “hacia un Estado Comunitario” (2002-2006) y “Estado Comunitario: desarrollo para todos” (2006-2010) basado en tres ejes: cohesión social, confianza inversionista y seguridad democrática.

Podemos encontrar un análisis de esta política en Angarita (2011) quien presenta los resultados de una investigación acerca de la política de seguridad democrática durante las dos administraciones de Uribe Vélez. Sus hallazgos se sintetizan en reconocer que: la seguridad más que un valor por sí, responde a relaciones de poder, intereses políticos y contextos socioeconómicos específicos; el impacto de la política de seguridad democrática sobre los derechos humanos ha sido de graves violaciones

de estos como producto de la aplicación de tal política, lo anterior devela conexiones entre agentes del Estado, organizaciones criminales y grupos económicos privados en cuanto los propósitos de la acción y el perfil de las víctimas; el régimen que impulsó la política de seguridad democrática fue autoritario en su estilo y concepción; asumió rasgos de un régimen político Bonapartista tales como: el apoyo popular, en cuanto mantuvo sondeos de opinión con más del 80% de favorabilidad durante gran parte de su gobierno; fomentó la noción respecto de que el presidente de la república era el mesías, el salvador; se circuló la idea que él era una mente superior y el mejor presidente en los últimos siglos; se reivindicó la noción y el ejercicio de la autoridad y el orden como forma de contrarrestar la guerra y la disolución de la república; se asumió por parte de sus ideólogos que sin él llegaría la hecatombe y con ello el ascenso del terrorismo al poder, siendo signados como terroristas todos aquellos que estuvieran en contra del discurso oficial; Se hizo una adecuación de la constitución a las necesidades del soberano mediante una reforma a la misma para viabilizar la reelección del presidente y se propuso un nuevo cambio a su articulado para una segunda reelección que fue negada por la corte constitucional. De tal manera "las políticas de seguridad realmente responden a las necesidades biopolíticas del modelo de desarrollo neoliberal implementados a través del Estado, pero también por fuera de este, en una estrategia mancomunada que combina acciones legales y extrainstitucionales" (Angarita; 2011:37)

Lograr la cohesión social en cuanto eje constitutivo de la política de seguridad democrática implicó asumir una noción de sociedad en cuanto cuerpo (social) donde este debe funcionar de manera orgánica, por lo que el *comunitas* se subordina al *immunitas*. Siendo así, cualquier proceso que afecte "la buena salud" de la sociedad se debe extirpar, sacar del cuerpo para que este quede inmunizado.

Ideológicamente se construirán las nociones de bueno/ malo, amigo/ enemigo, por lo que lo bueno será la tradición lo que prevalece instituido, mientras que lo malo será lo emergente, la novedad, en cuanto amenaza el orden del sistema social y esto asume adjetivaciones: terrorismo, subversión, narcotráfico, que se encarna en grupos y sujetos, los unos denominados grupos terroristas, los otros grupos guerrilleros y los últimos grupos narcotraficantes. Todos ellos van a ser reducidos a partir de los sucesos del 11 de septiembre del 2001 (11S) a terroristas.

Para el caso del gobierno de Uribe Vélez, se asumió que la violencia política de los últimos cincuenta años, tenía como única expresión la acción narcoterrorista,

por lo que, cerrando cualquier espacio diferente se proclamó que en Colombia no existía conflicto interno armado, sino acción terrorista que generaban inseguridad por lo que la política del gobierno debía ser proteger su cuerpo social mediante la superación negativa de la inseguridad a través de la seguridad democrática.

Tal superación negativa de la inseguridad, que es inmunización del cuerpo social, se fue concretando mediante una serie de dispositivos “en la que se tejen las múltiples relaciones de poder y contra poder, particularmente expresadas en los controles biopolíticos” (Angarita; 2011:54) tales como:

- 1) Interceptaciones telefónicas ilegales (“chuzadas”) a todo aquello que se asumía como amenaza para el sistema, en particular las cortes de justicia y los grupos y personas de la oposición.
- 2) *Red de informantes*. Asumidos como ciudadanos que delataban –para recibir recompensas económicas– a aquellos que asumía eran “terroristas”, esto se institucionalizó e hizo visible mediante el lunes del informante, dado que ese día se presentaban en la televisión ciudadanos que eran recompensados con dinero en efectivo por haber cumplido con una acción de delación de un sujeto terrorista. Para el año 2010, el presidente propuso que los estudiantes universitarios se constituyeran en redes de informantes “El primer mandatario dijo que los jóvenes recibirán una compensación de cien mil pesos mensuales en su tarea de comunicar oportunamente a las autoridades hechos sospechosos o responsables de acciones delictivas” (Radio Santafé).
- 3) *Soldados campesinos*. Estos fueron ciudadanos incorporados al ejército nacional para prestar el servicio militar obligatorio, quienes lo hacían directamente en sus lugares de nacimiento o de vivienda bajo el presupuesto que conocían la zona y podían cumplir una mejor función inmunizadora de cuerpos extraños, en palabras del director de Reclutamiento y Control de Reservas del Ejército, general Gilberto Rocha, “Los soldados campesinos tienen una misión muy linda que es la de velar por la seguridad de sus amigos, familias, vecinos y conocidos, pues prestarán el servicio militar en sus propias poblaciones, donde todo el mundo los conoce, respeta y valora” (Presidencia de la República: 2003).
- 4) *“Vive Colombia, viaja por ella”*. Este fue un programa con el cual se hizo presencia con la fuerza pública en las carreteras del país con el objetivo de fomentar el turismo y con ello el desplazamiento por la geografía nacional. Por lo que a la orilla de los caminos se volvió usual ver soldados, tanques y retenes militares quienes vigilan (por) el bienestar de la sociedad.

- 5) *Pago a militares por rendimiento*. Considerado como un antecedente de la concreción de los falsos positivos en cuanto se pedían resultados "cómo fuera" y que eran reiterados en los discursos presidenciales tanto, frente a las tropas, como a la sociedad civil. Esto se normatizó mediante el decreto 1400 de 2005 mediante el cual se crea la bonificación por operaciones de importancia nacional (Boina) y se desarrolla mediante la directiva 029 de 2005 del Ministerio de defensa nacional, precisando los criterios para el pago de recompensas por captura o abatimiento en combate de cabecillas de las organizaciones armadas al margen de la ley. Tales pagos van desde los tres millones ochocientos quince mil pesos (\$3.815.000) hasta cinco mil millones de pesos. Según la unidad de derechos humanos de la fiscalía después de la expedición de esta directiva se incrementaron las denuncias. Entre los años 2002 a 2008 hubo 4.218 ejecuciones extrajudiciales teniendo el pico más alto en el 2003 cuando se presentaron 1069 ejecuciones según datos del CINEP y presentados por Angarita (2011:298)

175

Los falsos positivos como expresión de la biopolítica

Derivado de lo anterior, para muchos, se presenta la necesidad de mostrar resultados en la lucha contra el Terrorismo (la guerrilla) por lo que asumiendo lenguajes del mundo económico y administrativo se requiere presentar indicadores de eficiencia y eficacia en la labor de la fuerza pública. Así se plantea en el periódico *El Espectador* (2011: 20) "el capitán Antonio Rozo Valbuena experto en combate y operaciones contraguerrilla, instructor de la fuerzas especiales y unidades élites del ejército le confesó a la fiscalía... Cuando comandaba la brigada (se refiere a un general del cual no se da el nombre) se cometieron muchos falsos positivos, porque necesitaba mostrar estadísticas para ser llamado a curso de general y, según Rozo, dicha institución era evaluada por los éxitos operacionales".

Pero, dado el repliegue de la guerrilla hacia las zonas selváticas del país, producto de la presión del ejército oficial y del cambio de estrategia de aquella, quien pasa del ataque en bloques (más de cien hombres) a ataques selectivos con comandos pequeños y hacia objetivos estratégicos, los indicadores eran más difíciles de mostrar, por lo que se fue asumiendo, si no la directriz explícita, si la aceptación de presentar como dados de baja en combate a ciudadanos de sectores populares ajenos por completo a estructuras militares ilegales. Así se ve en la siguiente narrativa: "El testigo narró otros episodios particulares como lo ocurrido en El Bagre (Antioquia),

jurisdicción que tenía al mando un oficial de apellido Ramírez, que había sido encargado de cuidar unas dragas para la explotación de petróleo. «Misteriosamente le dieron una medalla al mérito por orden público porque ese año él hizo demasiados resultados», señaló Rozo, al afirmar que el batallón del mencionado oficial reportó 54 bajas en combate ese año. Muchos casos de falsos positivos se los atribuyó a la brigada 11 en Córdoba” (*El Espectador*, 2001; 21)

Como se aprecia, hay una jerarquía en la ejecución de la orden extrajudicial, lo que permite inferir cierta unidad de mando dentro de un territorio asumido como teatro de actuación militar donde el capital y la maquina se privilegian sobre el cuidado de la vida del ciudadano común, tal cuidado y eficacia en la muestra de indicadores tiene el reconocimiento social de parte del establecimiento con la entrega de ascensos y la imposición de medallas que estimulan simbólicamente para que se continúe con ése tipo de acciones “Lo que fue consolidando la hipótesis de que no se trataba de casos aislados, de simples <efectos colaterales> de la política o errores de unidades desarticuladas, sino de fenómenos constitutivos de la esencia de prácticas del régimen político imperante” (Angarita, 2011:34)

En el lenguaje castrense se acostumbra reemplazar el sí, por “positivo”, pero como en esta ocasión lo positivo no era real en cuanto que correspondieran a lo que se decía que era: “dados de baja en combate”, sino un enmascaramiento de los mismos, una mentira para ocultar la muerte infringida como asesinato, se empezaron a denominar “falsos positivos”.

Detrás de esta denominación se encuentra que es falso que hay vida, es positivo que hay muerte; es falso que hay muerte, es positivo que hay asesinato; es falso que son casos aislados, es positivo que obedece a un parámetro de actuación de la fuerza pública; es un juego de palabras que en cuanto enunciado resulta ser falso, pues no se presenta un no positivo (carencia de muerte) sino un sí positivo (presencia de muerte), además, no hay un falso positivo, sino una manera falsa de denominar un crimen de Estado.

En últimas se presenta un control sobre la vida con fines políticos. Es una política sobre la vida, no para la vida, para la subordinación de ésta mediante el miedo que genera ver la muerte violenta de alguien y tener la sensación que puede ser la propia, lo que inmoviliza e impide actuar, aún en defensa de la vida misma. Esta, aún como principio, se ve trastocado pues aparece como algo a lo que no todos tienen derecho,

sino que es un privilegio que otorga el soberano siempre y cuando se sea funcional a sus directrices, es decir, se asuma ser sujeto sujetado.

177

Los falsos positivos en cuanto dispositivo de control ayudaron a crear esta condición mediado por el miedo que se expresa tanto a nivel individual como en el “cuerpo social”, Bejarano (2009) plantea como la implementación de este dispositivo genera: una instrumentalización (sobre la vida) por parte del Estado; se ofrece una apariencia de la realidad por parte del gobierno, en contraste con la realidad vivida por la mayoría de los ciudadanos; el asesinato de civiles y con ello la impresión de luchar contra el terrorismo; se presenta una tensión pues aunque se descubren las “falsas apariencias” y la sociedad es consciente de ello, tal conciencia le hace sentir más de cerca el miedo de una muerte violenta ejercida por el mismo Estado; la renuncia y pasividad a la defensa de la vida es lo que muestra el Estado como resultado de sus políticas, en particular la política de la seguridad democrática.

Esta manera de acabar con la vida de otras personas como forma de control social y político se encuentra en el centro de la biopolítica, en cuanto esta complementa —a decir de Foucault (2006)— el derecho político del siglo XIX basado en “hacer morir y dejar vivir” por un principio de poder inverso y consistente en: “Hacer vivir y dejar morir” por lo tanto, si bien es cierto que en un sistema biopolítico se privilegia la vida de quienes lo constituyen, esto no excluye que se de muerte a quienes se considere necesario con tal de conservar la vida que el soberano asuma es la correcta.

En el caso de los falsos positivos, estos se presentan como expresión de la política de seguridad democrática que se impulsó desde el gobernante quien asumía desde una postura ideológica que en política no existe izquierda, ni derecha, sino un Estado comunitario (en perspectivas como la de Esposito (2003; 2005;2006) será inmunitario) que se debe defender, por lo que se cambia la semántica de los actores armados irregulares a quienes ya no se les denomina guerrilleros, sino terroristas y aún en la utilización indistinta que se hace del término estos son enemigos a los que hay que someter prioritariamente por la vía armada, es decir, por la eliminación física.

De allí que, políticamente se creen denominaciones como la del Estado de opinión, que reemplazaría al Estado social de Derecho el cual constitucionalmente rige a Colombia. El primero se enuncia como un estadio superior de desarrollo del segundo, donde la fuente del poder está en la consulta directa al pueblo de ciertos

acontecimientos que el soberano desee le avalen, por ejemplo: la tercera reelección de él, o la reforma a la justicia para que dependa del ejecutivo.

También, política e ideológicamente, se crea la narrativa respecto de que en Colombia no ha existido conflicto interno armado, sino que lo que ha habido es una amenaza terrorista, por lo que no existen interlocutores políticos de parte de los grupos insurgentes. De contera con lo anterior, se empieza a tildar de enemigo a todo aquel que está en contra de estos planteamientos y por lo tanto se le atribuye que es un peligro para la sociedad, lo que en algunos casos condujo a la eliminación del adversario expresado en cientos de ciudadanos quienes, a través de los grupos paramilitares o directamente por militares activos —en el caso de los jóvenes presentados como falsos positivos— asesinaron. Concretando la consigna de “hacer morir y dejar vivir... hacer vivir y dejar morir” con lo que se asume dominio sobre la vida y la muerte de los ciudadanos.

En lo dicho anteriormente hay un ejercicio y una lógica del funcionamiento del poder que es característica del biopoder y fundamento de la biopolítica, no es potenciar la vida como poder, como bien se puede derivar de la primera acepción, sino ejercer poder sobre la vida, aun negándola mediante la muerte; de donde —cuando se trata de controlar poblaciones— la política se ejerce sobre la vida. Entonces se presenta, a decir de Fajardo que “el poder disciplinario no va a buscar un ejercicio sobre el cuerpo, sino un ejercicio directo sobre la vida de los individuos, o más bien sobre la población” (2010: 204)

Tal ejercicio sobre la vida de la población se evidencia cuando se hacen visibles estas muertes extrajudiciales y se reconoce que no es sólo “el caso” de lo que se empieza a denominar los “jóvenes de Soacha”, en referencia a la población donde habitaban, sino que esto se presentaba en diferentes lugares de la geografía Colombiana y que, además, no empiezan temporalmente el año 2008, sino que existían casos (CINEP: 2011) desde 1988, hasta el 2011. Así en 1984 se presenta 1 caso, con una víctima; aumentando el número en el 2006 con 143 casos y 244 víctimas; con un dato extremo en el 2007 de 241 casos y 388 víctimas, para el 2008 se presentan 130 casos y 213 víctimas). Así mismo, no se dejan de realizar estas acciones extrajudiciales por las denuncias que se realizan, sino que disminuyen y se minimizan (en el 2011 se presentaron 8 casos y 17 víctimas) frente a otros sucesos de la vida nacional.

En un espacio biopolítico estos asesinatos no deben preocupar pues son las formas mediante las cuales el cuerpo social genera defensas —inmunitas- contra aquello que

no es deseable y hace daño a los procesos de ordenamiento social existentes. Esposito (2006) desarrollará lo que denomina el paradigma inmunitario para explicar éste concepto, así, dirá que vida y política son dos constituyentes de una unidad y que no se pueden separar, pues es éste vínculo el que les da su sentido, por lo tanto “la inmunidad no es sólo la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida... De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida” (Esposito, 2006: 74)

Es claro que no interesa la vida individual, sino la de la sociedad asumida como un todo, pero no en el sentido del *comunitas* que tiene como condición el que une un deber, una deuda. La comunidad es el “conjunto de personas unidas no por un más, sino por un menos, una falta...” (Esposito; 2003:29). Aquí aparece una contradicción pues, si bien no interesa la vida individual, se requiere romper con los lazos de la comunidad para poder actuar sobre el *bios* individual, de donde la inmunización es un proceso negativo de la vida que se ejerce en cuanto mecanismo de control sobre los otros para que no protesten y conservar así la vida social.

Pero, podemos asumir –como propuesta– que si bien el *bios* en la perspectiva biopolítica y el paradigma inmunitario generan procesos de inmunidad del sistema social, también éste, en sus partes constitutivas, es autopoietico, permitiendo la emergencia de “autoinmunización” respecto de la inmunidad general y con ello dando cabida a la novedad, a la vida en sentido positivo. Así, entonces, desde la muerte de los jóvenes presentados como falsos positivos, emergen en el espacio de lo público sus madres. Ellas rompen el individualismo y se asocian en lo que se conoce como “las madres de Soacha” quienes asumen una voz que no tenían antes, se organizan para pedir justicia y verdad, para resistir al poder biopolítico en tanto política sobre la vida, y erguirse en la perspectiva de una vida política, de la política como vida.

Bibliografía

ANGARITA, P. *Seguridad democrática. Lo invisible de un régimen político y económico*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Facultad de Derecho y Ciencias Políticas - Universidad de Antioquia, 2011.

BEJARANO, A. “El Estado: ¿la suma de todos los miedos? Los «falsos positivos» en Colombia”, en: TATIÁN, D. (compilador). *Spinoza. Quinto coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2009.

CINEP. *Colombia, Deuda con la humanidad 2: 23 años de falsos positivos (1988- 2011)*. Códice, Colombia, 2011.

DIARIO EL ESPECTADOR. *La versión de un capitán del Ejército sobre su paso por Córdoba. Confesiones siniestras*. Redacción Judicial, domingo 9 de octubre, 2011, pp. 20 y 21.

ESPOSITO, R. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

_____. *Bíos Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FAJARDO, C. "La violencia en la biopolítica de Michel Foucault", en: HERRERA, M. (director y editor) & ORTIZ, J. (compiladora). *Segundo seminario Internacional Antonio Gramsci. Liberémonos de la Guerra: pasado, presente y futuro de las clases y grupos subalternos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

FOUCAULT, M. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. *Ejército incorporó a 10.116 soldados campesinos*. 2003. Retomado el 4 de octubre de 2011 de http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2003/febrero/28/12282003.htm.

RADIO SANTAFÉ. *Red de informantes con estudiantes integrará el gobierno en Medellín*. 2010. Retomado el 4 de octubre del 2011 de <http://www.radiosantafe.com/2010/01/27/red-de-informantes-con-estudiantes-integrara-el-gobierno-en-medellin/>.

LILIANA
ANDREA
SALAMANCA
ARAGÓN*

El biopoder y los falsos positivos como dispositivo de control y vigilancia

A. Introducción

Desde la aparición del estado moderno emerge también la tensión entre éste y la sociedad civil. Las diversas expresiones de poder del Estado en cuanto a su función de regular-controlar la vida y cuerpo de los individuos y sus relaciones, las estrategias y mecanismos para hacerlo y las diversas perspectivas teóricas en las que se ha desarrollado el concepto de Estado Moderno nos ponen en contexto para leer las

* Politóloga, Universidad Nacional de Colombia, Docente Auxiliar del Departamento de Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira, integrante del grupo de investigación Arte y Cultura de la Línea de Socialización y Cultura Política de la misma Universidad. Defensora de derechos humanos de las Mujeres y Activista Política del Movimiento Nacional Ruta Pacífica de las Mujeres, regional Risaralda-Colombia.

realidades contemporáneas desde el **biopoder**. En cualquiera de sus definiciones y expresiones el Estado ha sido concebido como ente de poder, como cuerpo viviente encargado de mantener el orden de las conductas de sus ciudadanos a través del ejercicio de la soberanía y la extensión del concepto de propiedad.

En Colombia en el marco de un Estado social y democrático de derecho y en el contexto de un conflicto social, político y armado aparece dentro de un plan de gobierno la denominada “Seguridad Democrática”, que posteriormente se consolida como política del gobierno de Álvaro Uribe Vélez en su periodo presidencial 2002-2010 y hoy queda el discurso latente de lo que significo y aún significa para la vida y cuerpo de los colombianos. Aunque para muchos queda un discurso de seguridad en el marco de la democracia para otros se manifestó en violación de derechos humanos; así pues las detenciones masivas y arbitrarias, las interceptaciones telefónicas y el derecho a la intimidad vulnerado particularmente a la oposición política (la chuzadas del DAS), la militarización de la vida civil (soldados campesinos y los estudiantes informantes), el presupuesto nacional volcado a la compra de armas, entrenamientos militares y ataques a la insurgencia (campaña contra el Terrorismo), los procesos de desmovilización paramilitar (Ley de Justicia y Paz) y por supuesto la muerte de jóvenes civiles pasados como guerrilleros muertos en combate (los falsos positivos), son algunas de las expresiones del poder soberano sobre la vida de los colombianos.

Dicha política expresó de manera contundente el poder sobre la vida, en términos Foucaultianos, el Biopoder. Así, la seguridad democrática se puede entender como una expresión del biopoder donde las violaciones de los derechos humanos se consolidan como *dispositivos de control y vigilancia*.

Esta ponencia se concentrara en el análisis de los Falsos Positivos como dispositivos de control y vigilancia en los dos alcances del Biopoder: la *anatomopolítica* entendida como el ejercicio del poder sobre la vida del cuerpo del individuo a través de la muerte y la Biopolítica entendida como el ejercicio del poder sobre la vida a través de la muerte del individuo y sus efectos en el cuerpo social.

B. Del Biopoder y sus técnicas

Pensarse el poder como lo desarrollo inicialmente la historia moderna pone de antemano la tensión entre Estado y Sociedad. El debate de quien fue primero

y quien regula a quien es inevitablemente una discusión que atraviesa la formas de interpretar las relaciones de poder entre el ente regulador y/o dominador y la vida de los individuos, súbditos o ciudadanos. El absolutismo como expresión organizativa del Estado procuró por el poder jerárquico, dominante, vertical y cooptador de cualquier expresión que pusiera en riesgo la soberanía del rey. Este poder se expresó en el llamado derecho de vida y de muerte, como lo indica Foucault (1977): “El poder era ante todo un poder de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y de la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de esta para suprimirla” (p. 164).

Posteriormente, y en los contextos de las revoluciones se cuestionaron dichas expresiones absolutas del poder, mostraron que el clásico derecho de soberanía —el derecho de vida y de muerte—, era también una expresión de ausencia de poder. Tal era la ausencia que los individuos sin pertenecer al aparato estatal pudieran desestabilizarlo y derrocarlo demostrando su debilidad, y demostrando a su vez que entre mayor sea el uso de la fuerza, mayor evidencia de debilidad. Esto es, que el poder no es solo fuerza ni dominación.

La consolidación del Estado de Derecho liberal fue la conclusión de este ejercicio entre poderes. El acuerdo de las voluntades individuales consolidado en normas consensuadas y positivizadas las que permitieron darle un giro no solo al sentido de la soberanía sino también a las formas de expresarse sobre el cuerpo social. El constitucionalismo puso en la mesa la democracia representativa y con ella nuevos argumentos y nuevas formas de expresión del poder. La aparición de la declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano, la separación de los poderes públicos, los procesos de elección popular y con ellos la representación política garantizarían la libertad y la igualdad entre los individuos.

No obstante, estas nuevas formas políticas y normativas simplemente mime-tizaron nuevas formas de control y de despliegue de la soberanía. Así como lo describe Foucault “desde que el poder asumió como función administrar la vida, no fue por el nacimiento de sentimientos humanitarios lo que hizo cada vez más difícil la aplicación de la pena de muerte, sino la razón de ser del poder y la lógica de su ejercicio” (1977: p. 166). En este orden de ideas el derecho antiguo de dejar vivir y hacer morir se reemplaza por el derecho de poder hacer vivir o de rechazar hacia la muerte. Es ahora la Vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza (Foucault, p. 167).

Así Foucault en su texto *Voluntad de saber* explicita la importancia de entender el Biopoder en el marco del desarrollo histórico de la sociedad. Hacia el siglo XVII donde el poder soberano se enmarcó en el avance de dispositivos de control sobre los individuos de manera directa; el análisis de la sexualidad, la educación, la psiquiatría, entre otros, fueron los mecanismos por los cuales se dominó la vida, incluso el dominio de la vida a través de la muerte hace parte de las expresiones del soberano para su protección personal y para el mantenimiento de la soberanía. Así Foucault desarrolla la propuesta de cómo inicia el Biopoder como técnica del poder sobre la vida:

“El cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo” (Foucault, 2006:168).

Siguiendo con el desarrollo histórico, y con la incursión del liberalismo como nueva propuesta de igualdad ante la ley incluyendo al soberano, hacia el siglo XVIII en la consolidación de los estados de derecho surge una nueva técnica del poder sobre la vida, la biopolítica. Está, a diferencia de la anterior técnica del Biopoder, regula la vida ya no del individuo a través del poder disciplinar, sino que ejerce regulación de la vida del cuerpo social, de la población a través de dispositivos de control y vigilancia explícitamente formulados desde la institucionalidad del Estado. He aquí la función de la norma jurídica como expresión de la sujeción de los sujetos al poder soberano, la administración de la vida de la población legitimada y legalizada. Así expone Foucault la segunda técnica del Biopoder:

“El cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad con todas las condiciones que puede hacerlos variar: todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población” (Foucault, 2006:168)

Aclara Foucault que el Biopoder no es un cambio de la figura del soberano sino reconoce desde otra lectura su mecanismo de funcionamiento, es decir el Biopoder no es un remplazo de lo que significó el soberano sino su constancia a partir de nuevas técnicas de expresión del mismo. Así Esposito recrea que “éste no consiste en la regulación de la relaciones entre los sujetos, ni entre ellos y el

poder, sino en su sujeción a determinado orden que es al mismo tiempo jurídico y político” (2006: p. 44).

185

En las lecturas del contexto contemporáneo Foucault propondría entonces leer que el poder en la actualidad implicaría no una sobre posición de las técnicas del biopoder sino un ejercicio complementario de técnicas que tienden a reforzarse mutuamente sirviéndose de sus distintos dispositivos para legitimarse y legalizarse constantemente.

Así mismo, el poder no estará entendido únicamente como expresión de la dominación en una sola dirección, el poder es más que esto, es un escenario donde circulan los individuos sujetos por sus propios destinos disciplinados junto a las directrices del Estado que regularizan la población en su conjunto como proyecto común.

Si bien Foucault inicialmente recrea en la historia del siglo XVII y XVIII para expresar el comportamiento del poder y su relación directa con la vida, sus análisis posteriores demuestran que la lectura del poder tampoco es rectilínea y progresiva; por el contrario es necesario entender en sus múltiples expresiones y técnicas que han y siguen desplegando de manera integral, complementaria y dinámica.

Esto es, que en el mundo contemporáneo estarían vigentes las múltiples técnicas del biopoder, llámese anatomopolítica, biopolítica e incluso hasta la vieja expresión de soberanía del derecho de hacer morir y dejar vivir.

C. Seguridad democrática una expresión del Biopoder

Conjugar conceptos tan profundamente políticos como la seguridad y la democracia es todo un reto ético, político y jurídico. Pensar que la democracia debe ser segura o que hay que asegurarla de cualquier manera o mejor, que hay que democratizar la seguridad son algunas de las múltiples interpretaciones que se desataron en la última década en Colombia. Esta fuerte y a veces peligrosa mezcla entre democracia y seguridad, llamó y enfiló muchas prácticas políticas del Estado y de la Ciudadanía en Colombia.

La seguridad democrática tuvo involucrados en sus ocho años de gobierno distintas estrategias de control sobre la población. La Cátedra de Desplazamiento Forzado de la Universidad Nacional de Colombia describe varias de estas estrategias:

En primera instancia e iniciando el gobierno en el año 2002 Uribe declara el Estado de Comoción Interior, figura constitucional que permite al ejecutivo legislar por decreto. Esta primera expresión de poder soberano fue argumentada bajo el contexto de inseguridad propiciada por la presencia de actores armados ilegales en varias zonas del país, el dominio de éstos en territorio nacional y las afectaciones a los derechos humanos que de sus prácticas se derivan. Este estado constitucional permaneció el país por siete meses, del 11 de agosto de 2002 a 4 de febrero de 2003, el cual daría al gobierno una libertad de actuación y de despliegue de estrategias de poder sobre la población colombiana.

En segundo lugar, y en el marco de este estado de cosas, instaura el gobierno de Uribe el controvertido “impuesto al patrimonio”, dicho impuesto iba a afectar a los estratos socio-económicos más altos argumentando la importancia de tener recursos económicos suficientes para asegurar la vida de los colombianos y sus bienes; de allí el refuerzo argumentativo de la medida, la militarización de zonas donde se encuentran importantes proyectos industriales y empresariales.

En esta misma vía crea las Zonas de Rehabilitación, las cuales consistían en incrementar los efectivos de la fuerza pública y el control territorial como zonas de guerra sin tener en cuenta derechos fundamentales como el de la libre circulación y residencia de la población civil que estos lugares involucraba. Recordemos en este sentido que la militarización implica por un lado, la violación del DIH en cuanto sus principio de distinción y protección a la población civil y los bienes civiles y por otro, incursionar de manera violenta y con estrategias de guerra en las dinámicas propias de las comunidades, sus formas organizativas, de participación política, de expresiones culturales y de regulación económica; Formas que durante años se han luchado para que sean de manera autónoma y libre como lo posibilita el estado social de derecho.

En el año 2003 la Corte Constitucional se pronuncia contundentemente frente a la propuesta de prórroga del Estado de Comoción Interior, imposibilitando su prolongación. Sin embargo, el gobierno plantea una nueva estrategia: el *Estatuto Antiterrorista*. Dicho estatuto proponía, entre otras cosas, otorgar facultades judiciales a las fuerzas militares, entiéndase que ya no sólo implicaba militarización del territorio nacional sino la desestabilización de un Estado democrático de derecho donde los poderes públicos separados garantizan el equilibrio, sino dejar la justicia en manos de los actores legales de la guerra. Por tal motivo la Corte Constitucional lo declara inexecutable en agosto de 2004.

A pesar de los controles que ejerció la corte constitucional con las propuestas del ejecutivo, siguió desarrollando acciones concretas como la creación de nuevos Batallones de Alta Montaña, varios de ellos en territorios de propiedad privada de carácter colectivo como resguardos indígenas. Los *soldados campesinos*, propuesta que implicó la vinculación de la población rural en la vida militar dentro de sus propias comunidades, dicha estrategia incluyó a las comunidades negras e indígenas a pesar de la jurisdicción especial de la que goza esta última poniendo de vigilantes y sospechosos del orden público a las personas de una misma comunidad y hasta de una misma familia.

Otra de las estratégicas fue las *redes de informantes* en los barrios y comunas en las ciudades; y en barrios y veredas en las zonas rurales. Estas redes asumirían el control territorial y la responsabilidad del estado de la seguridad de la población. Dicha función fue trasladada particulares sea a individuos y/o colectivos vigilaron y controlaron la vida de cada familia, de cada individuo. Así se incrementan las empresas de seguridad privada, a quienes el gobierno les legaliza el porte de armas, el acceso a información y otras acciones para la vigilancia y por supuesto las recompensas correspondientes por cada información.

Hacia el 2007 empieza un despliegue por los medios de comunicación de los “falsos positivos”. Este concepto nunca antes escuchado deja de nuevo impregnado un nuevo mecanismo del despliegue de poder, un nuevo dispositivo. En esta ocasión se descubre una práctica que converge a efectivos del ejército nacional, a la muerte de personas civiles y a unos estímulos legalmente constituidos por los positivos (aciertos en lenguajes militar) de los soldados frente al enemigo (guerrilleros).

Todo este despliegue bajo la concepción de tener la obligación estatal de cuidar a los ciudadanos de los peligros externos (como sucedió con el atentado del 11 de septiembre) y por supuesto de los internos enmarcados en delincuencia organizada que irrumpe la seguridad de los ciudadanos a través de actos terroristas. En este orden de ideas excluye a los ejércitos irregulares de una lectura política, por lo tanto dificultar lecturas en el marco un conflicto armado y, por ende, de soluciones políticas y negociadas al mismo. Esto propició la construcción de un discurso legitimado en el beneficio de la mayoría en cuanto la seguridad de los ciudadanos y este lleva implícito la aceptación de la muerte de unos para garantizar la vida de todos.

188 D. Falsos positivos como dispositivos de control y vigilancia

El término de Falso positivo fue puesto en circulación por los medios de comunicación a mediados del año 2008 en Colombia. Según uno de los medios de comunicación escritos, la Revista *Semana*, hubo dos vías por las cuales las ejecuciones extrajudiciales (según el derecho internacional de los derechos humanos) o el homicidio en persona protegida (según el DIH y el Código Penal colombiano) aparecen a la luz pública y son denominadas *falsos positivos*. La primera, en el año 2007, un soldado del ejército de Colombia hace la denuncia a las Naciones Unidas por el asesinato de su padre y luego expuesto en lo público como guerrillero de las FARC-EP. La segunda, a mediados del mismo año, la Secretaría de Gobierno de la Alcaldía Mayor de Bogotá hace la denuncia pública de una coincidencia macabra entre las denuncias hechas por unas madres del municipio de Soacha sobre la desaparición de sus hijos y la aparición de sus cuerpos a 450 kms. de distancia presentadas como bajas o positivos del ejército, guerrilleros muertos en combate.

Según el CINEP, su informe especial *Falsos Positivos. Balance del segundo semestre 2008*, de abril de 2009, expone que:

“Los «falsos positivos» son casos reportados por unidades de la fuerza pública como resultados positivos en la acción contra grupos armados ilegales, y que son reportados en los informes oficiales como «muertes en combate» de actores insurgentes y otras acciones legítimas de guerra según el DIH, pero que posteriormente debido a las denuncias de organizaciones sociales y defensores de Derechos Humanos, de víctimas directas de los hechos, de familiares de las víctimas y de fuentes de prensa del ámbito regional y nacional, se han develado como acciones contra la población civil no combatiente, lo cual significarían violaciones contra los Derechos Humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario” (p. 5).

Sin embargo, después de más de cuatro años de múltiples investigaciones y aparición de nuevas modalidades de este tipo de crímenes de Estado, la Revista *Semana* expone una *tipificación* que puede ser interesante para la reflexión de esta práctica como dispositivo de control y vigilancia en el marco de la seguridad democrática como expresión del Biopoder en Colombia.

Así, en su artículo (sección Portada, noviembre 1º de 2008) plantea:

“Se da el *falso positivo por ocultamiento*. Es decir, que no existía la intención de asesinar a un inocente, pero al hacerlo, no admiten el error, sino que lo presentan como guerrillero. Es el caso de Cajamarca.

El segundo es el de *limpieza social*. Con el ánimo de aumentar las bajas, deciden matar personas en un alto grado de vulnerabilidad y por quienes, suponen ellos, nadie va a preguntar. Son múltiples los ejemplos que tiene la Fiscalía, entre ellos los llamados loquitos que deambulan por los cascos urbanos, drogadictos y muchachos con antecedentes judiciales.

El tercero es la *táctica paramilitar*. Las víctimas son personas que les resultan sospechosas de vínculos con la guerrilla, pero por falta de pruebas no pueden capturar. Entonces deciden matarlos simulando un combate.

Y el cuarto caso, es el de Soacha, que es el más reciente y el más preocupante porque implica además una macabra *sociedad con la mafia*. En estos casos hay de por medio un reclutador que se mueve bien en la zona donde viven los muchachos, pero tiene nexos con bandas emergentes de otras partes del país. La tesis que se maneja es que las bandas emergentes son las que corren con esos gastos y su propósito es ponerle en bandeja de plata a los militares a un joven que, tras una farsa de combate, termina siendo un ‘positivo’ que le suma puntos a la hoja de vida de la guarnición militar. En contraprestación, los militares dejan tranquilos a los delincuentes. Y de paso se hace otro tipo de negocios: la munición que se registra como gastada en el combate puede terminar en manos de la mafia y los gastos reservados que se usan para inteligencia pueden terminar en manos de un civil testaferro del militar corrupto”.

Independientemente de la tipología, lo común de las distintas formas de ejecución extrajudicial, crimen de Estado y/o homicidio en persona protegida es que es el Estado colombiano, a través de sus fuerzas armadas –llámense Ejército, Policía, Fuerzas Especiales, etc.– es quien de manera histórica y sistemática¹ atenta contra la vida de personas civiles y las convierte en ganancia política, ascensos y reconocimiento a sus miembros buscando legitimidad de la sociedad en su conjunto y respaldados legalmente por Decreto 1400 de 2006 y la Directiva Ministerial 029 de 2005² en el marco de la seguridad democrática como política gubernamental.

¹ En el informe de 2011, el CINEP registra desde el año 2001 al 2010, 562 casos y 1119 víctimas.

² Con el que se crea la Bonificación por Operaciones de Importancia Nacional - BOINA, en la cual se desarrollan los criterios para el pago de recompensas por la captura o abatimiento en combate de cabecillas de las organizaciones armadas al margen de la ley, material de

Bajo este panorama, los falsos positivos en el marco de la seguridad democrática son un dispositivo de vigilancia y control dentro de la expresión del biopoder en sus distintas técnicas, incluyendo las del viejo derecho soberano.

Los falsos positivos enmarcan un dispositivo que puede leerse desde distintas aristas, aquí me acercaré a algunas que evidencio con mayor claridad que otras, pero que permiten el análisis desde el biopoder.

Una primera arista es el uso del falso positivo como dispositivo de una estrategia política de soberanía estatal. Esto es, que independientemente a quien sea la persona asesinada se convierte en un mensaje concreto y contundente al ámbito público y expresa la presencia clara de un poder soberano sobre la vida a través de la muerte. Recobrando el concepto de dispositivo en Foucault, en *Saber y Verdad*, así:

“He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que se trata de cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc. (...). El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo lo condicionan”.

Recogiendo la tipificación de los falsos positivos de la Revista *Semana*, donde las muertes pertenecen a integrantes de la guerrilla, el elemento sustancial del dispositivo se encuentra en la construcción y consolidación de un escenario de legitimidad y legalidad que le permita al poder negar y por supuesto la advertir a la oposición política, que puede ser eliminada y que el poder del estado despliega sus tentáculos –a modo de Leviatán–, hasta donde sea posible y necesario llegar para regular y controlar las relaciones sociales. Así, “se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico” (p.167). Esto es, que están vigentes y disponibles las acciones inevitables para la protección del statu quo y por ende del aparato estatal. Así como consecuencias del Biopoder Foucault plantea: “Un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos” (p. 174).

Cont. nota 2

guerra, intendencia o comunicaciones e información sobre actividades relacionadas con el narcotráfico y pago de información que sirva de fundamento para la continuación de labores de inteligencia y el posterior planteamiento de operaciones. Esta directiva fue promovida por el entonces Ministro de Defensa Nacional, Camilo Ospina Bernal (Datos: CINEP).

Ahora bien, desde otra arista, si los falsos positivos son muertes de civiles el elemento sustancial del dispositivo está en lo que significan estas personas para el poder y para la sociedad y como sus vidas en el marco de la práctica de la muerte recobran un sentido para el poder mismo. Los informes especiales del CINEP de los años 2009, 2010 y 2011 exponen una inevitable caracterización de las personas asesinadas en el marco de este dispositivo. Campesinos pobres, indígenas, habitantes de calle, jóvenes en situación de pobreza y miseria en los cuales es inevitable también leer una condición de vulnerabilidad expresa en un contexto socio-económico deprimido como lo es un contexto de conflicto armado.

En esta hostil pero útil caracterización se vislumbra un elemento común: la exclusión socio-económica, en un contexto de economía de consumo que da status al individuo en estos tiempos de mercado, neoliberalismo y globalización. Es aquí donde de manera osada y atrevida recojo el sentido de dispositivo ya no desde una directriz del Estado hacia la población en el marco de la biopolítica sino de un poder que se difumina en el ambiente economicista del mundo contemporáneo, en la emergencia de unas nuevas prácticas disciplinares, del saber-poder desde la economía sobre el individuo y su propia vida. En palabras de Foucault sobre lo que puede llegar a ser un dispositivo:

“Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos”.

Esto es, que estas últimas personas —los falsos positivos socio-económicamente excluidos—, son a su vez modelo anatomopolítico y biopolítico. Son dispositivos de control socio-económico. Recae en ellos un poder porque no, disciplinar de sus proyectos de vida, en vida, un *“cuerpo como máquina: ... en el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos...”* que al llegar a límite de inutilidad son sobrantes al modelo económico y convenientes al poder político, al biopolítico.

Desde Foucault, estos últimos, pueden ser muestra de un dispositivo de vigilancia y control desde el biopoder. Así, el poder en el marco contemporáneo de

“hacer vivir o de rechazar hacia la muerte” es un poder potenciador que se ejerce positivamente sobre la vida, es un poder que administra la vida en el individuo y el cuerpo biológico y también regula y administra las acciones del cuerpo social (p. 165), así sea a través de la muerte.

El poder se ha encargado de controlar las vidas y los cuerpos para que sean útiles a él en cada uno de sus contextos, incluyendo el dominio económico, sin embargo cuando el poder político del Estado está en juego es también legítimo y además legal desde la perspectiva del biopoder controlar lo necesario. Las personas muertas en los denominados como falsos positivos y las víctimas indirectas de estos acontecimientos fueron utilizadas como dispositivo de control social y económico, vigilancia y regulación política en un contexto de seguridad entendida como defensa, postura que detentó poderes absolutos sobre la vida a través de la muerte y que hoy en aras a un proceso de verdad y justicia solo cabe preguntarse si caeremos inevitablemente en un nuevo juego del biopoder.

Bibliografía

AGENCIA DE LA NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS - ACNUR. *Cátedra de desplazamiento forzado*. Cuadernillo N° 1, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y EDUCACIÓN POPULAR - CINEP. *Informe Especial Falsos Positivos: Balance del segundo semestre de 2008*. 2009.

_____. *Informe Especial: De los Falsos Positivos a la intolerancia Social y las Amenazas Colectivas. Balance del primer semestre de 2009*. 2009.

_____. *Informe Especial: Falsos Positivos 2010: Clamor por la Verdad y la Justicia. Balance del primer semestre de 2010*. 2011.

ESPOSITO, ROBERTO. *Bíos. biopolítica y filosofía*. 1ª edición, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.

FOUCAULT, MICHEL. *La Voluntad de Saber en Historia de la Sexualidad*. Siglo XXI Editores, 1991.

LE BLANC, GUILLAUME. *El pensamiento de Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

REVISTA SEMANA. *Semana revela los detalles de las operaciones militares que llevaron a las aterradoras ejecuciones extrajudiciales en diferentes regiones del país*. Edición web, artículo Sección Portada, noviembre 1º de 2008.

193

_____. *La historia desconocida de los falsos positivos*. Edición web, artículo Sección Justicia, junio 11 de 2011.

SÁNCHEZ, RUBÉN A. (editor académico). *Biopolítica y formas de vida*. 1ª edición, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

TOSCANO LÓPEZ, DANIEL. “Reseña de «Nacimiento de la Biopolítica» de Michael Foucault”, en: *Papel Político*, Vol. 13, Num.2, julio-diciembre, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

OLGA
LUCÍA
CARMONA
MARÍN*

Los falsos positivos como crímenes de Estado: un análisis desde la biopolítica y el bioderecho

Resumen

La presente reflexión deriva del proyecto de investigación denominado “Los falsos positivos como dispositivos de vigilancia y control en la configuración de sujetos políticos (código 1-11-1)” que se encuentra en desarrollo y es financiado por la Vicerrectoría de Investigación Innovación y Extensión, de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

* Abogada. Licenciada en Español y Comunicación Audiovisual. Magister en Comunicación Educativa Profesora Asociada Universidad Tecnológica de Pereira. Integrante del proyecto de investigación: Los falsos positivos como dispositivos de vigilancia y control en la configuración de sujetos políticos, proyecto inscrito en la línea de investigación en socialización política y cultura política del Grupo Arte y Cultura de la Universidad Tecnológica de Pereira. olgaluca27@gmail.com.

La idea central consiste en mostrar desde algunos argumentos teóricos cómo esta práctica que vulneró flagrantemente los Derechos Humanos y la Democracia en Colombia, corresponde a crímenes de estado y en su práctica y denominación se constituyen una muestra evidente de los dispositivos de control ejercidos por un discurso biopolítico donde el gobierno busca la seguridad de la democracia, acallando a través de la muerte y el miedo la promoción de una forma de vida, valiéndose para ello de la reforma del establecimiento y utilizando otro dispositivo de control: la normatividad absoluta de la vida.

“El 1º de abril de 2010 tropas de la Brigada Móvil 25 del Ejército al mando del Coronel Ríos, ejecutaron al campesino Carlos Alberto García, de 27 años, en la vereda El Mocho de Tarazá, Antioquia, y luego lo vistieron con prendas militares, y le colocaron un rifle de asalto con munición y una granada, presentándolo como muerto en combate. El hecho se dio en un contexto de numerosas violaciones de derechos humanos de los campesinos por parte del ejército y de estigmatización del campesinado de la zona.

El 25 de marzo de 2010 miembros del Gaula del ejército irrumpieron en la Inspección de Santa Rita del Municipio de Aipe, Huila, disparando indiscriminadamente y ejecutando a tres personas a quienes presentaron como guerrilleros del Frente 66 de las FARC, muertos en Combate. El Coronel Jorge Alberto Cárdenas de la Brigada 9 alegó que habían recibido una llamada en la que se informaba sobre guerrilleros llegados al casco urbano de Santa Rita, los cuales, al llegar los militares, los habrían recibido a bala, versión que la población rechaza, y niega rotundamente que se hubiera presentado combate alguno, aún más, afirman que los civiles impidieron que los militares colocaran armas sobre uno de los cadáveres” (CINEP; 2010)

“Todo particular es autor de cuanto hace el soberano y en consecuencia quien se lamenta de un agravio por su soberano, se lamenta de aquello de lo que él mismo es autor, por ese motivo nadie tiene la libertad de resistirse a la espada” (Hobbes).

Falsos Positivos y crímenes de Estado

A finales del año 2008 empezaron a aparecer en varias regiones de Colombia cadáveres de jóvenes que habían sido presentados por el ejército nacional como guerrilleros muertos en combate, luego se comprobaría que se trataba de jóvenes que habían desaparecido de sus lugares de origen. Estas ejecuciones extrajudiciales

se conocieron como “Falsos positivos” del Ejército nacional. Según las investigaciones se trató del asesinato de civiles inocentes que sobrepasaron las mil víctimas, las que al parecer fueron masacradas bajo el pretexto del conflicto armado, y dentro de la política de seguridad democrática que caracterizó al gobierno del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez y que se amparó o se legitimó en la declaratoria de un estado de excepción que viabilizó la promulgación de normas que conducirían a la flagrante violación de los Derechos Humanos.

Está claro que hechos de tal naturaleza no es la primera vez que se presentan en Colombia y el mundo, desafortunados casos pueden encontrarse en la historia que ha caracterizado la modernidad; recuérdese por ejemplo el asesinato de miles de obreros por parte de la fuerza pública en Ciénaga Magdalena en 1928, hecho al que se le denominó la “Masacre de las Bananeras” y, que si no hubiera sido por el debate que generó el caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán ante el Congreso, (posteriormente asesinado y sin que al momento se haya determinado la autoría intelectual del magnicidio), y la referencia que sobre el acontecimiento hizo el Nobel de Literatura Gabriel García Márquez en la novela Cien Años de Soledad, pocos se acordarían de la tragedia.

Luego vendrían otros hechos lamentables y poco conocidos o difundidos por los medios de comunicación, casos en los que la Fuerza Pública, el ejército, nacional, organismos de inteligencia, grupos de autodefensas o paramilitares apoyados por la misma fuerza pública han tenido su participación y cuyas prácticas han sido avaladas o legitimadas desde el Congreso y no suficientemente investigadas y sancionadas por el poder judicial (Masacre de Mapiripán, Masacre del Salado, Masacre de Trujillo, Falsos Positivos, etc.)

Son casos que encuadran en lo que se ha llamado Crímenes de Estado o Terrorismo de Estado, entendiéndose éste como la “amenaza o uso de la violencia, para lograr fines políticos, u otros por medio de la intimidación, la provocación, el miedo, y demás, dirigidos contra poblaciones civiles (Chomsky; 2003:58). Crímenes de Estado porque es desde él mismo y amparado en su soberanía donde se ha legitimado el abuso de poder por parte de sus funcionarios (Gobierno, Rama Ejecutiva, Fuerza Pública, Congreso, Rama Legislativa, Rama judicial, y organismos de control). Funcionarios que, o por acción u omisión han incurrido en lo que se denominaría jurídicamente prevaricato, pero que mirado desde la Biopolítica encajarían en una serie de prácticas que han permitido el mantenimiento del poder, la administración de la vida de los

seres humanos, el dominio de su cuerpo, el control de sus intereses, la amenaza de su libertad, su encauzamiento o como lo llamaría Foucault, su disciplinamiento a través de la vigilancia y el control.

El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiene únicamente el aumento de sus habilidades, ni tampoco hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que contiene un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía” política, que es igualmente una mecánica del poder, define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles. (Foucault;1989:140)

Pero, ¿se podría determinar que efectivamente estos hechos encajan o son una política de Estado? Si bien es cierto Colombia vive un conflicto armado desde hace varios años, y muchas y variadas han sido las políticas a las que los gobiernos le han apostado para mantener el orden, la seguridad, y el control; no obstante, podríamos afirmar que estas políticas renunciando a los principios fundamentales que le dieron sentido, esto es que la legitimaron —el Estado Social de Derecho— al servicio de la comunidad, para garantía de su bienestar y seguridad, han terminado por contradecir todos y cada uno de los principios constitucionales y democráticos que le dieron su marco fundacional.

¿Puede un estado mantener el orden y garantizar la seguridad a cualquier costo? ¿Implica la administración política de la vida utilizar cualquier herramienta, no importa que con ello se vulnere la vida misma? ¿Puede esperarse de la administración política de la vida un atentado contra la vida y contra otros derechos con tal de que se cumpla su fin último, el mantenimiento del orden político y gubernamental?

Sobrados ejemplos dan la respuesta. El Conflicto Armado en Colombia sólo ha sido el pretexto que requirió el establecimiento para legitimar sus abusos de poder. Resultado: miles de víctimas, desaparecidos, desplazados, torturados, masacres, persecución política, personas inocentes privadas de sus derechos más elementales, pobreza, estigmatizaciones, miedo y terror.

Así como lo fue en la Alemania Nazi el levantamiento comunista, pretexto ideal para legitimar la Declaratoria de un plan de defensa de emergencia que en nombre de la protección del pueblo y del estado favoreció la promulgación del Decreto *Reichstagsbrandverordnung* o Decreto del Incendio del Reichstag, uno de los pilares fundamentales del sistema de gobierno Nacionalsocialista, el cual le brindó al gobierno, no sólo poderes adicionales para cerrar las imprentas de los partidos de izquierda, sino también para prohibir cualquier publicación de la oposición, interrumpir concentraciones de campaña y arrestar opositores a su antojo. Se aumentaron las penas por traición y se empañó la distinción entre crítica del gobierno y traición. (Muller, 1987: 48). Resultado: no menos de siete millones de hombres y mujeres asesinados; millones de desplazados, muertos por hambre y enfermedades; miles de ciudadanos perseguidos y martirizados; centenares de miles de seres humanos condenados por jueces y fiscales, que actuaban aparentemente bajo el imperio de la ley.

La biopolítica para el sostenimiento del poder

La biopolítica y sus dispositivos de control para el mantenimiento del poder se constituyen en las herramientas con las que “el gobierno de una población extrae sus mayores beneficios, tanto políticos como económicos, y en la dirección de la conciencia de los individuos para que comprendan además las ventajas de esa administración” (Ugarte; 2005:11).

Y si atendemos a lo propuesto por varios autores entre ellos Nietzsche, Foucault, Agamben, Negri, Esposito, entre otros, tendremos que aceptar que “existe una forma de poder que convirtió a la población y a la vida en el objeto primordial de su trabajo” (Sánchez; 2007:13). El control de la vida de los individuos, sus decisiones, sus deseos o motivaciones, depende de unos hilos invisibles que como los de una marioneta se mueven desde quienes administran, tienen o detentan el poder, es decir desde la biopolítica.

En este sentido podría comprenderse con mayor facilidad el aval que la mayoría de la población colombiana le dio a la propuesta de política de seguridad democrática, que buscaba mantener el orden, y la paz en el territorio colombiano, para ello había que acabar con el enemigo, en este caso llamado guerrillero; el pretexto o la excusa que legitimó la muerte de miles de seres humanos, a los que se les disfrazaba de

insurgentes, fue precisamente la “guerra justa”, o el “contra-terrorismo”. “La legislación y la normatividad se adecuó a dicha política, “el derecho se utilizó como instrumento por el soberano, para imponer su propia dominación” (Esposito; 2008:58).

Porque, y ateniéndonos a lo planteado por Foucault, “el derecho no opone la guerra a la justicia, no identifica justicia y paz, sino por el contrario, supone que el derecho es una forma singular y reglamentada de conducir la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza. El derecho es, pues, una manera reglamentada de hacer la guerra” (Foucault; 1978:69). Así el derecho, la legislación, la normatividad, los fallos y sentencias de las instancias judiciales respondieron a lo que Esposito ha denominado: “el bioderecho”.

La norma ya no es como el trascendentalismo moderno, aquello que desde afuera asigna al sujeto sus derechos y deberes, permitiéndole lo que es lícito y vedándole lo que le está prohibido, sino la forma esencial que cobra la vida en la expresión de su propio incontenible poder de existir (Esposito; 2006: 300). Es decir, y teniendo en cuenta la concepción Spinoziana a la que alude Esposito, la norma no llega desde fuera al sujeto, porque surge desde su propia capacidad de existencia.

Los individuos son múltiples, tanto como los infinitos modos de la sustancia, lo cual significa que también las normas habrán de multiplicarse por el número correspondiente. “El orden jurídico entonces se configura más que como un sistema inmunitario de autoconservación, como un sistema meta-estable de contaminaciones recíprocas, en el cual la norma jurídica se enraíza en la biológica, reproduciendo su mutación. (Esposito: 302).

Así, desde este punto de vista, el único valor que permanece estable en la transición de las normas desde un sistema hacia a otro, es la conciencia de su traductibilidad en formas siempre distintas y necesariamente transitorias. Y es entonces que podemos argüir que el ordenamiento jurídico colombiano, y sus instituciones terminaron por “contaminarse” de este modo de vida, de la vida misma que antepuso una política de la muerte a los presupuestos determinantes en la conformación del Estado Social de Derecho, reduciéndolos bajo el marco de una política de seguridad democrática a la confrontación y en últimas, el desconocimiento de los principios que le habían dado sentido: “Son fines del estado, servir a la comunidad, garantizar su seguridad...”, “ Las autoridades de

la república están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en su vida, honra, bienes, creencias y demás derechos y libertades...” (Constitución Política de Colombia, art. 2).

La Biopolítica así entendida ha determinado la vida misma, el bioderecho, la normativización de la vida la ha legitimado,

“Se trata de gobernar la vida entera. Cabe decir que los ciudadanos, además de ser los depositarios de un conjunto de derechos y deberes, son también sujetos en el doble sentido del término «sujeto», es decir, independientes del poder al tiempo que necesitan todos los recursos que este proporciona para realizar su independencia” (Ugarte; 2005:8).

Es desde la Biopolítica donde la vida de cada individuo se conduce, Javier Ugarte refiere que la vida está permeada en todos los aspectos, más aún, se conducen los hábitos o modos de consumo, se determinan las oportunidades de acceso a bienes y servicios, se determinan las razones para que aflore el miedo y se mantenga.

Miedo y terror: ¿seguridad democrática?

Más de dos mil bajas o “guerrilleros muertos en combate” fortalecieron el imaginario que demostró la eficacia de una fuerte y dura política de estado, todo el establecimiento político se facilitó para que dicha política se mantuviera. Se trataba de la política de Seguridad Democrática.

“Durante los gobiernos del presidente Uribe Vélez la política de Seguridad Democrática tuvo por premisa fáctica la situación de inseguridad generalizada y la correlativa demanda de seguridad de los colombianos; la aplicación de esa política conllevó la negación de la existencia de un conflicto armado. Los diferentes hechos de violencia presentados en los últimos años son calificados por los gobiernos como «acciones terroristas contra la sociedad»” (Angarita; 2011: 89).

Es decir, acciones necesarias imprescindibles para mantener la soberanía, la defensa de las instituciones, la protección de las personas en su vida, honra, bienes y demás derechos y libertades. Y por supuesto que para ese fin se han determinado las instituciones del Estado, y por razones obvias, el conflicto y la crisis económica, política y social que vive Colombia requiere de políticas claras y contundentes que

permitan hacerle frente a toda esta situación de coyuntura; es más, es responsabilidad de las autoridades públicas, servir a la comunidad, garantizarle su seguridad y el cumplimiento de sus derechos; no obstante dicha política de Seguridad Democrática, más que generar seguridad y certezas, se concentró en aumentar la polarización del país y en generarle zozobra y miedo a la gente. La interceptación de llamadas, los allanamientos sin orden judicial, el pago de informantes, las detenciones arbitrarias, las ejecuciones de jóvenes inocentes para hacerlos pasar como guerrilleros, la debilidad de las instituciones, la dilación de los procesos judiciales y las investigaciones, en lugar de generar mayores certezas creó un clima de inseguridad.

El miedo según Esposito sería connatural a la Democracia Moderna y el estado Moderno, no sólo no elimina el miedo a partir del cual originariamente se genera, sino que se funda en él, haciéndolo motor y garantía de su propio funcionamiento.

Zygmunt Bauman en *Múltiples Culturas una sola Humanidad*, conferencia dictada en Barcelona en el 2004 planteó como el miedo y la inseguridad se ha constituido en la piedra angular de todos los contratiempos del mundo contemporáneo:

“Sufrimos las incertidumbres, los miedos y las pesadillas que emanan de procesos sobre los cuales carecemos de control, de los que únicamente tenemos un conocimiento muy parcial y que –nos tememos– somos demasiados débiles para dominar. Todo se reduce a una sensación de inseguridad. Cuan hablo de inseguridad pienso en un fenómeno más amplio, que queda mejor definido por el término alemán: *Unsicherheit*, que para traducirlo son necesarios tres conceptos: incertidumbre, inseguridad y ausencia de protección” (Bauman; 2009:19).

Durante el año 2008 Colombia asistía a una fuerte crisis institucional desatada por un paro de las instituciones judiciales que eran incapaces de responder a la cantidad de investigaciones, demandas y procesos, generando una alarmante situación de impunidad que dejaba sin sanción o castigo los crímenes de la delincuencia organizada, de los paramilitares, de los narcotraficantes. Ese marco de conmoción y angustia en que estaba sumido el país determinó la promulgación bajo la declaratoria de estado de Excepción del Estado de Conmoción Interior y en consecuencia, la promulgación de normas que resolvieran la situación de coyuntura e inseguridad. Toda una respuesta enmarcada en la idea de protección, de acompañamiento a los más débiles, una implementación de políticas públicas para garantizar la tranquilidad de los hacendados de Colombia, de los propietarios de las fábricas y de las empresas,

protección de las zonas rurales, y de las ciudades. Ello fue lo que devino de un discurso que acompañado casi de misticismo religioso y mesiánico le vendió al país la idea de la necesaria implantación de una política de seguridad democrática, que en un comienzo y durante casi la totalidad del mandato presidencial animaría a los ciudadanos, pero que finalmente les mostraría su horror.

Esposito lo define así: “¿Puede un sistema sostenerse solo sobre el miedo sin explotar o implosionar? ¿Y qué clase de política es aquella que está encapsulada por completo en su chantaje?” No obstante, “la seguridad, en términos de Foucault es un principio de cálculo cuyo objetivo es la preservación del interés colectivo que ha estructurado el gobierno liberal bajo el supuesto de la manipulación de éste. Si se manipulan los intereses en la vida en sociedad, es preciso desde esta perspectiva, que el Estado sea un administrador de peligros” (Fajardo; 2009:214)

El Derecho como un dispositivo tanatopolítico

Se trata de la distorsión del derecho, en nombre de la primacía de la vida y sin importar la adulteración del principio jurídico.

Al igual que en la Alemania Nazi, cuando todo el establecimiento político y jurídico se volcó hacia el cumplimiento de la política que derivaba del nacionalsocialismo, y que en función a ello las normas jurídicas se hicieron o interpretaron para legitimar y robustecer el régimen nazi, en muy similar sentido las normas que se promulgaron durante el Gobierno del Presidente Uribe Vélez sirvieron para legitimar la política de Seguridad Democrática.

La oportunidad vista en la declaratoria de Estado de Excepción tanto en la Alemania Nazi, como en Colombia permitió la promulgación de Decretos mediante los cuales se suspenderían los artículos de la Constitución concernientes a las Libertades personales.

El Estado de excepción—según Espósito— “es la apertura de un vacío legal orientado a salvaguardar la vigencia de la norma mediante su temporaria desactivación” (Espósito: 292).

Según Muller,

“En un Estado de Emergencia la autoridad suspende la ley sobre la base de un derecho de proteger su propia existencia. El Decreto-Ley sobre el Incendio del *Reichstag*, (1933) promulgado apenas al día siguiente del incendio, además de abolir la mayoría de los derechos fundamentales garantizados por la Constitución de Weimar, había impuesto la pena de muerte, por incendio, traición y por otros delitos, declarando además un Estado de Emergencia y con ello sentado el fundamento del poder nacionalsocialista y en consecuencia el fin de Alemania como un Estado Constitucional. Por supuesto, el incendio no había sido más que una excusa para declarar el Estado de Emergencia. La Ley de poderes especiales terminó siendo otro paso consistente en el despliegue de los acontecimientos, la que le había conferido al Gobierno el poder de legislar dictando leyes que incluso pudieran violar la constitución” (Muller;2009:63).

El preámbulo del Decreto del Incendio del *Reichstag* exponía: “Tal como lo dispone el artículo 48, parágrafo 2 de la Constitución, se decreta lo siguiente para defender al estado frente a los actos de violencia comunistas...”

“Lo que se decretó fue efectivamente la pérdida de todos los derechos personales durante el Tercer *Reich*. La libertad del individuo la inviolabilidad del hogar frente al allanamiento sin orden judicial, la privacidad de la correspondencia, la libertad de expresión y reunión, el derecho de constituir organizaciones, e incluso el derecho de ser propietario de bienes fueron suspendidos, hasta nuevo aviso. El nuevo aviso no llegó sino el 8 de mayo de 1945. El decreto tuvo vigencia hasta que fue derogado por el gobierno militar de los Aliados” (Muller: 72).

En Colombia un Estado de Excepción es, de acuerdo a lo planteado por la Constitución Política en el artículo 214, una salvedad que se le concede al Gobierno Nacional para decretar el Estado de Guerra exterior, Comoción Interior y Emergencia económica o social, cuando la situación de coyuntura se lo exija, y en ese sentido promulgar normas que le permitan dar respuesta a la situación que motivó la declaratoria. La Declaratoria de Estado de Excepción en Colombia ha estado ligada a su historia, durante las últimas cinco décadas los gobiernos han hecho uso de ellos, y como en el caso del gobierno de Álvaro Uribe, han generado una polarización entre los ciudadanos del país (amigo-enemigo), que ha llevado además a que el Estado se convierta en un Estado arbitrario y decisionista, que evocando los modelos totalitaristas ha concentrado todos sus esfuerzos en avalar la guerra y la inversión en armas como única salida al conflicto político del país.

Manuel Iturralde en *Guerra y Derecho en Colombia*, al respecto plantea:

“El uso continuo de los estados de excepción por parte de los gobiernos colombianos ha conducido a la sustitución de la regla por la excepción: el Estado de derecho ha cedido frente al autoritarismo. La fragilidad política de los distintos gobiernos dentro de un contexto de violencia política y desorden social se ha expresado en la tendencia a abandonar las reglas democráticas para privilegiar el uso de la fuerza como principal arma política. Así los Estados de excepción en Colombia se han convertido en la continuación de la guerra a través de las formas jurídicas” (Iturralde; 2003:29).

Carl Schmitt, jurista Alemán, desarrolló un teoría que sirvió de fundamento al Régimen Nazi, ella se basaba en la unidad política, homogeneidad y uniformidad, de manera que si se presenta una amenaza, una divergencia, un “enemigo interno”, éste se debe eliminar. Carl Schmitt, el teórico del Estado de Emergencia, en 1922 proclamó, que los poderes otorgados al gobierno en principio no tenían límites, suspendían el ordenamiento existente, añadiendo que “una vez declarado el estado de emergencia, es claro que la autoridad constituida del estado sigue existiendo, mientras que el derecho retrocede... la decisión exime a esa autoridad de toda restricción normativa y la hace absoluta en el verdadero sentido de la palabra” (Muller: 71).

Al parecer en Colombia la teoría de Schmitt ha tenido acogida, la idea del enemigo interno ha determinado todas las políticas públicas, en cabeza por supuesto la propuesta de la política de la Seguridad Democrática. Se ha legitimado el uso desmedido y represivo de la fuerza pública, y no suficiente con ello, la creencia de la necesidad de dicha política aún si con ello se genera más miedo, vulneración de los derechos y restricción de las libertades. El pueblo convencido ha dado su aval, las autoridades públicas, el Congreso con su inoperancia, y la rama judicial con su desidia han terminado por legitimar la acción punitiva del Estado como su mejor forma de expresión.

La Directiva ministerial 029 de 2005 firmada por el ex ministro de defensa Camilo Ospina, reglamentó el pago de recompensas hasta 3.8 millones para los soldados del ejército colombiano que dieran de baja y/o brindaran información que condujera a operaciones exitosas en las que cayeran combatientes rasos, guerrilleros, miembros de organizaciones al margen de la ley. Resultado, más de mil personas asesinadas bajo el pretexto de que eran guerrilleros, “el enemigo interno que había que destruir”, ahora son los Falsos Positivos de la Fuerza Pública. Años después las investigaciones poco han avanzado y el debate se concentra en que estos hechos sean investigados por la Justicia Penal Militar porque además se presume que cuando la

Fuerza Pública desarrolla un misión, pase lo que pase y con la aprobación del Fuero militar se considerará como actos del servicio.

Bibliografía

ANGARITA, PABLO. *Seguridad Democrática. Lo invisible de un régimen político y económico*. Bogotá: Universidad de Antioquia, 2011.

BAUMAN, ZYGMUNT. *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Buenos Aires: Katz, 2009.

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y EDUCACIÓN POPULAR - CINEP. *Informe Especial. Falsos Positivos 2010. Clamor por la justicia*. 2011. <http://www.elespectador.com/opinion/editorial/articulo87344-directiva-ministerial-029-de-2005>.

ESPOSITO, ROBERTO. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

CHOMSKY, NOAM. *Poder y terror*. Barcelona: RBA, Libros, 2003.

FOUCAULT, MICHEL. *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *Vigilar y castigar*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1975.

_____. *La Verdad y las formas jurídicas*. España: Gedisa, 1978.

MULLER INGO. *Los juristas del horror*. Bogotá: ABC, 2009.

UGARTE, JAVIER. *La administración de la vida*. Barcelona: Anthropos, 2005.

Página web: <http://res.uniandes.edu.co/view.php/472/view.php>.

JOSÉ
CARLOS
MOREIRA
DA SILVA
FILHO*

El Terrorismo de Estado y la Dictadura Cívico-Militar en Brasil: el Derecho de Resistencia no es Terrorismo¹

Resumen

El terrorismo de Estado es la manifestación más grave del terrorismo, mucho más nítido en los Estados dictatoriales y totalitarios. En términos criminológicos, al terrorismo de Estado se le debe ubicar en la categoría más amplia de los crímenes

* Doctor en Derecho de las Relaciones Sociales por la Universidad Federal de Paraná - UFPR; Máster en Teoría y Filosofía del Derecho por la Universidad Federal de Santa Catarina - UFSC; Licenciado en Derecho por la Universidad de Brasilia - UnB; Docente de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul - PUCRS (Programa de Posgrado en Ciencias Criminales –Maestría y Doctorado– y Grado en Derecho); Consejero de la Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil; Miembro fundador del Grupo de Estudios sobre Internacionalización del Derecho y Justicia Transicional - IDEJUST, con sede en el Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad de São Paulo - IRI/USP (<http://idejust.wordpress.com>).

¹ Traducción al español de Lara Oleques de Almeida Ercolini. Este artículo es producto de un proyecto de investigación desarrollado por el Grupo de Investigación Derecho a la Memoria y la Verdad y Justicia Transicional, con sede en el Programa de Posgrado en Ciencias

de Estado y la Justicia Transicional, en aras de contribuir a que se pueda distinguir con claridad el ejercicio del derecho de resistencia de los grupos que se oponen al terrorismo de Estado en relación con los grupos terroristas no estatales. El terrorismo de Estado en Brasil se instaló profundamente durante la dictadura cívico-militar sucedida de 1964 a 1985 y, hasta el presente momento, no ha sido blanco de políticas y acciones transicionales adecuadas y suficientes, en especial, de los juicios por violaciones a los derechos humanos y la reforma de las instituciones de justicia y seguridad pública, lo que contribuye al elevado índice de violencia policiaca en el país, como así también a la comprensión equivocada de lo que fue el terrorismo en Brasil durante los años de plomo.

1. Introducción

Ya preconizaba Maquiavelo que una de las grandes virtudes del gobernante era saber inculcar el terror a sus comandados y administrarlo. Es “preciso ser a la vez amado y temido, pero, como ello es difícil, es mucho más seguro ser temido, si es necesario elegir”². Casi tres siglos después, la palabra “terrorismo” surge justamente aunada a la acción de los Estados modernos, con el ejemplo histórico de Francia durante la revolución burguesa en la dictadura del Comité de Salud Pública, liderado por Robespierre en los años 1793 y 1794. El número estimado de ejecuciones fue de 17.000, con cerca de 300.000 prisiones, lo que a veces ocurrió sin juicio o, cuando los hubo, sin defensa³.

Aunque normalmente el terrorismo esté asociado a la acción de grupos no estatales, se verifica que en sus orígenes surgió por obra de la acción estatal⁴, desvelando aquella

Cont. nota 1

Criminales de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul - PUCRS. Dicho proyecto de investigación cuenta con beca del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico - CNPq.

Se presentó este artículo en la mesa temática “La urbe global y el gobierno de la vida humana - Derecho, justicia y fraternidad en los espacios de poder” del XII Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, que tuvo lugar en la ciudad de Bogotá (Colombia) del 12 al 13 de octubre de 2011. Se presentó una versión más amplia del presente en el Encuentro Internacional titulado *The Third Session of the International Forum on Crime and Criminal Law in the Global Era*, que tuvo lugar en Beijing (China) del 29 al 31 de octubre de 2011, y que congregó a especialistas en Derecho Penal, Procesal Penal, Sociología de la Violencia y Criminología, oriundos de diferentes países a fin de discutir el tema del terrorismo. La participación en dicho evento contó con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico - CNPq.

² Machiavelli, Niccolò. *O príncipe*. Tradução de Sérgio Bath. In: *Maquiavel O príncipe* – Estudos. Curso de introdução à ciência política – estudo de caso. Brasília: Universidade de Brasília, 1982, p. 67.

³ Fragoso, Heleno. *Terrorismo e criminalidade política*. Rio de Janeiro: Forense, 1981, p.14.

⁴ Rothe, Dawn L. *State criminality – the crime of all crimes*. Plymouth: Lexington Books, 2009, p. 38. Además de promocionar directamente el terror, el Estado puede apoyar acciones de grupos paramilitares en contra de su propia población, según se visualiza en el ejemplo colombiano (Green, Penny; Ward, Tony. *State crime – governments, violence and corruption*. London: Pluto Press, 2004, p. 107).

que es, sin duda, la peor especie de terrorismo que se pudiera identificar, tanto en cuanto al número de víctimas como a la gravedad de los actos practicados: el terrorismo de Estado. Para que se pueda visualizar este fenómeno más específico en términos criminológicos, es menester ubicarlo en el ámbito del estudio de los crímenes de Estado, lo que se pretende desarrollar en el primer apartado del presente artículo.

A continuación, se procurará llevar a cabo un análisis más detenido sobre qué determina el terrorismo de Estado y cómo éste da lugar a la práctica legítima del derecho de resistencia. A título conclusivo, se presenta la identificación de la permanencia de elevados índices de violencia policiaca en Brasil y se cuestiona en qué medida este hecho está estrechamente vinculado a la ocurrencia del terrorismo de Estado y su inadecuada confrontación en el período de redemocratización. El artículo concluye con la indicación de algunas medidas preventivas hacia el combate del terrorismo de Estado y el terrorismo en general.

2. Crímenes de Estado⁵

De entre todas las características que ya han señalado innumerables autores, quizás la que hasta el momento mejor se ajuste al fenómeno de los Estados modernos sea, según lo ya formulado por Max Weber, el monopolio de la violencia legítima en una sociedad determinada.

Como es sabido, sin embargo, aun con las balizas de la noción de Estado de Derecho —es decir, de un Estado que se someta a leyes democráticamente producidas por él mismo—, el calificativo de “legítima” atribuido a la violencia ejercida por el Estado puede dar paso a verdaderas atrocidades, no raras veces apoyadas en la flexibilidad del concepto. No siempre queda claro para la sociedad y sus agentes públicos qué separa la violencia legítima de la ilegítima.

Precisamente, por detener el monopolio de la violencia, el Estado es el que posee las mayores probabilidades de utilizarla de manera inadecuada, como así también es el que puede propiciar los resultados más funestos, tanto en calidad como en cantidad.

⁵ En ese apartado, se reiteran algunas consideraciones ya presentadas en: Silva Filho, José Carlos Moreira da. “Crimes do Estado e Justiça de Transição”, in: *Sistema Penal & Violência*, v. 2, 2010, pp. 22-35.

Al servicio del Estado están aparatos represivos fuertemente entrenados y armados, tales como las policías y las fuerzas militares. En la estructuración de estos aparatos se presenta una organización burocrática con varias y complejas ramificaciones, un conjunto ideológico que justifica sus acciones, un fuerte sentimiento corporativo y una racionalidad instrumental que pasa por todas sus instancias. Ninguna cuadrilla o banda de criminales de un país consigue igualar tal poderío, a no ser cuando se empieza a atisbar algo como un proto-Estado⁶, a punto de dar un golpe o llevar a cabo una revolución.

A partir de la premisa de que un Estado puede adoptar un comportamiento que se considere desviado en relación con determinados estándares —en especial cuando dicho comportamiento involucra el empleo de la violencia—, es posible constatar la existencia de los crímenes de Estado.

Aunque muy antiguos en su realidad (y en el caso del Estado moderno desde sus más incipientes manifestaciones), el interés por la definición y el estudio de los Crímenes de Estado es algo relativamente reciente. Impulsados por el trabajo de Sutherland sobre los *White Collar Crimes*, lanzado en 1949, fue sólo a partir de la década de 1970 que los criminólogos empezaron a tratar el tema más detenidamente⁷.

Aún a fines de los años 80 y principios de los 90, según lo aclara Rothe, las dos grandes cuestiones sobre las que los estudiosos se dividían y concentraban sus esfuerzos eran: 1) ¿Quién es el sujeto de esos crímenes: el individuo o una organización como el Estado? 2) ¿Cuáles son los estándares que se deben utilizar para definir tales crímenes?

Respecto a la primera cuestión, los sociólogos organizacionales enfatizaron la necesidad de que las ciencias sociales cambiaran el foco desde el individuo hacia las organizaciones, percibidas como una entidad. El consenso al que se llegó —y que se puede identificar claramente en la legislación internacional— fue que la responsabilización por los crímenes cometidos por el Estado les toca tanto a los agentes individuales involucrados como a la institución estatal.

⁶ Green y Ward. *Op. cit.*, p. 3.

⁷ Rothe. *Op. cit.*, pp. 1-2.

Las condiciones estructurales y organizacionales se combinan con las preferencias individuales para generar ese tipo de ofensa; castigar únicamente a los individuos no resuelve el problema, ya que las políticas y las estructuras quedarán.

Aun cuando el Estado no pueda ser encarcelado, hay otras formas de control, tales como las sanciones comerciales, imposiciones de aranceles, negación de préstamos, reputación internacional empañada e incluso, en los casos más extremos, misiones militares enviadas por otros Estados. Para que tales controles operen, es necesario, sin embargo, que haya voluntad política de los actores internacionales, especialmente de Estados que posean condiciones políticas y económicas para intervenir.

La otra cuestión que ha provocado fuertes polémicas y discusiones respecto a los crímenes de Estado fue la atinente a los criterios a ser utilizados para que se pueda identificar un crimen de esa clase. La gran perplejidad inicialmente producida puede resumirse en la siguiente indagación: ¿Cómo el Estado podría ser un agente delictivo si él mismo es el que define qué es un comportamiento criminal? La búsqueda de una instancia definidora del crimen que esté más allá del Estado ¿no sería atacar su soberanía?

Es justamente ante preguntas como éstas que se puede evaluar la gran importancia del derecho internacional, sobre todo cuando el foco recae sobre la violación a los derechos humanos. Actualmente, es vasta la legislación internacional que no sólo establece limitaciones para las acciones del Estado sino que también tipifica los crímenes que éste puede cometer⁸, delimitando responsabilidades individuales de los agentes y responsabilidades asignadas directamente a la organización estatal. Además, el recurso al derecho internacional ayuda a anular el argumento del ataque a la soberanía, una vez que los Estados acatan voluntariamente a esas normas, participando en su elaboración.

Del mismo modo, no se puede olvidar que hay límites establecidos por la legislación interna del propio Estado que, cuando superados, también pueden configurar una actitud criminal del poder público, enfocada en principio a la acción individual de los agentes involucrados, pero también volcada hacia la responsabilización del propio Estado.

⁸ El Tratado de Roma de 1998, ya ratificado por Brasil y que instituye el Tribunal Penal Internacional - TPI, es probablemente el documento internacional más incisivo en ese sentido.

Un criterio razonablemente consensual en cuanto a la delimitación del crimen de Estado es la propia legislación, en especial la producida en la esfera internacional. Green & Ward, preocupados por no transformar la noción de crimen de Estado en una panacea orientada hacia cualquier acción estatal inadecuada, se apresuran en registrar que es esencial para la definición de esa clase de crimen que el mismo configure violación a los derechos humanos⁹. Por ejemplo, no será cualquier sanción comercial originada del incumplimiento estatal de algún acuerdo comercial que habrá de caracterizar a un crimen de Estado.

De entre los tipos de crímenes identificados tanto en la legislación como en la literatura sobre el tema, destacan los crímenes de genocidio y los crímenes contra la humanidad¹⁰. Mientras que el crimen de genocidio implica en el propósito deliberado de eliminar completamente a un grupo humano determinado, caracterizado a partir de criterios étnicos, religiosos, raciales o políticos, por otra parte, el crimen contra la humanidad implica en la puesta en práctica de una política estatal de persecución sistemática a un grupo humano determinado. Cuando dicha persecución se convierte en acciones que deliberadamente anhelan la eliminación completa de los integrantes de aquel grupo (como en el ejemplo paradigmático del nazismo), se está ante el crimen de genocidio.

La tipificación de ambos crímenes se remonta inicialmente a la inmediata segunda posguerra¹¹. Hoy por hoy están muy bien delimitados en el Tratado de Roma de 1998, figurando como las dos clases más graves de crímenes que un Estado puede cometer.

⁹ Green y Ward. *Op. cit.*, p. 7.

¹⁰ En su libro, Green & Ward identifican los siguientes tipos de crímenes de Estado, dedicando un capítulo para explicar cada uno de ellos: corrupción, desastre natural (cuando hay displicencia del Estado en prevenir sus efectos), crímenes de la policía, crímenes de Estado y las corporaciones (cuando el Estado se asocia a grandes corporaciones para violar los derechos humanos), crímenes de Estado y crimen organizado (cuando el Estado se asocia a organizaciones criminales), terrorismo de Estado, tortura, crímenes de guerra y genocidio (*ibidem*). Aunque bajo otra nomenclatura, ese listado abarca muchos de los crímenes internacionales hoy tipificados. Rothe, a su vez, plantea la siguiente terminología: crímenes de Estado y las corporaciones, crímenes de Estado y las organizaciones internacionales (especialmente los llamados “crímenes de globalización”, en los que los organismos financieros internacionales, actuando en colusión con uno o más Estados, causan abruptos desplazamientos de recursos de un país, afectando directamente innumerables derechos básicos de la población), crímenes políticos y crímenes ambientales. A partir de la legislación internacional, Rothe identifica, de manera más específica, los siguientes tipos, que se se pueden encasillar en las clasificaciones anteriores: genocidio, violación genocida, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra, tortura, asesinatos auspiciados por el Estado, terrorismo de Estado, desaparición forzada de personas, esclavitud, reclutamiento militar de niños, crímenes de agresión (cuando un Estado invade a otro y provoca serios daños a la población civil, como pasó, por ejemplo, en la invasión de Iraq por los Estados Unidos) y desplazamiento (cuando poblaciones enteras son expulsadas de sus hogares y forzadas a desplazarse a otro lugar) (Rothe, *op.cit.*).

¹¹ Los crímenes contra la humanidad han sido previstos inicialmente en el Acuerdo de Londres de 1945 (el mismo que instituye el Tribunal de Nuremberg) y el crimen de genocidio, en una Convención específica: la Convención para la Prevención y Punición del Crimen de Genocidio de 1948, también adoptada por las Naciones Unidas.

Detallando un poco más los crímenes contra la humanidad, es posible identificar sucintamente la constancia de tres elementos que los caracterizan¹²: a) el carácter inhumano y aberrante del acto criminal¹³; b) la enunciación no taxativa de la enumeración de estos actos; y c) el hecho de que sean practicados en medio de una política de persecución general y sistemática a una parte de la población civil.

Desgraciadamente, esos tres aspectos se están reuniendo cada vez más en acciones practicadas por los gobiernos nacionales contra su propia población¹⁴. Tales crímenes son llamados crímenes contra la humanidad porque señalan la completa eliminación de parte inherente a la diversidad humana, expulsando a ese grupo de la comunidad política y atacando la base de lo que permite la propia existencia de la política: la pluralidad humana¹⁵. El Estado es el que se ha revelado el principal autor de los crímenes contra la humanidad. Y esto conlleva un agravante, ya que es justamente el Estado el que debería proteger a los ciudadanos de la violación a sus derechos fundamentales.

Los crímenes de Estado son los que más vidas humanas sacrifican. Sin duda, es el tipo más gravoso de crimen. Ante esa constatación, está la paradoja de que justamente estos crímenes acabaron por quedar fuera de las preocupaciones científicas de la criminología, de modo que sólo recientemente, según ya se señaló, ésta se viene dedicando a su estudio, pero, aún así, apenas de manera marginada y sectorizada, en algunos pocos centros y autores¹⁶. Ello no significa que tales crímenes no hayan

¹² International Center For Transitional Justice – ICTJ. “Parecer técnico sobre a natureza dos crimes de lesa-humanidade, a imprescritibilidade de alguns delitos e a proibição de anistias”, in: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, Brasília, Nº 1, pp. 352-394, jan.-jun, 2009, pp. 356-357.

¹³ Tal aspecto señala una situación de total sumisión de la víctima al ofensor, en la que se elimina completamente cualquier posibilidad de elección o manifestación autónoma, desnudándole a la víctima de su propia humanidad. El ejemplo más evidente de un acto con tales características es la tortura.

¹⁴ En su libro, Garapon presenta algunos datos estadísticos importantes que lo demuestran. En la Primera Guerra Mundial, los civiles representaban el 10 por ciento de las víctimas y en la Segunda Guerra Mundial pasaron al 60 por ciento. Ya en los conflictos estallados después de 1945, la cifra alcanzó casi la total plenitud: el 90 por ciento de las víctimas eran civiles. Además, de 1945 a 1970, de entre 97 conflictos registrados, 82 eran internos. En el siglo XX, las guerras entre Estados hicieron 35 millones de víctimas y los conflictos internos, 150 millones (Garapon, Antoine. *Crimes que não se podem punir nem perdoar – para uma justiça internacional*. Tradução de Pedro Henriques, Lisboa: Piaget, 2004. p.99).

¹⁵ Para Hannah Arendt, la “pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, sin que nadie sea exactamente igual a cualquier persona que haya existido, exista o venga a existir” (Arendt, Hannah. *A condição humana*. 10ª ed., tradução de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 16). En la misma obra, la autora evalúa las directrices que condicionan a la humanidad del hombre, utilizando las categorías de “labor” y “trabajo” –como atribuciones periféricas a la condición de persona– y principalmente la de “acción”, enfocada a las relaciones sociales y políticas entre los seres humanos como propia condición indispensable para su humanidad.

¹⁶ De entre estos se destacan Penny Green & Tony Ward (quien incluso mantiene un grupo de estudios y un sitio electrónico – vinculados al *King’s College* de Londres– que se llama *International State Crime Initiative* – www.statecrime.org), Dawn L. Rothe (quien también coordina un grupo de estudios y un sitio electrónico - vinculados a la *Old Dominion University*, en Norfolk, Estados Unidos de América –que se llama *International State Crime Research Consortium*– <http://al.odu.edu/iscrc/>), Kauzlarich & Kramer, Christopher W. Mullins, Elizabeth Stanley, Jeffrey Ian Ross y David O. Friedrichs.

sido estudiados y que no exista una amplia producción al respecto, sólo que ésta se presenta en otras ramas científicas, como las Relaciones Internacionales, la Ciencia Política y el Derecho Internacional.

Según Zaffaroni, la temática es el gran desafío de la criminología para el siglo XXI. Asevera que sería despreciable un saber criminológico que ignorara el más grave de todos los crímenes, siendo tal omisión una señal de indiferencia y aceptación¹⁷.

El tema de los crímenes de Estado le aporta a la criminología, de forma clara, una indispensable vinculación ética como premisa para su desarrollo como ciencia: el respeto a los derechos humanos¹⁸. Una de las primeras consecuencias causadas por tal punto de partida es la imperiosidad de que la criminología se vuelva sobre su propio discurso científico para evaluar hasta qué punto oculta o incluso contribuye a la realización de los crímenes de Estado, generando teorías y justificaciones científicas para la neutralización de las acciones criminales del Estado¹⁹. Esa misma mirada crítica debe dirigirse también hacia el campo del Derecho Penal.

Una importante razón para la invisibilidad de los crímenes de Estado está en la propia complejidad de la que están rodeados: no se circunscriben pura y simplemente en el contexto social e individual del agente, sino que alcanzan la propia estructura organizacional del Estado, con todos los aspectos históricos, políticos, económicos y culturales que les son inherentes a cada uno de los Estados

¹⁷ Zaffaroni, Eugenio Raúl. *El crimen de Estado como objeto de la Criminología*. 2006. Disponible en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/6/2506/4.pdf>, Accesado el 08.01.2011.

¹⁸ En este punto, se está plenamente de acuerdo con la afirmación de Green & Ward: "(...) hemos argumentado que algunas de esas normas –las que definen derechos humanos universales– reflejan, aunque de modo imperfecto, principios de justicia que los criminólogos deben apoyar. No creemos que la criminología pueda quedarse neutral respecto de los violadores de derechos humanos y sus víctimas" (traducción al portugués del autor) (Green & Ward. *Op. cit.*, p. 2). En el original: "(...) we argued that some of these norms –those that define universal human rights– reflect, however imperfectly, principles of justice that criminologists ought to support. We do not believe that criminology can be neutral between human rights violators and their victims".

¹⁹ Zaffaroni asevera que los elementos que provienen de la criminología clásica pueden ser mucho más útiles a los crímenes de Estado que a los crímenes comunes, y lo ejemplifica trabajando con las técnicas de neutralización de Sykes y Matza (Zaffaroni. *Op. cit.*). Dichas técnicas fueron presentadas por Sykes y Matza en el año 1957 en un artículo publicado en la *American Sociological Review* y estaban orientadas hacia la elucidación de la delincuencia juvenil (Sykes, Gresham M. y Matza, David. "Techniques of neutralization: a theory of delinquency", in: *American Sociological Review*, N° 22, 1957, pp. 664-670). El principio básico de las técnicas de neutralización se apoya en la posibilidad siempre presente de que los actos –que en un principio serían ofensivos a los valores y normas vigentes– sean justificados de modo a no representar una ofensa real. En otras palabras, son justificaciones para las acciones delictivas que operan para que éstas no entren en contradicción con los parámetros sociales. A los ojos del agente, su acción es válida y, en vez de afrontar directamente los valores prevalentes, resultan neutralizados en relación con esa acción. Sykes y Matza se apoyaron en la teoría de la asociación diferencial de Sutherland, según la cual tanto las técnicas empleadas en la acción criminal como las justificaciones y las racionalizaciones que les dan soporte pueden ser enseñadas y aprendidas. De manera mucho más clara y elaborada que en la delincuencia juvenil –dispersa en el ámbito de las relaciones sociales–, dichas justificaciones y racionalizaciones se presentan en lo atinente a los crímenes de Estado, con un nivel de sofisticación teórica e institucional mucho más elaborado y complejo.

existentes en el mundo²⁰. Hay una cultura organizacional fuertemente urdida en los Estados, cada cual a su manera, que, en no raras situaciones, aporta justificaciones para quitarles el carácter criminal a algunas de sus acciones²¹. Véase, por ejemplo, la cantidad de crímenes que hoy cometen los Estados a nombre de la seguridad.

Mientras que en los crímenes comunes el agente generalmente procura excusar su conducta viéndola como una excepción necesaria a una regla con la que él mismo está de acuerdo, por otra parte, en los crímenes de Estado, el agente público que comete un crimen apoyado por la propia organización estatal a la cual pertenece, se ve, muchas veces, como una especie de heraldo de los valores sociales que se reforzarían con su acto.

Ello queda claro cuando se visualiza el ejemplo de las dictaduras latinoamericanas en los años 60 y 70. Torturar, asesinar, hacer desaparecer los restos mortales, desterrar, exiliar, revocar derechos, demitir, monitorear, censurar los medios y difamar a personas que eran tenidas como subversivas o, peor aún, comunistas, eran acciones practicadas por el Estado y justificadas como una especie de guerra santa contra el comunismo internacional y la amenaza a los valores cristianos y familiares. Teorías como la Doctrina de la Seguridad Nacional fueron detalladamente elaboradas y pasadas en cursos, ponencias, legislaciones y publicaciones²².

Asimismo, en los Estados democráticos se vislumbra el intento de legitimación de la tortura, ya sea mediante el propio Derecho, como pasa en los Estados Unidos²³, o

²⁰ Exactamente en este punto es posible identificar la diferencia entre los delitos de cuello blanco y los crímenes de Estado, ya que en aquéllos no existe la complementación organizacional del objetivo individual del agente (Green & Ward. *Op. cit.*, pp. 5-6).

²¹ François de Bernard observa que los gobiernos tienen todo el interés en mantener el fenómeno del terrorismo circunscrito a las dimensiones no estatales, arrojando un velo de oscuridad sobre el terrorismo practicado por los mismos y, en no raras veces, procuran justificarlo a partir de la existencia del terrorismo no estatal. Asevera que se trata, desde la perspectiva de los gobiernos, “de actuar para que el terrorismo de Estado no exista a los ojos del ciudadano y la comunidad internacional o, por lo menos, que sea percibido tan sólo como una respuesta legítima y fundada a un terrorismo *previo*, que sería único, auténtico...” (Bernard, François de. *A fábrica do terrorismo – um livro incorreto para o uso de grandes pessoas*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006, p. 16). Cuando el Estado procura defender la democracia al hacer uso de estrategias terroristas –aunque en el seno de democracias formales–, no combate o disminuye el terrorismo, sino que lo alza a una categoría mucho más amplia y letal: la del terrorismo de Estado, más nítida, sin lugar a dudas, en los regímenes claramente dictatoriales o totalitarios.

²² Para profundizar el contexto del surgimiento de la Doctrina de Seguridad Nacional en Brasil y en Latinoamérica, así como de sus preceptos y mandamientos, es indispensable la lectura del libro escrito por el P. Joseph Comblin, ex perseguido político en Brasil: Comblin, Joseph. *A ideologia da segurança nacional – o poder militar na América Latina*. Tradução de A. Veiga Fialho, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

²³ Tal legalización se dio especialmente con la aprobación del *2006 Military Commission Act* en el gobierno Bush. Según ese dispositivo legal, las reglas internacionales de derechos humanos no se aplicarían a ciertos prisioneros considerados *unlawful enemies combatants* (en la reformulación de esa ley, en el 2009, se utilizó la expresión *unprivileged enemies belligerents*), que pueden quedar detenidos por tiempo indeterminado sin juicio y que pueden, a criterio de la comisión militar, formada al albedrío del presidente, recibir cualquier castigo, incluso

por medio de discursos apoloéticos de la violencia del Estado en contra de criminales comunes. En el trasfondo de esa realidad, se desarrollan algunas tesis pretendidamente científicas que van a desaguar luego hacia políticas del tipo “tolerancia cero”²⁴.

Por fin, la dificultad de tratar a los crímenes de Estado, sin duda, es mayor en el ámbito interno del país respectivo, una vez que muchos de los que están directa o indirectamente involucrados con esos crímenes están en el poder político. Es delante de ese hecho que crece la importancia de los organismos internacionales y los innumerables militantes de derechos humanos que actúan en el espacio transnacional²⁵.

3. El terrorismo de Estado y el Derecho de Resistencia

Ahora bien, se vuelve adecuado ubicar el fenómeno conocido como terrorismo de Estado desde ese espectro más amplio de los crímenes de Estado. No es difícil observar que las figuras de los crímenes contra la humanidad y el genocidio ofrecen el escenario ideal para el terror fomentado por el ente estatal. Como parte de la población civil se selecciona como blanco de las acciones represivas del Estado, una serie de políticas se ponen en acción, y buena parte de ellas engloba acciones violentas e ilegales que se ajustan a la categoría de los actos terroristas: secuestros, desapariciones, torturas, atentados con bomba, asesinatos, violaciones y constantes allanamientos de morada. Tales acciones, por sí solas, no serían suficientes para nombrar el terrorismo de Estado. Para ello, se las debe percibir en el contexto de la instalación de una política delincuente²⁶, en la práctica masiva de dichas acciones por los propios agentes públicos o grupos apoyados por ellos, sostenidos en las directrices políticas establecidas por el gobierno.

Cont. nota 23

la muerte. La ley de 2006 todavía permitía la aceptación de testimonios obtenidos bajo cualquier medio, incluso la tortura. Tal previsión fue rechazada por la *2010 National Defense Authorization Act*, también conocida como *2009 Military Commission Act*, ya bajo la égida del gobierno Obama. Tal reformulación también excluyó de la jurisdicción de las comisiones militares a los ciudadanos estadounidenses, contribuyendo a disminuir la resistencia interna a las comisiones militares y aumentar la discriminación en contra de los inmigrantes. La actual ley procuró asignarles algunas garantías procesales a las personas juzgadas por las comisiones militares, aunque siga permitiendo, incluso dentro de ciertos límites, la obtención de testimonios de los detenidos bajo coacción, es decir, bajo tortura. La ley de 2006 simplemente hacía algo idéntico a lo que hizo el AI-5 en la dictadura militar brasileña: la eliminación de la garantía del *habeas corpus*. Por fin, ambos dispositivos legales procuran restringir la jurisdicción de las cortes nacionales sobre esos casos.

²⁴ Sobre la criminalización de la pobreza, el incremento exponencial del encarcelamiento y tesis como la de las “ventanas rotas”, según la cual se debe castigar con rigor el menor de los delitos, para prevenir la práctica de delitos mayores, véase el breve, pero aclarador texto de Loïc Wacquant: Wacquant, Loïc. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

²⁵ En ese sentido, véase: Sikkink, Kathryn & Keck, Margaret E. *Activists beyond borders – advocacy networks in international politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

²⁶ Garapon. *Op. cit.*, p. 121.

En principio, para que exista el terrorismo de Estado no es condición indispensable el funcionamiento de un gobierno autoritario o una dictadura, pero, sin lugar a dudas, el contexto de un régimen dictatorial lo vuelve mucho más probable. La práctica del terrorismo de Estado por regímenes dictatoriales y/o totalitarios ha mostrado que el enfoque represivo se va extendiendo en el tiempo y afectando un espectro cada vez más amplio de la población, con una evidente militarización de las relaciones sociales, según la cual todos son sospechosos hasta probar lo contrario.

Sumándose a ese ambiente está la desinformación generada por la censura a los medios de comunicación y por la propia propaganda del gobierno, siempre asociada con la manipulación de las noticias y la ocultación de las violaciones a los derechos humanos promovidas por él. Según se vio en el caso de la dictadura cívico-militar brasileña, también es notable la capacidad de manipulación de los organismos legislativos y judiciales²⁷, con el fin de legalizar y judicializar la represión, siempre pasando por alto en cuanto a las inconstitucionalidades, las ofensas a los derechos fundamentales y las denuncias realizadas por los presos y perseguidos políticos. Como se registró al principio, difícilmente un grupo armado paraestatal puede hacer frente a la amplitud, constancia e intensidad del terror fomentado por el Estado.

Además de trabajar para la invisibilización de sus crímenes y, en especial, del terror por ellos desencadenado, el Estado les proyecta el calificativo de terrorista hacia los grupos que son blancos de su persecución. Uno de los objetivos de este artículo es justamente rechazar la acción/reacción –aunque violenta– de esos grupos como

²⁷ En su libro "Ditadura e Repressão", en el cual desarrolla un estudio comparado sobre la judicialización de la represión en Argentina, Chile y Brasil, el científico político Anthony Pereira identifica una curiosa paradoja en el caso brasileño. De los tres países, Brasil fue el que mejor judicializó la represión dictatorial y construyó una legalidad autoritaria más amplia, arraigada y vinculada al orden jurídico anterior. Ello se debe, entre otros factores, al alto grado de cohesión entre las élites judiciales y las fuerzas armadas, lo que llevó a los conductores del golpe y su manutención a la opinión de que el Poder Judicial era "confiable" y que, por lo tanto, los tribunales podrían jugar el papel de intermediario entre la acción represiva directa de los agentes de seguridad pública y los perseguidos políticos, tenidos en el contexto de la dictadura como criminales y terroristas. Si, de una parte, los miles de juicios sucedidos en la dictadura brasileña pasaban por alto en relación con las denuncias de tortura y en connivencia con leyes draconianas - como lo eran los Actos Institucionales y sus derivados -, contando con jueces que defendían e incorporaban la ideología del régimen, de otra, dichos juicios contaban con un arsenal razonable de garantías y procedimientos y permitían, en gran parte de los casos, evitar que los opositores políticos simplemente fueran eliminados.

En la Argentina, la ausencia de una cohesión entre los militares y la élite judicial llevó a los militares a considerar el Poder Judicial poco o de ningún modo "confiable". No había, por lo tanto, mediadores institucionales entre la violencia directa de los agentes de la represión y sus blancos. La estrategia adoptada fue claramente la de la eliminación y la desaparición masiva de los opositores políticos. Sin embargo, si la fuerte cohesión institucional sucedida en la dictadura cívico-militar brasileña y su máscara de legalidad han sido responsables de una cifra menor de muertos y desaparecidos que en relación con la Argentina, las mismas han mantenido en Brasil la continuidad de la herencia autoritaria en el período posdictatorial (Pereira, Anthony W. *Ditadura e repressão – o autoritarismo e o estado de direito no Brasil, no Chile e na Argentina*. Tradução de Patricia de Queiroz Carvalho Zimbres, São Paulo: Paz e Terra, 2010). Herencia que en Brasil, al contrario de la Argentina, sigue fuerte hasta hoy, como se verá más adelante.

218 elemento integrante de la definición de terrorismo, limitándose, desde el enfoque aquí planteado, a los contextos dictatoriales.

Para ello, se verifica que, cuando un gobierno viola las reglas fundamentales del Estado que administra, o aún, cuando llega al poder con violación flagrante de esas mismas reglas, como es el caso del golpe de Estado, la oposición a este gobierno es legítima, aunque por las armas. Sin embargo, el rótulo de terrorista en esas situaciones alcanza a los grupos —especialmente los armados— que se oponen al poder constituido ilegítimamente, confundiendo con la categoría de la criminalidad política.

Según lo aclara Frago, el crimen político es el cometido contra la seguridad del Estado²⁸. Con todo, cuando se compara la usurpación ilegítima del poder político en una sociedad determinada con la acción de resistencia a dicha usurpación, queda claro que ni siquiera sería adecuado clasificar la acción de resistencia como criminal, menos aún como terrorista. Dichos actos serían criminales a los ojos de quienes los clasifican como tal y a quienes les importa tal calificación. Como el gobierno constituido es ilegítimo, también lo es la legislación de excepción que criminaliza las conductas de resistencia²⁹.

En la fundación del pensamiento liberal se identifica una tradición de la filosofía política según la cual es legítima la resistencia a la tiranía, enmarcando lo que sería un verdadero *derecho de resistencia*.

En su obra política, John Locke³⁰ afirma que, mientras que la sociedad tiene su origen en un contrato, el gobierno es fruto de una confianza (*trust*), depositada en él por los demás miembros de la sociedad. El objeto de esta confianza es el respeto a las leyes de la naturaleza³¹ y la promoción del bien común. Cuando tal confianza

²⁸ Frago. *Op. cit.*, pp. 30-31.

²⁹ Frago recuerda que la “teoría del crimen político tiene que construirse bajo el supuesto del Estado democrático. (...) Sólo los regímenes democráticos tienen verdadera autoridad para reprimir a sus enemigos”. Sin embargo, según pronto señala en el mismo pasaje citado, el “problema está en saber qué es un régimen democrático” (*ibidem*, pp. 36-37). Claro está en este artículo que, aunque sea posible identificar en el seno de las democracias formales una serie de conductas autoritarias de parte del Estado—incluida la práctica de crímenes contra la humanidad y el terrorismo de Estado—, por supuesto que en un Estado ocupado por un gobierno ilegítimo no puede haber una democracia digna de este nombre.

³⁰ Véase la entrada sobre John Locke escrita para el “Dicionário de Filosofia do Direito”: Silva Filho, José Carlos Moreira da. “John Locke”, in: Barretto, Vicente (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo; Rio de Janeiro: UNISINOS; RENOVAR, 2006, pp. 541-545.

³¹ Como es sabido, para Locke, el derecho natural por excelencia es el derecho de propiedad, que corresponde, además de otros, a los tradicionales derechos liberales de primera generación, es decir, los oponibles a la acción abusiva del Estado y que le exigen una conducta negativa, de abstención. Con el paso de la tradición secular de los derechos humanos, se le ha agregado otros derechos a esta lista, a veces incluso estableciendo rutas de colisión, como fue el caso de los derechos sociales. De todos modos, en la renovación del constitucionalismo

se rompe, la sociedad puede, legítimamente, derrocar al gobierno y poner otro en su lugar. El gobernante que viola las leyes naturales, arremetiendo así contra la sociedad, entra en estado de guerra (una modalidad del estado de naturaleza) contra ella. De esa manera, cuando el rey o el gobernante arremete contra las leyes de la naturaleza, ¿quién lo va a juzgar? Para Locke, deberá ser el propio pueblo. Este deberá “apelar a los cielos”, pero no en un sentido conformista, a la espera de un juicio divino, sino tal como lo hizo Jefé (un héroe bíblico): combatiendo al enemigo por la fuerza (tal fue el resultado de la “apelación a los cielos” realizada por Jefé ante la dominación de los amonitas sobre la tribu de Israel)³².

Después de Locke, siglos más tarde, el escritor estadounidense Henry Thoreau elaboró la expresión “desobediencia civil”, prima hermana de la noción de derecho de resistencia. En su breve pero notable escrito, producido cuando estuvo preso por no pagar impuestos —que, a su modo de ver, financiarían la guerra injusta de los EE.UU. contra México—, Thoreau afirma que “en un gobierno que encarcela a cualquier persona injustamente, el verdadero lugar de un hombre justo es también la cárcel”³³. En suma, Thoreau defendía el derecho de todo individuo a sublevarse ante una ley injusta y opresiva y a oponerse a políticas injustas promovidas por el gobierno. Thoreau inspiró acciones de resistencia de gran magnitud como las comandadas por Gandhi en la India ante el colonialismo inglés y por Martín Luther King ante las políticas racistas estadounidenses.

En el siglo XX, Hannah Arendt añadió el aspecto excesivamente individualista de la exhortación de Thoreau destacando el indispensable aspecto colectivo, público y político que debe componer el fenómeno de la desobediencia civil³⁴.

El derecho de resistencia, sin embargo, asume mayor amplitud que la desobediencia civil. Mientras que ésta está orientada, notablemente, a las acciones puntuales de un gobierno —plagadas de ilegitimidad— y adquiere unos rasgos no violentos³⁵, aquél

Cont. nota 31

que tuvo lugar en la segunda posguerra, la extensa lista de los derechos humanos asumió una cara más juridizada respecto a los derechos fundamentales, comenzando a constituir el pilar de sustentación de las modernas constituciones democráticas. Fue exactamente una Constitución con esas características la que, en Brasil, fue vilipendiada por el golpe militar del año 1964: la Constitución de 1946.

³² Locke, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 596-601 (parágrafos 239 a 243).

³³ Thoreau, Henry David. *A desobediência civil*. Tradução de Sergio Karam, Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 30.

³⁴ Arendt, Hannah. *Crises da República*. Tradução de José Volkman, São Paulo: Perspectiva, 1973, pp. 57-58

³⁵ En Brasil, uno de los ejemplos más concretos de desobediencia civil es la acción de los llamados nuevos movimientos sociales, de entre los que se destaca el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra - MST. Hannah Arendt, al tratar de la desobediencia civil, señaló

combate la ilegitimidad del gobierno establecido, con vistas a su derrocamiento admitiendo para ello la acción armada, aunque también pueda expresarse de modo no violento³⁶.

El derecho de resistencia opera desde una lógica de derecho de defensa y posee como fundamento el mantenimiento del orden constitucional democrático, que, a su vez, se basa en la protección y promoción de los derechos y garantías fundamentales. Está a favor de un derecho primario. Así, no hace falta que el derecho de resistencia esté explícitamente mencionado en el texto constitucional para que él mismo se revele un derecho fundamental. Se trata, con todo, de un derecho secundario, que supone la ofensa a los derechos materiales básicos integrantes del principio estructurante de la dignidad de la persona humana.

Cuando sucede un golpe de Estado, subyugándose por las armas a las autoridades democráticas y constitucionalmente constituidas, sin que éstas hayan arremetido claramente contra los límites constitucionales de su gobierno, la resistencia a la tiranía se vuelve más que un derecho: un deber. El derecho a la resistencia es análogo a la legítima defensa en el Derecho Penal.

La Constitución brasileña es muy clara en el artículo 5º, XLIV: “Constituye delito no afianzable e imprescriptible la acción de grupos armados, civiles o militares, contra el orden constitucional y el Estado democrático”. Aquí se verifica el amparo constitucional al derecho de resistencia.

Por lo tanto, es necesario registrar una vez más que no hay que confundir el ejercicio del derecho de resistencia a la tiranía con el terrorismo. En general, cuando la acción resistente se hace necesaria, quien practica el terrorismo es el propio Estado, tomado de asalto por un gobierno ilegítimo. La identificación de un grupo terrorista

Cont. nota 35

que el carácter distintivo entre los grupos que la practican y los grupos criminales estaba en el carácter público y abierto de los primeros (*ibidem*, p. 69), con el fin de exponer y presentar sus razones y el propósito de su lucha, que, en el caso del MST, sería por la reforma agraria y en contra del predominio violento del latifundio. La acción del MST se dirige, por lo tanto, a normas y políticas legales pero injustas, de modo que su acción es una forma de presión política para que el Estado revise sus leyes, decisiones o políticas, teniendo en cuenta la satisfacción de legítimas pretensiones sociales y, en especial, de los propios derechos y garantías asegurados en la Constitución, como la función social de la propiedad, por ejemplo.

³⁶ Buzanello prefiere tratar el derecho de resistencia como un género del cual la desobediencia civil –juntamente con la objeción de conciencia, la huelga política, la autodeterminación de los pueblos y el derecho a la revolución– es especie (Buzanello, José Carlos. “Em torno da Constituição do Direito de Resistência”, in: *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 42, n. 168, pp. 19-27, out./dez. 2005). Es una perspectiva válida y provechosa, pero, para efectos de este artículo y con el fin de volverlo más incisivo y objetivo, se considerará el derecho de resistencia como una modalidad distinta de la desobediencia civil, en especial para caracterizar la oposición (presente en el primero) al gobierno ilegítimo como un todo y no sólo en relación con alguna política o acto legislativo o jurisdiccional.

no estatal supone que el Estado en cuestión se rige por un gobierno legítimo, en pos del mantenimiento del orden democrático y el respeto a la Constitución en sus corolarios fundamentales. En oposición al terrorismo de Estado no hay grupos terroristas, sino grupos resistentes. Que quede muy clara esta distinción³⁷.

Así que es a partir del diseño conceptual de los crímenes de Estado, el terrorismo de Estado y el derecho de resistencia que se debe contextualizar el caso brasileño en lo relativo al período de 1964 a 1985, período de la dictadura cívico-militar brasileña³⁸. Asimismo, se hace necesario invocar el marco teórico y práctico-institucional atinente a la Justicia Transicional para que se perciba el gran retraso brasileño en lo que atañe a la implementación de su transición política y el fortalecimiento de sus instituciones democráticas.

4. La herencia del terrorismo de Estado en Brasil y la violencia policiaca

La ausencia de políticas transicionales más expresivas en Brasil³⁹ se refleja en la falta de conocimiento de las generaciones más jóvenes en cuanto al montaje de una estructura altamente represiva y militarizada en las fuerzas policiales del país, como así también de los crímenes contra la humanidad cometidos por el gobierno

³⁷ Asimismo, es cierto que en medio a las acciones de resistencia podrán practicarse crímenes que sobrepasen claramente el contexto y los propósitos de la resistencia, muchas veces exponiendo a peligro, de manera innecesaria y fatal, a terceros sin relación directa con los conflictos. En esos casos, habría, en tesis, la posibilidad de posterior responsabilización de los autores de esos crímenes, lo que, de todos modos, jamás podría hacerse dentro de un régimen de excepción, sino sólo dentro de instituciones democráticas y sus mecanismos transicionales, debiendo haber todavía un análisis caso a caso para evaluar en qué medida hubo o no un exceso respecto de los actos de resistencia. Además, es necesario tener en cuenta si tales actos ya no han sido punidos, en muchos casos hasta de forma extrema en la vigencia del propio régimen autoritario, caso en que se harían innecesarias las medidas de responsabilización. Al final, hace falta señalar que tales actos no podrían considerarse actos terroristas, dado que se califican como actos de resistencia ante la práctica del terrorismo estatal; al contrario, son simplemente, en la medida de su exceso, actos criminales, sujetos a enmarcarse en el ritmo y los principios propios del derecho penal interno y, por lo tanto, susceptibles de prescripción.

³⁸ En otro artículo, busqué presentar una sucinta contextualización del terrorismo de Estado practicado en Brasil durante el período dictatorial que se extendió de 1964 a 1985, al cual le indico al lector interesado: Silva Filho, José Carlos Moreira da. "Memória e Reconciliação Nacional: o impasse da anistia na inacabada transição democrática brasileira", in: Payne, Leigh; Abrão, Paulo & Torelly, Marcelo D. (org.). *A Anistia na Era da Responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Brasília: Ministério da Justiça - Oxford University, 2011, pp. 278-307 (http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/2011livro_OXFORD.pdf).

³⁹ Como ya se ha observado en otros escritos, Brasil viene adoptando de modo creciente acciones volcadas hacia el proceso de la justicia transicional, especialmente en el campo de la reparación económica por intermedio de la actuación de la Comisión de Amnistía y la Comisión de Muertos y Desaparecidos Políticos. Con todo, tan sólo durante el segundo gobierno de Lula estas comisiones han logrado una expresión más simbólica en el espacio público, dirigida más claramente hacia la promoción de la reparación moral, del reconocimiento y de políticas de la memoria (sobre ello, véase: Silva Filho, José Carlos Moreira da. "El Ángel de la Historia y la Memoria de las Víctimas. El Caso de la Dictadura Militar en Brasil", in: Rosillo Martínez, Alejandro (org.). *Pensar el Derecho. Historia, Filosofía y Ley, Estudios Jurídicos en Homenaje al Maestro José Ricardo García Lopéz*. San Luis Potosí - México: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2010, pp. 349-375), impulsando visiblemente la creación de una Comisión de la Verdad y el debate sobre la responsabilización penal de los agentes públicos que practicaron crímenes de lesa humanidad durante la dictadura.

dictatorial. Se refleja asimismo en la continuidad del rótulo de terroristas a los grupos que han tenido la osadía de tomar las armas y ejercer el derecho de resistencia ante la tiranía.

Lo más preocupante, sin embargo, es no percibir el fuerte vínculo que hay entre el montaje de la estructura represiva durante la dictadura cívico-militar en Brasil y la continuidad de las mismas prácticas, ahorrando no dirigidas a los "subversivos", sino a los criminales, seleccionados en su inmensa mayoría de entre las capas más empobrecidas de la sociedad brasileña.

La policía brasileña, tanto la civil como la militar, est  proclamada por la Amnistía Internacional como la más violenta del hemisferio occidental⁴⁰. La tortura es una práctica muy difundida y que, tal como sucedía en el período dictatorial, tiene por objeto instilar el terror en las v ctimas⁴¹.

⁴⁰ Huggins, Martha K.; Haritos-Fatouros, Mika & Zimbardo, Philip G. *Oper rios da viol ncia: policiais torturadores e assassinos reconstr em as atrocidades brasileiras*. Tradu o de L lio Lourenço de Oliveira, Brasília: UnB, 2006, p. 28. Tal constatación hecha por los autores ante el Informe de la Amnistía Internacional del año 2000 sigue presente en el Informe difundido en el año 2010, en el que incluso se menciona la estrecha relación entre la impunidad de los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura (critic ndose también la reciente decisión del STF en cuanto al mantenimiento de la amnistía para estos crímenes) y los altos índices de violencia policiaca en el Brasil de hoy (Disponible en: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2010/05/relatorio-da-anistia-internacional-critica-violencia-policial-no-brasil.html> . Accesado el 20 de julio de 2011).

⁴¹ El reciente informe de Philip Alston, Relator Especial de Ejecuciones Extrajudiciales, Sumarias o Arbitrarias de las Naciones Unidas, basado en su visita a Brasil en noviembre de 2007, denuncia las ejecuciones practicadas por la policía, las ejecuciones de presos y el difícil acceso a la Justicia en Brasil. He aquí el resumen de su informe:

"Brasil tiene uno de los más elevados índices de homicidios del mundo, con más de 48.000 personas muertas cada año. Los asesinatos cometidos por facciones, internos, policías, escuadrones de la muerte y asesinos contratados, a menudo son titulares de la prensa en Brasil y en el mundo. Las ejecuciones extrajudiciales y la justicia de los vigilantes cuentan con el apoyo de una parte significativa de la población que teme las elevadas tasas de criminalidad y percibe que el sistema de la justicia criminal es demasiado lento al procesar a los criminales. Muchos políticos, ávidos por agradar a un electorado asustado, fallan al demostrar la voluntad política necesaria para frenar las ejecuciones practicadas por la policía.

Esa actitud necesita cambiar. Los estados tienen la obligación de proteger a sus ciudadanos evitando y castigando la violencia criminal. Sin embargo, esa obligación acompaña el deber del estado de garantizar el respeto al derecho a la vida de todos los ciudadanos, incluyendo a los sospechosos de haber cometido crímenes. No existe ningún conflicto entre el derecho de todos los brasileños a la seguridad y la libertad en relación con la violencia criminal, ni tampoco el derecho a no ser disparado por la policía. El asesinato no es una técnica aceptable ni eficaz de control del crimen.

Este informe plantea un nuevo enfoque y recomienda reformas en la Policía Civil, Policía Militar, asuntos internos de la policía, medicina legal, defensor del pueblo, fiscales públicos, poder judicial y gestión carcelaria. El reto de las reformas necesarias es asustado, pero la reforma es posible y necesaria.

Los brasileños no han luchado bravamente contra 20 años de dictadura, ni han adoptado una Constitución Federal dedicada a restaurar el respeto a los derechos humanos tan sólo para que Brasil quedara libre, permitiendo que los policías mataran con impunidad, a nombre de la seguridad".

Más adelante, añade el informe:

"Policías en servicio son responsables de una proporción significativa de todas las muertes en Brasil. Mientras que la tasa de homicidios oficial de São Paulo ha disminuido en los últimos años, el número de muertos por la policía ha crecido de hecho en los últimos 3 años, siendo que en 2007, los policías en servicio mataron a una persona al día. En Rio de Janeiro, los policías en servicio son responsables de casi el 18% del número total de muertes, matando a tres personas cada día. Las ejecuciones extrajudiciales son cometidas por policías que asesinan en vez de arrestar a un sospechoso de cometer un delito y también durante las operaciones confrontacionales a gran escala siguiendo el estilo de 'guerra', donde el uso de fuerza excesiva resulta con las muertes de sospechosos de delitos y de personas en la cercanía.

Cuando se piensa en los cuatro pilares de la justicia transicional (derecho a la memoria y la verdad, reparación, justicia y reforma de las instituciones de seguridad pública), se ve que en Brasil sólo se ha avanzado de hecho en lo de la reparación a las víctimas y, además, que se tiene un significativo retraso tanto en lo de la justicia como de la reforma de las instituciones de seguridad pública.

Tras el término de la dictadura cívico-militar en Brasil, no se le ha responsabilizado a ningún agente de seguridad pública que haya participado en torturas, asesinatos y desapariciones forzadas. Ningún juez que haya ignorado las denuncias de tortura y sellado jurídicamente la política de persecución masiva del gobierno ha perdido su puesto. Asimismo, a ningún militar se le ha expulsado de las fuerzas armadas o ha perdido el derecho a sus pensiones por haberse involucrado en la práctica y la planeación de crímenes de lesa humanidad. Ningún político que haya endosado tal política delincuente ha sufrido cualquier consecuencia por ello. Muchos de esos agentes, jueces, militares y políticos simplemente siguen ocupando cargos públicos en Brasil.

Durante la dictadura cívico-militar brasileña, se han creado escuadrones de la muerte, grupos especiales (los GOE), a todas las policías se les ha sometido al comando y la lógica militar, se han creado diversas ramas de la policía política, como los DOI-CODI (Destacamento de Operaciones de Informaciones/Centro de Operaciones de Defensa Interna) y la nueva atribución de papeles a los DOPS (Departamentos de Orden Político y Social), un fuerte sistema de información operado por el SNI (Sistema Nacional de Información) con monitoreos que duraron hasta los años 90, el Consejo de Seguridad Nacional, que era el ápice de la estructura represiva, tanto que de allí han salido los dos últimos presidentes dictadores del período. Paralelamente a toda esta estructura represiva organizada en un formato piramidal, había aún las comisarías regionales de la Policía Federal, el Centro de Informaciones de Seguridad de la Aeronáutica (CISA) y el Centro de Informaciones de la Marina (CENIMAR), que han mantenido acciones represivas tales como las torturas, interrogatorios, asesinatos y desapariciones de manera casi independiente⁴². Todas esas instancias contaron con

Cont. nota 41

En realidad, las tasas de homicidios de muchos estados de Brasil, incluso Rio de Janeiro y São Paulo, son significativamente más elevadas que lo demostrado por las estadísticas, porque a las muertes producidas por policías en servicio se las excluye de las estadísticas de homicidios” (Organización de las Naciones Unidas. *Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales incluyendo el derecho al desarrollo. Informe del Relator Especial de ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias Dr. Philip Alston referente a su visita a Brasil los días 4 al 14 de noviembre de 2007*. Disponible en: <http://www.global.org.br>. Accesado el 22 de junio de 2009).

⁴² República do Brasil. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. *Direito à verdade e à memória*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007, p. 23.

fuertes y complejas conexiones político-burocráticas y con la financiación privada⁴³. Además, la legislación de excepción de la época sometía a la jurisdicción militar los crímenes contra la seguridad nacional, pero siempre con la participación de jueces de carrera y fiscales civiles.

Según lo señala un importante estudio llevado a cabo por Martha Huggins, tras la redemocratización en los años 80, ha incrementado el número de escuadrones de la muerte en Brasil⁴⁴. Entre las fuerzas de seguridad, se mantuvo intacta la misma cultura organizacional que se diseñó en el período dictatorial, basada en la segmentación de las acciones violentas, la difusión de responsabilidades, la deshumanización de los sospechosos y las víctimas⁴⁵, la deshumanización de los propios agentes —en especial a lo largo de los cursos de formación (como es flagrante en la Policía Militar) y los entrenamientos en unidades especiales—, la garantía del anonimato, la absoluta división entre la vida profesional y la vida personal y social y el culto a la obediencia jerárquica ciega. Este conjunto de características genera como efecto la “falta de compromiso moral” de los agentes de seguridad involucrados en la práctica de atrocidades⁴⁶.

Las atrocidades cometidas por las fuerzas de seguridad pública en Brasil son disfrazadas como mera práctica profesional, oriunda de una racionalidad técnica que comanda la tortura y otros actos arbitrarios y degradantes, admitiendo una perfecta sinergia con los actos dichos irracionales o emocionales de los agentes más incontrolados, que a veces son presentados como la llamada “banda podrida” de la corporación y sacrificados como chivos expiatorios, pero de cuya existencia toda la organización se beneficia⁴⁷.

La práctica de atrocidades a gran escala por las fuerzas estatales, favorecida y emprendida por la ausencia de purgas administrativas e institucionales después de la adopción del terrorismo de Estado durante la dictadura, no se puede explicar apelando a

⁴³ Según está sólidamente registrado en el documental “Cidadão Boilesen” (2009) de Chaim Litewski, respecto de la fundación de la experiencia modelo de los DOI-CODI en São Paulo, la Operación Bandeirantes-OBAN.

⁴⁴ Huggins; Haritos-Fatouros & Zimbardo. *Op. cit.*, p. 164.

⁴⁵ En un importante alerta sobre a qué el rótulo de “terrorista” puede prestarse, especialmente en regímenes autoritarios, afirma Huggins que durante la dictadura cívico-militar brasileña “las víctimas potenciales eran deshumanizadas como ‘subversivos’ y ‘terroristas’, y los resultados operacionales instrumentales eran galardonados sin preocupación por las consecuencias humanas - la tortura y el asesinato han sido definidos como algo diverso de lo que eran” (*ibidem*, p. 350).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 450.

⁴⁷ En su estudio, Huggins presenta cómo, tanto durante la dictadura como después de su término, los dos tipos de violencia (la racional/profesional y la irracional/emocional) se complementan y se retroalimentan y cuánto les es útil a los facilitadores y mandantes de atrocidades que existan en las corporaciones de seguridad agentes dispuestos a obedecer cualquier orden, por menos “profesional” que ésta pueda parecer (*ibidem*, p. 249; p. 335).

las patologías o las inversiones morales de este o aquel agente. Según ya lo había señalado Hannah Arendt, no se trata de un problema moral e individual, sino del funcionamiento de un sistema impersonal basado en la eficiencia burocrática, el secreto, el anonimato y la clausura institucional, que vuelve el malgo banal⁴⁸, susceptible a ser cometido por cualquiera. Ahora bien, el mejor torturador “es aquel que no tiene odio ni piedad de sus víctimas”⁴⁹.

No faltan estrategias de neutralización que justifiquen la violencia practicada en ese contexto, lo que constituye una importante característica de lo que anteriormente se presentó como crimen de Estado. Dichas estrategias, durante la dictadura, se sirvieron a gran escala de la Doctrina de Seguridad Nacional y la identificación de un enemigo interno que tiene que combatirse. La lógica del enemigo interno sigue existiendo en las corporaciones, trasladándose ahora a los criminales y los sospechosos de que lo sean (que virtualmente puede ser cualquiera). Las fuerzas policiales en Brasil poseen amplia autonomía para definir lo que es o no exceso de violencia, además de que son refractarias a cualquier clase de control más democrático por parte de la sociedad – dada su clausura y la mínima reformulación institucional tras la redemocratización del país –, al igual que las Fuerzas Armadas⁵⁰.

Se ve, por lo tanto, cuánto la práctica del terrorismo de Estado en Brasil y la ausencia de reconocimiento de este hecho en el espacio público brasileño, así como de medidas transicionales necesarias, contribuyen sensiblemente al alcance de elevados niveles de violencia de las fuerzas de seguridad pública en el país y cuánto las generaciones presentes siguen pagando el precio de la instauración del terrorismo de Estado durante la dictadura.

⁴⁸ Es de amplio conocimiento la tesis arendtiana, ante el juicio de Eichmann, de la *banalidad del mal*, la que se puede ver en detalles en: Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira, São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

⁴⁹ Huggins; Haritos-Fatouros & Zimbardo. *Op. cit.*, p. 434. En la parte final del libro, los autores relatan algunos experimentos realizados en los años 70 en los Estados Unidos que comprueban el hecho de que, dadas las circunstancias sociales e institucionales adecuadas, cualquier persona, a pesar de sus principios morales, puede convertirse en un torturador. Un experimento ilustrativo es el de la simulación de un presidio hecho en la Stanford University en el año 1973. El experimento fue bautizado de *Stanford prison experiment*. En suma, jóvenes y saludables muchachos voluntarios que nada presentaban en términos de inclinación violenta o agresividad patológica, evaluados psicológicamente como “normales” en una serie de pruebas y exámenes, fueron seleccionados aleatoriamente para jugar el papel de carcelero o prisionero. Ninguno de los grupos recibió instrucciones sobre cómo uno u otro personaje debería portarse. En pocos días, mientras que los prisioneros se volvieron totalmente pasivos y sumisos, los carceleros se revelaron sádicos y autoritarios, llegando a casi violar la regla impuesta en el experimento según la cual no se podría hacer uso de la violencia física, lo que no impidió las humillaciones, los confinamientos en solitario y los encadenamientos. El experimento, que había sido diseñado para dos semanas, tuvo que interrumpirse después de seis días (*ibidem*, pp. 469-473).

⁵⁰ En este punto Huggins enfatiza que la amnistía y la reintegración de los agentes de la violencia que han actuado durante la dictadura colaboran a la continuidad del secreto y la violencia (*ibidem*, p. 426).

Mientras tales estructuras públicas de violencia se mantengan intactas, la continuidad de los abusos y aun la posibilidad de instauración de nuevas dictaduras –y la consiguiente implementación del terrorismo de Estado– será algo siempre presente en el horizonte, sujeto a estallar tan pronto las condiciones internas y externas favorezcan este escenario.

5. Consideraciones finales

Para hacerle frente al terrorismo de Estado y prevenir su resurgimiento es indispensable, antes que nada, comprenderlo, es decir, identificar el complejo enmarañado de conexiones prácticas, teóricas y políticas que permite, favorece y fomenta su existencia y desarrollo. Lo mismo, sin duda, se puede decir respecto a otras formas de terrorismo, como las no estatales. Seguramente no será identificando los medios de difusión de la información desde una perspectiva mundializada –como facilitadores de la propagación terrorista– que se podrá comprender mejor el fenómeno.

Ante todo el terrorismo es fruto de proyectos sociales que minimizan la esfera política al máximo, dejando en su lugar la imposición de modelos económicos y sociales excluyentes⁵¹. La propia idea de globalización conlleva una estandarización de las diferencias y la pluralidad humana al imponer el modelo liberal de sociedad como neutral y universal. En lugar de las fricciones e incongruencias generadas en el choque de las diversidades con los modelos hegemónicos, surge con vigor la apelación a la violencia y el recrudescimiento del Derecho Penal. Tanto algunos grupos sociales que se sublevan en contra de los modelos hegemónicos como los Estados en los que viven están aferrados a una escalada de la fuerza ante el vacío del ejercicio de la política.

Entiéndase como política el cultivo de la esfera pública, que se constituye y se desarrolla a partir de la aceptación de la pluralidad de grupos dentro de la sociedad, que se les han

⁵¹ Este punto está identificado con perspicacia por François de Bernard: “Lo que se debería revelar como embarazoso es el reconocimiento de que la *pobreza tenida como el origen del terrorismo* no es la que normalmente apuntamos con el dedo. Es que aquélla no es *ni principalmente* la pobreza económica, social, financiera... Es, sobre todo, la *pobreza originaria*, a la que yo llamo *gobierno y causa*. Lo que no se quiere reconocer –¿porque el precio individual y colectivo sería demasiado elevado?– es la extensión del terrorismo como fenómeno que ha sido favorecido, no sólo por la profundización de la ‘pobreza real’ y las asimetrías económicas a escala planetaria, sino también y sobre todo, por una pauperización de lo político como tal desde sus diferentes dimensiones, a saber: la pauperización de la teoría política; del personal político, de las relaciones políticas y diplomáticas; del funcionamiento de las instituciones multilaterales, etc.” (cursiva del autor) (Bernard. *Op. cit.*, pp. 26-27).

de poner alrededor de la misma mesa⁵², permitir la discusión, el debate, la manifestación acerca de temas comunes —pero desde lugares distintos— y aportar la contrapartida del esfuerzo de comprensión de la realidad del otro y del cultivo del hábito de ponerse en su lugar. Cuando ese esfuerzo —entendido aquí como un marco de la democracia efectiva— deja de existir, se abre el terreno hacia el terrorismo y la intolerancia.

La mera represión no ayuda a mejorar esa realidad de crecimiento de la violencia. La manera más efectiva de combatir el terrorismo y, en especial, el terrorismo de Estado (el que más víctimas produce) es la participación política al nivel nacional e internacional, con el fin de repudiar —mediante los innumerables grupos organizados, ya sean ONG's, movimientos sociales o bien partidos políticos— la violación a los derechos humanos y la puesta en práctica de políticas delincuentes y estructuras represivas autoritarias que se perpetúan incluso en los regímenes democráticos. Seguramente no será la promoción de una “guerra contra el terror” —que crea un derecho penal de excepción que minimiza garantías fundamentales, criminaliza actos preparatorios, tolera y sostiene la práctica de la tortura y la arbitrariedad— la que podrá disminuir la violencia, todo lo contrario, sólo servirá para incrementarla.

Así como fue posible en la dictadura cívico-militar brasileña constatar la existencia de algún nivel de legalidad que se contraponía a la fundación autoritaria de los Actos Institucionales y otras normas draconianas⁵³, hoy también es visible la existencia de democracias que utilizan leyes y prácticas autoritarias. El terrorismo ha surgido como el gran lema para la debilitación de las democracias y la constante relativización de los límites de acción de las fuerzas represivas al servicio del Estado. En otras palabras, el combate al terrorismo ha sido una eficiente estrategia de neutralización para la práctica y el aumento de crímenes cometidos por el Estado. El fenómeno queda evidente en las democracias antiguas y sólidas, desde el punto de vista interno⁵⁴, como lo son los Estados Unidos de América. Paradojalmente, el terrorismo se lo utiliza como excusa para el ejercicio del terrorismo de Estado respecto a determinados sectores de la población. La lógica del enemigo interno

⁵² La idea de la esfera política corresponde al espacio de la *acción* identificado por Hannah Arendt en “La condición humana”, único espacio mediado directamente por la intersubjetividad y constituido por la pluralidad humana (Arendt. *Op. cit.*).

⁵³ Anthony Pereira ha captado muy bien este punto al evidenciar que una de las consecuencias del mayor nivel de judicialización de la represión en el Brasil dictatorial fue contribuir para un relativo éxito de los abogados al explotar el marco legal y procesal a favor de sus clientes, lo que contribuyó asimismo para salvar a muchos presos políticos del asesinato y la desaparición forzada (Véase: Pereira. *Op. cit.*, especialmente el Capítulo 7).

⁵⁴ Digo “interno” porque, a mi modo de ver, no se le puede llamar a un país democrático en el escenario mundial si apoya y fomenta regímenes dictatoriales en otros países.

sigue válida y constituye un peligroso escenario mundial que ahora no más necesita de dictaduras para consolidarse.

Para hacerle frente a tal horizonte sombrío, cabe a los Estados y los Organismos Internacionales la promoción de las políticas transicionales adecuadas y, sobretudo, la realización de reformas institucionales en sus órganos de seguridad y justicia. A la sociedad civil le cabe la organización, movilización y participación política efectiva, ya sea en los espacios institucionales o bien en todos los demás espacios públicos existentes⁵⁵. Cuando se mira hacia ambas direcciones en Brasil, se percibe cuánto todavía hay que construirse para que realmente se pueda romper con el pasado autoritario y violento y rumbar hacia una verdadera democracia, en la que el respeto y la promoción a los derechos humanos puedan ser cada vez más el verdadero norte de la sociedad brasileña.

Referencias Bibliográficas

ABRÃO, PAULO & TORELLY, MARCELO D. “Justiça de Transição no Brasil: a dimensão da reparação”, in: SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA; ABRÃO, PAULO; MACDOWELL, CECÍLIA & TORELLY, MARCELO D. (orgs.). *Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro - Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra; Brasília: Ministério da Justiça, 2010. pp. 26-59.

ABRÃO, PAULO; VIEIRA, JOSE RIBAS; LOPES, J. R. L. & TORELLY, M. D. (org.). “Dossiê: o que é justiça de transição?”, in: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, Brasília, Nº 1, pp. 31-112, jan.-jun, 2009.

ABRÃO, PAULO; TORELLY, M. D.; ALVARENGA, R. V. & BELLATO, S. A. “Justiça de Transição no Brasil: o papel da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça”, in: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: Ministério da Justiça, n.º 1, p.12-21, jan/jun, 2009.

ARENDT, HANNAH. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.

⁵⁵ Aquí cabe bien la metáfora de la “calle” como un espacio público y de manifestación de los grupos sociales organizados. Con esa referencia del lugar de lo político –y de la subsiguiente construcción de derechos–, los estudios de la sociología política sobre los nuevos movimientos sociales en América Latina ganan cuerpo, así como las investigaciones en el campo jurídico que explotan una noción menos legalista y más social del Derecho. Véase especialmente en este sentido: Sader, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995; Sousa Junior, José Geraldo de. *Direito como liberdade – o Direito Achado na Rua*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2011; e Silva Filho, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade – por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação latino-americana*. Curitiba: Juruá, 1998.

_____. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira, São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

229

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, 10ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

BAGGIO, ROBERTA. “Justiça de Transição como reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro [Transitional Justice as Recognition: limits and possibilities of Brazilian process]”, in: SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA; ABRÃO, PAULO; MACDOWELL, CECÍLIA & TORELLY, MARCELO D. (orgs.). *Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro - Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra; Brasília: Ministério da Justiça, 2010, pp. 260-285.

BERNARD, FRANÇOIS DE. *A fábrica do terrorismo – um livro incorreto para o uso de grandes pessoas*. Tradução de Antonio Sidekum, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.

BUZANELLO, JOSÉ CARLOS. “Em torno da Constituição do Direito de Resistência”, in: *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 42, n. 168, pp. 19-27, out./dez. 2005.

COMBLIN, JOSEPH. *A ideologia da segurança nacional– o poder militar na América Latina*. Tradução de A. Veiga Fialho, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

FRAGOSO, HELENO. *Terrorismo e criminalidade política*. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

GARAPON, ANTOINE. *Crimes que não se podem punir nem perdoar – para uma justiça internacional*. Tradução de Pedro Henriques, Lisboa: Piaget, 2004.

GORENDER, JACOB. *Combate nas trevas– a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. 2ª ed., São Paulo: Ática, 1987.

GREEN, JAMES N. *Apesar de vocês: oposição à ditadura brasileira nos Estados Unidos, 1964-1985*. Tradução de S. Duarte, São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

GREEN, PENNY & WARD, TONY. *State crime– governments, violence and corruption*. London: Pluto Press, 2004.

HUGGINS, MARTHA K.; HARITOS-FATOUROS, MIKA & ZIMBARDO, PHILIP G. *Operários da violência: policiais torturadores e assassinos reconstróem as atrocidades brasileiras*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Brasília: UnB, 2006.

INTERNATIONAL CENTER FOR TRANSITIONAL JUSTICE – ICTJ. “Parecer técnico sobre a natureza dos crimes de lesa-humanidade, a imprescritibilidade de alguns delitos e a proibição de anistias”, in: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, Brasília, n. 1, pp. 352-394, jan-jun, 2009.

LOCKE, JOHN. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACHIAVELLI, NICCOLÒ. “O príncipe. Tradução de Sérgio Bath”, in: *Maquiavel O príncipe – Estudos. Curso de introdução à ciência política – estudo de caso*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

NAÇÕES UNIDAS, CONSELHO DE SEGURANÇA. “O Estado de Direito e a justiça de transição em sociedades em conflito ou pós-conflito. Relatório do Secretário Geral S/2004/616”, in: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, Brasília, n. 1, pp. 320-351, jan-jun, 2009.

NOVAES, JOÃO. *Relatório da Anistia Internacional critica violência policial no Brasil*. G1, São Paulo, 26 maio 2010. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2010/05/relatorio-da-anistia-internacional-critica-violencia-policial-no-brasil.html>. Acesso em 20 de julho de 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Promoção e proteção de todos os direitos humanos, civis, políticos, econômicos, sociais e culturais incluindo o direito ao desenvolvimento. Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou arbitrárias Dr. Philip Alston referente a sua visita ao Brasil nos dias 4 a 14 de novembro de 2007*. Disponível em: <http://www.global.org.br>. Acesso em: 22 Jun. 2009.

PEREIRA, ANTHONY W. *Ditadura e repressão – o autoritarismo e o estado de direito no Brasil, no Chile e na Argentina*. Tradução de Patricia de Queiroz Carvalho Zimbres, São Paulo: Paz e Terra, 2010.

REPÚBLICA DO BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. *Direito à verdade e à memória*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007.

ROTHER, DAWN L. *State criminality – the crime of all crimes*. Plymouth: Lexington Books, 2009, p. 38.

SADER, EDER. *Quando novos personagens entraram em cena*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SIKKINK, KATHRYN & KECK, MARGARETH E. *Activists beyond borders – advocacy networks in international politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

SILVA FILHO, JOSÉ CARLOS MOREIRA DA. “Memória e Reconciliação Nacional: o impasse da anistia na inacabada transição democrática brasileira”, in: PAYNE, LEIGH; ABRÃO, PAULO & TORELLY, MARCELO D. (Org.). *A Anistia na Era da Responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Brasília; Oxford: Ministério da Justiça; Oxford University, 2011, pp. 278-307.

_____. “Crimes do Estado e Justiça de Transição”, in: *Sistema Penal & Violência*, v. 2, pp. 22-35, 2010.

_____. “Dever de memória e a construção da história viva: a atuação da Comissão de Anistia do Brasil na concretização do Direito à Memória e à Verdade”, in: SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA; ABRÃO, PAULO; MACDOWELL, CECÍLIA & TORELLY, MARCELO D. (Orgs.). *Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro - Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra; Brasília: Ministério da Justiça, 2010, pp. 185-227.

_____. “O julgamento da ADPF 153 pelo Supremo Tribunal Federal e a inacabada transição democrática brasileira”, in: PIOVESAN, FLÁVIA & SOARES, INÊS PRADO. *Direito ao desenvolvimento*. São Paulo: Fórum, 2010, pp. 515-545.

_____. “El Ángel de la Historia y la Memoria de las Víctimas. El Caso de la Dictadura Militar en Brasil”, in: ROSILLO MARTINÉZ, ALEJANDRO (Org.). *Pensar el Derecho. Historia, Filosofía y Ley, Estudios Jurídicos en Homenaje al Maestro José Ricardo García López*. San Luis Potosí - México: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2010, pp. 349-375.

_____. “John Locke”, in: BARRETTO, VICENTE (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo; Rio de Janeiro: UNISINOS; Renovar, 2006, pp. 541-545.

_____. *Filosofia jurídica da alteridade – por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação latino-americana*. Curitiba: Juruá, 1998.

SKIDMORE, THOMAS. *Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964-1985*. Tradução de Mario Salviano Silva, 8ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SOUSA JUNIOR, JOSÉ GERALDO DE. *Direito como liberdade – o Direito Achado na Rua*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 2011.

SYKES, GRESHAM M. & MATZA, DAVID. “Techniques of neutralization: a theory of delinquency”, in: *American Sociological Review*, n. 22, 1957, pp. 664-670.

THOREAU, HENRY DAVID. *A desobediência civil*. Tradução de Sergio Karam. Porto Alegre: L&PM, 2011.

WACQUANT, LOÏC. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ZAFFARONI, EUGENIO RAUL. *El crimen de Estado como objeto de la Criminología*. 2006. Disponível em: <http://www.bibliojuridica.org/libros/6/2506/4.pdf>. Acesso em 08.01.2011.

SHEILA
STOLZ*

Desafíos ético-políticos al Derecho: ¿hay límites de obediencia al Derecho en los Estados de Derecho Constitucionales Democráticos?¹

“Los señores se muestran muy ansiosos por nuestra disposición en quebrantar el Derecho. Esta preocupación es legítima sin ninguna duda. Dado que instamos las personas a obedecer la decisión de la Corte Suprema de 1954 que prohibía la discriminación en las escuelas públicas, puede resultar a primera vista paradójica que luego violemos conscientemente las leyes.

* Profesora de la Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande – FaDir-FURG, Rio Grande/RS. Mestre en Derecho pela Universitat Pompeu Fabra – UPF, Barcelona, Espanha. Cordinadora General del Núcleo de Pesquisa e Extensão em Direitos Humanos – NUPEDH/FaDir-FURG, del Centro de Referência em Direitos Humanos – CEREDH/FaDir-FURG, y del Curso de Pós-Graduação em Educação em Direitos Humanos PGEDH/FaDir-FURG. Investigadora del Grupo de Pesquisa Processos Participativos na Gestão Pública –PPGP (Grupo de Pesquisa do CNPq). E-mail: sheilastolz@furg.br y sheilastolz@gmail.com.

¹ Una primera versión de este *paper* ha sido presentada en el *XII Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Iberoamérica: La Ciudad y el Poder*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, octubre del 2011.

Alguien puede preguntarse: «como es que defienden la ruptura del Derecho en algunos casos, y la obediencia al Derecho en otros». La respuesta es que de hecho existen dos tipos de normas jurídicas: justas e injustas. Cuanto las primeras, yo abogo por su obediencia. Tenemos no solamente la responsabilidad legal, sino moral de obedecer las leyes justas. Por el contrario, tenemos la responsabilidad moral de desobedecer las leyes injustas. Yo estoy de acuerdo con Santo Agustín en que «una ley injusta no es de ningún modo una ley»

MARTIN LUTHER KING²

Introducción

A raíz de tres hechos³ que han sucedidos todos ellos en 2011 un a nivel local —una manifestación pública realizada en el día 27 de julio por pescadoras artesanales en frente a la *Delegacia Regional do Ministério do Trabalho* (DRT) en la ciudad de Rio Grande/RS-Brasil a fin de reivindicar el pago del seguro defeso⁴ y que acabó en enfrentamiento violento de los órganos de Policía con las mujeres pescadoras siendo agredidas y golpeadas⁵—; el otro, a nivel regional latinoamericano, reporta a Colombia y a las protestas públicas realizadas durante el mes de octubre por estudiantes universitarios colombianos en contra la ley que tramitaba a la sazón en el Congreso de aquel país y que pretendía implantar la privatización de las universidades públicas, y, por último, el acontecimiento que ganó notoriedad internacional cuando una multitud de más de una centena de personas ganó, durante los primeros días de agosto, los espacios públicos de Londres y de otras ciudades inglesas realizando actos de protesta, saqueos e incendios (en establecimientos públicos y privados). En el trascurso de dichas manifestaciones, entre las consignas más reiteradas, se encontraba la exigencia dirigida a los poderes públicos de que se cumplan sus leyes o se alteren sus leyes y/u políticas públicas.

En este contexto, cabe preguntarse, desde el punto de vista jurídico, lo que efectivamente están pidiendo al Estado las/los ciudadanas/ciudadanos. En otras

² Luther King, Martin. *Letter from Birmingham Jail*. 16 de abril de 1963.

³ Aún sabiendo a de la existencia de otras protestas me reporto a estos hechos porque los he presenciado personalmente.

⁴ Creado por la Ley N° 10.779, de 25 de noviembre de 2003, el llamado “seguro defeso” —uno de los beneficios sociales concedidos por la Agencia Nacional de Seguridad Social y que se equivale al seguro desempleo— es una concesión del correspondiente a un beneficio social al mes al pescador profesional que ejerce la actividades pesquera de forma artesanal durante el período de hasta cuatro meses en el que la captura de pescados está prohibida por el IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis). Esa prohibición tiene variaciones sujetas al período en que la pesca de cada especie marina comestible se encuentre amenazada, eso es, busca la preservación de la vida y de la diversidad marina.

⁵ Un reportaje sobre el tema se encuentra en: <http://www.youtube.com/watch?v=9av16ddn4Cs>.

palabras, cuál es para el Derecho la importancia de esta exigencia colectivamente expresa. A tales interrogantes es posible darles variadas respuestas. Una de ellas puede inclinarse por afirmar que las pescadoras de las ciudades de Rio Grande y São José do Norte exteriorizaron su opinión acerca del tratamiento institucional que acreditan que merezcan. Otra potencial respuesta sería conjeturar que las expresiones y consignas de los movimientos colombianos e inglés pretendían tornar visible la necesidad de que ciertas pautas de conductas, ciertos derechos, ciertas políticas públicas deben ser garantidas, alteradas o hechas efectivas y que los poderes públicos deben empeñarse en oír y en tomar en consideración los reclamos de toda la ciudadanía y no solamente de una parcela.

Pues bien, sea porque se solicita la aplicación del Derecho sea porque se requiere la manutención de un cierto *status quo* o al revés, su cambio, las protestas pacíficas y violentas de la ciudadanía —estando o no reglamentadas por los ordenamientos jurídicos— cuando analizadas a partir de la perspectiva jurídica son capaces de revelar la complejidad e importancia del tema objeto de este ensayo: el derecho a disentir. La respuesta que mejor describa los movimientos sociales y sus respectivas luchas y manifestaciones, no es una respuesta obvia y simple. Y, si bien no hay espacio hábil para desarrollarla de forma minuciosa en estas páginas, cabe adelantar que los *movimientos sociales* no serán comprendidos como si tuvieron sólo y meramente un papel constitutivo de concurrencia por intereses, proyectos de vida o de supervivencia, pero sí como teniendo, en la base de sus reclamos, sentimientos morales de injusticia. Por ello, los *movimientos sociales* son percibidos —en lo que a temática aquí tratada concierne— como actores relevantes en los procesos de construcción y ampliación de la esfera pública dado su capacidad de influenciar sea a/en los *mass media* sea a/en las políticas públicas. Partiéndose de estas premisas normativas, los *movimientos sociales* y sus luchas serán interpretados de forma abierta, descriptiva y de resistencia simbólica con que “los grupos sociales procuran articular públicamente la falta de respeto a que están sometidos o a las lesiones vividas como típicas (injusticias) y reclamar contra ellas” (Honneth, 2009, p. 257).

En este contexto, la desobediencia civil se revela un instrumento de intervención social democrática, de praxis política fundamental ejercida por la ciudadanía, especialmente cuando se toma en consideración tanto las crecientes restricciones jurídicas a los espacios de participación e intervención ciudadana, como la forma abrupta, excesiva y violenta con que el poder público, a través de sus órganos de policía y de seguridad, tiene enfrentado a los *movimientos sociales*. Indagar sobre

el problema de la desobediencia civil conducirá a ponderar sobre su definición y justificación, a delimitar algunos de sus elementos constitutivos, así como sus consecuencias prácticas, de índole política, que tienen una indubitable relación con la defensa de los Derechos Humanos.

Procuraré analizar las razones que pueden explicar la repentina “ausencia” del Derecho de desobediencia de los textos centrales del constitucionalismo contemporáneo. Pero, principalmente, exploraré, en el trascurso de este *paper*, algunas preguntas de carácter normativo, como las siguientes: 1) ¿se justifica dicha “ausencia”?; 2) ¿Existen u pueden existir actualmente causas de justificación de la desobediencia equivalentes a las que todos los constitucionalistas coincidieran en afirmar siglos atrás?; 3) ¿Existen fundamentos para “recuperar” y volver a invocar tal derecho?

Creo que preguntas de este tipo son de interés para todos aquellos atraídos por el estudio de la filosofía política, del derecho constitucional, de la teoría y de la filosofía del derecho y de las ciencias sociales de modo general. Además, ellas pueden ser de especial relevancia para aquellas/os que observan con atención a las crecientes luchas sociales que hoy surgen en distintas partes del globo lideradas por grupos que intentan preservar, recuperar o reclamar por sus Derechos Humanos y sociales más básicos –derechos ignorados o aniquilados por el proceso de globalización económica.

1. El derecho a desobedecer al Derecho

1.1 Una aproximación histórica

La cuestión de determinar si existe o no una obligación de obedecer al Derecho y cuál es su fundamento es un problema que acompaña la historia de la civilización occidental. El argumento clásico de tal temática se encuentra en la obra *Critón o El Deber* de Platón (Platão, 1987). Se trata de un diálogo entre Sócrates y su amigo Critón, en lo cual el primero aguarda en la prisión la ejecución de su condenación a la muerte. En el texto Critón argumenta que no solamente la sentencia de condena es injusta, sino que el pueblo censuraría el hecho de que frente a tamaña injusticia ni Sócrates ni sus amigos hicieron la única cosa posible para contrariar la decisión de los jueces: desobedecerla y darle la fuga a Sócrates.

La respuesta de Sócrates⁶ de que es preferible sufrir una injusticia a realizarla y que, por consiguiente, desobedecer las leyes o los tribunales es cometer una injusticia, constituyó un clásico argumento en contra la desobediencia al Derecho.

La idea de resistir a la autoridad adquirió especial relevancia durante el período de la Reforma —de las sucesivas confrontaciones entre Católicos Romanos y Protestantes reformistas— y la preocupante posibilidad de que los deberes religiosos se tensionasen con los deberes de obediencia al poder político. Como los pensadores de esta época eran formados en lo más rígido formalismo se sintieron obligados a cuestionar las premisas que formaban parte de sus propias convicciones personales. Y, preguntándose a quien fundamentalmente se debía obediencia, llegaron a la conclusión de que la autoridad política dejaba de coincidir con la autoridad religiosa. Tales reflexiones resultaban urgentes para confrontar tanto las influyentes enseñanzas de San Pablo sobre el deber incondicional de obediencia a la autoridad —rescatadas por Santo Agustino y, conforme la cual, los gobernantes deberían ser respetados como representantes de Dios (aun en aquellos casos en que éstos no cumplieren con sus propios deberes políticos) en la tierra—, como las afirmaciones de sectores respetables del luteranismo que defendían la autoridad absoluta de los monarcas justificada en la incapacidad de las personas para reconocer de forma apropiada los mandatos provenientes de Dios. De ahí que a la idea de resistencia a la autoridad creció a punto de jugar un papel fundamental dentro del constitucionalismo.

Hasta el final del o siglo XVIII la resistencia a la autoridad sumada a la idea del carácter inalienable de ciertos derechos básicos, al pensamiento de que la

⁶ *Sócrates*: Veamos si de esta manera lo entiendes mejor. En el momento de la huida, o si te agrada más, de nuestra salida, si la ley y la república misma se presentasen delante de nosotros y nos dijese: Sócrates, ¿qué vas a hacer? ¿la acción que preparas no tiende a trastornar, en cuanto de ti depende, a nosotros y al Estado entero? Porque ¿qué Estado puede subsistir, si los fallos dados no tienen ninguna fuerza y son eludidos por los particulares? ¿Qué [podríamos responder, Critón, a este cargo y otros semejantes que se nos podían dirigir? Porque ¿qué no diría, especialmente un orador, sobre esta infracción de la ley, que ordena que los fallos dados sean cumplidos y ejecutados? ¿Responderemos nosotros, que la República nos ha hecho injusticia y que no ha juzgado bien? ¿Es esto lo que responderíamos?

Critón: Sí, sin duda, se lo diríamos.

Porque desengáñate, si haces lo que has resuelto, si faltas a las leyes, no harás tu causa ni la de ninguno de los tuyos ni mejor, ni más justa, ni más santa, sea durante tu vida, sea después de tu muerte. Pero si mueres, morirás víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres; en lugar [110] de que si sales de aquí vergonzosamente, volviendo injusticia por injusticia, mal por mal, faltarás al pacto que te liga a mí, dañarás a una porción de gentes que no debían esperar esto de ti; te dañarás a ti mismo, a mí, a tus amigos, a tu patria (...).

Sócrates: La ley continuaría diciendo: «¿Y qué adelantarías, Sócrates, con violar este tratado y todas sus condiciones? No has contraído esta obligación ni por la fuerza, ni por la sorpresa, ni tampoco te ha faltado tiempo para pensarlo. (...) Porque desengáñate, si haces lo que has resuelto, si faltas a las leyes, no harás tu causa ni la de ninguno de los tuyos ni mejor, ni más justa, ni más santa, sea durante tu vida, sea después de tu muerte. Pero si mueres, morirás víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres; en lugar [110] de que si sales de aquí vergonzosamente, volviendo injusticia por injusticia, mal por mal, faltarás al pacto que te liga a mí, dañarás a una porción de gentes que no debían esperar esto de ti; te dañarás a ti mismo, a mí, a tus amigos, a tu patria.

autoridad era legítima en la medida en que descansaba sobre el consenso de los gobernados y la máxima de que el deber primero de todo el Gobierno era el de proteger tales Derechos inalienables, apareció como uno de los cuatro fundamentos que distinguirán, en sus orígenes, al constitucionalismo. En tales contextos se afirmaba que el pueblo podía legítimamente desobedecer, resistir y derrocar el Gobierno cuando este no fuera consecuente con el respeto a los Derechos básicos. Entre los defensores de este argumento se encuentra Locke que rechazaba vehementemente los argumentos de Robert Filmer publicados, entre otros escritos, en la obra “Patriarcha”. En sus alegatos Filmer enfatizaba que tal como un padre el rey debería tener la prerrogativa de disponer sobre la vida de sus súbditos, dada la facilidad con que las personas se dejaban arrastrar por comportamientos erráticos y anárquicos.

Al detallar las condiciones que desde su punto de vista podrían tornar inviable el ejercicio del Gobierno y, como consecuencia, justificar el recurso a la resistencia, Locke destaca que la pérdida de la autoridad adviene de la traición a la voluntad popular –acto de deslealtad realizado por el gobernante que abandona el uso de la razón y el recurso a la ley sustituyéndolos, primeramente, por el uso excéntrico del poder utilizándose de artimañas para falsificar la ley o de su poder especial para corromper a los funcionarios y con ellos usurpar, a través de sucesivas acciones arbitrarias, el bienestar del pueblo, tornándose un tirano (Locke, 1988, p. 405, sec. 210). Y dado que la violencia era el medio empleado por los bárbaros para dirimir sus conflictos, al adoptar este camino el gobernante se auto reducía, según Locke, al *status* de bárbaro, mereciendo el mismo tratamiento de éste, o sea, las personas (y no algunas autoridades superiores) debeladas por este tipo de gobernante podrían actuar colectiva y espontáneamente a parte de las instituciones políticas contra tal enemigo en busca de sus Derechos e intereses fundamentales violados. En estos tipos de situaciones los gobernantes son responsables por el retorno al “estado de guerra” –precisamente la antípoda de una sociedad legítimamente constituida. Para Locke no existe, por ende, peor situación que la de un gobernante que traiciona la confianza depositada en su Gobierno.

Los cuatro fundamentos constitucionales especificados en los párrafos anteriores –todos vinculados a la noción igualitaria concerniente al valor y las capacidades de los individuos– resultaran trasladados a las dos grandes Revoluciones del siglo XVIII: la estadounidense y la francesa. Dichos principios, tal como formulados por Locke,

fueran igualmente adoptados por Thomas Jefferson⁷ como verdades autoevidentes e incorporados casi sin alteraciones a la Declaración de Independencia estadounidense (1776) como se denota da lectura de su Preámbulo reproducido a seguir:

Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se vuelva destructora de estos principios, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que base sus cimientos en dichos principios, y que organice sus poderes en forma tal que a ellos les parezca más probable que genere su seguridad y felicidad⁸.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano adoptada por la Asamblea Nacional francesa de 26 de agosto de 1789 que tomara para sí el “poder político originario” –lo que llamamos presentemente de poder constituyente– estableció una sociedad política constitucional en la cual se instauró la división entre los poderes y la garantía de algunos derechos individuales prosiguiendo, en buena medida, tanto la Declaración de Independencia como la Constitución estadounidense de 1787, ratificada en 1791. Proclamando, por ejemplo, en sus primeros artículos de los 17 que la componen que:

Art. 1º. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en cuanto a sus derechos. Las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública.

Art. 2º. La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Art. 3º. La fuente de toda soberanía reside esencialmente en la Nación; ningún individuo ni ninguna corporación pueden ser revestidos de autoridad alguna que no emane directamente de ella.

⁷ Jefferson uno de los articuladores de la Independencia (y su respectiva Declaración) y de la Constitución estadounidense se ha preocupado en establecer una detallada lista de abusos y violaciones de derechos fundamentales cometidos por la Corona Británica que justificaban, según él, la resistencia a la autoridad.

⁸ EE.UA. Declaração de Independência. Disponible en: <http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?ammem/AMALL:@field%28NUMBER+@band%28bdsdcc+02101%29%29>. Acceso en 22 de julio de 2011.

Art. 4º. La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás. El ejercicio de los derechos naturales de cada hombre, no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley”⁹.

Con la finalidad de resaltar aún más la importancia y la influencia de tales reflexiones originales sobre la resistencia a la autoridad se puede mencionar, entre otros ejemplos, la influencia que ejercerán aquellas Revoluciones en las nacientes constituciones latinoamericanas. La Constitución de la República Rio-Grandense¹⁰ de 8 de febrero de 1843 proclamaba en su Preámbulo¹¹ y en otros artículos los derechos naturales e inalienables de aquellos que vivían en su territorio, bien como la posibilidad de una resistencia a la autoridad delimitada conforme establecía el artículo 210 de la referida Constitución, *in verbis*

“*Art. 210.* Todo ciudadano tiene el derecho de presentar por escrito a cualesquiera de los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, reclamaciones, quejas o peticiones y hasta exponer cualquier infracción de la Constitución, requiriendo ante la competente autoridad la efectiva responsabilidad de los infractores”¹².

La Constitución de Apatzingán de 22 de octubre de 1814 y formalmente nombrada de Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana, además de establecer la independencia de México, estipula en su artículo 4º el inalienable derecho popular de desobedecer y resistir al Gobierno de la siguiente forma:

“*Art. 4º.* Como el gobierno no se instituye para honra o interés particular de ninguna familia, de ningún hombre ni clase de hombres; sino para la protección y seguridad general de todos

⁹ Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Disponible en: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acceso en 22 de julio de 2011.

¹⁰ Brasil es formado por una federación de Estados (comunidades con cierto grado de autonomía o también llamadas de provincias). Uno de ellos se llama actualmente “Rio Grande do Sul”. En la época del Imperio brasileño tal estado (provincia) ha declarado una guerra de independencia en contra la corona y ha formado un Estado nación independiente llamado “República Rio-Grandense”.

¹¹ *Preámbulo:* “[...] nosotros, representantes del pueblo de la República rio-grandense, reunidos en Asamblea General, debidamente autorizados por nuestros constituyentes para fijar las reglas fundamentales del Estado y instituir una forma de gobierno adecuada a sus costumbres, situación y circunstancias, que proteja con toda la eficacia la vida, la honra, la libertad, la seguridad individual, la propiedad, y la igualdad, bases esenciales de los derechos del hombre; deseando satisfacer la voluntad de nuestros ciudadanos, consolidar la justicia, promover la felicidad pública y asegurar el goce de todos estos bienes para nosotros y nuestra posteridad, establecemos, decretamos y sancionamos la Constitución [...]” y también el *Art. 199:* “La Constitución de la República asegura, garante y protege la inviolabilidad de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos rio-grandenses. Estos derechos tienen por base la vida, la honra, la libertad, la seguridad individual y la propiedad. Nadie puede ser privado de ellos, sino en conformidad con las Leyes”.

¹² República do Brasil. *Constituição da República Rio-Grandense*. Disponible en: <http://www.paginadogaicho.com.br/hist/texto-constituicao.pdf>. Acceso en 22 de julio de 2011.

los ciudadanos, unidos voluntariamente en sociedad, éstos tienen derecho incontestable a establecer el gobierno que más les convenga, alterarlo, modificarlo, y abolirlo totalmente, cuando su felicidad lo requiera”¹³.

El derecho de resistencia presenta de acuerdo con el camino histórico delineado un estatuto peculiar como muy bien alecciona Bobbio:

“Jurídicamente, el derecho de resistencia es un derecho secundario, del mismo modo que son normas secundarias las que procuran la protección de las normas primarias: es un derecho secundario que interviene en un segundo momento, cuando se vulneran los derechos primarios. Distinto también porque el derecho de resistencia interviene tutelando los otros derechos, pero no puede ser simultáneamente tutelado y, por tanto, debe ejercerse por cuenta y riesgo propio” (Bobbio, 1991, p. 141).

Y, con la notable excepción de la Ley Fundamental de Bonn de 1949¹⁴, en las Constituciones contemporáneas no se hace referencia al derecho de resistencia, puesto que su reconocimiento implica situarse fuera del propio sistema, un argumento que fue expuesto con rigor por Kant en su obra *La Metafísica de los Costumbres*. Otra expresiva excepción advenida del ámbito internacional es aquella prevista en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) que en su Preámbulo proclama:

“Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión” (ONU, 1948).

La lectura de los hechos históricos enumerados y, también, del clásico episodio de la condena de Sócrates revelan la importancia de la temática tanto del punto de vista individual —cuando un sujeto se ve enfrentado a situaciones donde el acto de obedecer a un mandato definido en ley contradice la acción prescrita por normas

¹³ México. *Constitución de Apatzingán*. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const-apat.pdf. Acceso en 22 de julio de 2011.

¹⁴ Artículo 20: Principios constitucionales – Derecho de resistencia

(1) La República Federal de Alemania es un Estado federal, democrático y social.

(2) Todo el poder estatal emana del pueblo. Es ejercido por el pueblo por intermedio de elecciones y votaciones y a través de órganos especiales de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

(3) El poder legislativo está sometido al orden constitucional; los poderes ejecutivo y judicial obedecen a la ley y al derecho.

(4) *En contra cualquiera, que intente subvertir esta orden, todos los alemanes tienen el derecho de resistencia, cuando no existir otra alternativa.*

242 morales o dictámenes de su consciencia—, como también del punto de vista colectivo, pues, por ejemplo, la no concretización de una política pública gubernamental que afronte la pauperización de la mayoría de la población puede ser también entendida como un menoscabo a una norma moral.

A pesar de haber figurado durante siglos como uno de los conceptos centrales del Derecho, las ideas de desobediencia y resistencia comenzaron a desaparecer de los discursos políticos y legales. En la próxima sección procuraré analizar en qué consisten los derechos a la desobediencia civil y de resistencia para intentar entender por qué ahora ambos son visto con obscurantismo.

1.2 El Derecho de resistencia: motivos de su ocaso

Por distintos factores la idea de resistencia parece ser actualmente menos verosímil que fue en su tiempo. Creo que se puede apuntar, entre otras razones, la robustez de las mudanzas políticas acaecidas y, entre ellas, la descentralización del poder político —circunstancia que no impide necesaria y obligatoriamente la emergencia y/u permanencia de situaciones de opresión. Es bien verdad que la atomización del poder dificulta la visibilidad de la opresión —puesto que torna más difícil distinguir quién es responsable de qué— así como la fragmentación social típica de las sociedades contemporáneas diluyen la agregación necesaria para crear actos de desobediencia civil o de resistencia. No obstante, los factores registrados dicen muy poco a cerca de la posibilidad y/u razonabilidad de que se llevasen a cabo o no dichos actos. En otros términos, cabe indagarse si las variables y causas que en el pasado justificaban la resistencia continúan siendo elementos distintivos para proyectar su defensa en el presente. A principio, parece que los cambios introducidos por los Estados de Derecho democráticos contemporáneos que incluyen, entre otras innovaciones, la división del poder, la creación de herramientas destinadas a facilitar y/u promover de modo ordenado y pacífico cambios en el escenario político y el ingenio de un sistema de frenos y contrapesos capaces de reducir el riesgo de que el Derecho se convierta en uno instrumento opresivo descartaron, definitivamente, cualquier propuesta de resistencia a la autoridad.

Con base en esta asertiva cabe preguntarse: qué puede justificar el uso de la fuerza física para derrocar a un Gobierno u eliminar a un líder si actualmente es posible realizar mudanzas profundas a través de la fuerza de los votos. Consideración

similar puede ser hecha, creo, cuando se examinan los mecanismos de reforma constitucional incorporados en todas las constituciones contemporáneas, pues en ellas las comunidades políticas se deparan no solamente con la oportunidad de revisar los méritos de un Gobierno sino también de sus políticas públicas y, siendo así, conviene inquirirse sobre cuál es el sentido de recurrir a la movilización pacífica o violenta de la población cuando es posible alcanzar cambios políticos sustantivos por intermedio de herramientas menos excesivas.

Los argumentos presentados y los interrogantes levantados ayudan a comprender por qué la **objeción de conciencia** y la **desobediencia civil** son percibidas en la actualidad como las formas más extremas —y acá no estoy mencionando la resistencia que suele ser una demostración más violenta de insatisfacción y reproche a un sistema jurídico-político— de desafiar el Derecho. Sin embargo, es primordial resaltar que aquellas/os que inciden en tales figuras desafiantes del poder legal aceptan, en efecto, los méritos del orden jurídico-político tanto como su localizada reprobación. En otros términos, aquellas/os que con base en la *objeción de conciencia* y en la *desobediencia civil* infringen el Derecho aceptan, *a priori*, la validez de la pena a que estarán sujetos. En estos casos prevalecen, por tanto, las situaciones de integración del Derecho y no de una anomalía o desequilibrio del mismo.

Según el entendimiento clásico formulado por profesor de Harvard Hugo Adam Bedau, un acto de desobediencia civil es emprendido “si y solamente si una persona realiza una acción ilegal, pública y no violenta, y con la intención consciente de frustrar las leyes, políticas u decisiones del Gobierno” (Bedau, 1961, p. 661).

Amparándose en el análisis de Bedau, John Rawls afirma que la desobediencia civil y la objeción de conciencia son actos conscientes de aquellos ciudadanos “que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución” (Rawls, 1971, p. 363). En esta misma línea de argumentación se encuentran Marshall Cohen y Ronald Dworkin. El primero, afirmando que aquellas/os que se envuelven en actos de desobediencia civil aceptan la validez general del Derecho, pero cuestionan efectivamente algún/algunos de su(s) aspecto(s) específico(s) (Cohen, 1972, p. 283-314). Ya Dworkin arguye que las/los implicados en actos de desobediencia civil “aceptan la legitimidad fundamental tanto del Gobierno como de la comunidad; y actúan para congratularse más que para desafiar su deber como ciudadanos” (Dworkin, 1985, p. 105).

En se tratando de casos de disidencia constitucional o de los llamados *conscientious refusal acts* (actos de objeción de conciencia) su configuración es muy distinta de los casos de desobediencia civil. La objeción de conciencia¹⁵ implica “en la no observancia más u menos directa de un orden administrativo o judicial” (Rawls, 1971, p. 368), o sea, el rechazo o el no cumplimiento de una determinación legal advienen de la propias convicciones –incluyendo las religiosas– de aquel que objeta e no, como en el caso de la desobediencia civil, de las convicciones de justicia y principios políticos compartidos por la comunidad política y aceptados por él que se envuelve en actos de inobediencia.

Cabe advertir, no obstante, que existe un importante espacio entre las situaciones de completa anomalía y/u exclusión (marginalización) legal y las de completa integración legal. Siendo así, ni la *objeción de conciencia* ni la *desobediencia civil* parecen ser herramientas útiles para dar cuenta de otras situaciones extremas que también distinguen a muchas democracias contemporáneas. Los límites de tales instrumentos (objeción de conciencia y desobediencia civil), bien como del Derecho como un todo, aparecen cuando ponderamos sobre cómo deben comportarse aquellos segmentos sociales de nuestras comunidades políticas que viven sometidos a pobreza, exclusión y marginalización sociales. Nada obsta, *a priori*, que aquellas/os que se encuentran sumisos a dichas condiciones de vida consideren a tal sistema jurídico-político injusto ofreciendo razones suficientes para desechar los ideales que profesa. En estos casos, según Rawls, utilizar el “aparato coercitivo del Estado con el objetivo de mantener instituciones manifiestamente injustas constituí, por sí mismo, un uso ilegítimo de la fuerza que las personas en su debido curso tienen el deber de resistir” (Rawls, 1971, p. 391).

Aunque posamos concordar cuanto a existencia fáctica de situaciones de extrema exclusión social, económica y jurídica, podemos ciertamente discordar a la hora de definir con precisión qué es lo que distingue a tales realidades o cuáles son los grupos vulnerables de una comunidad política. Y, precisamente porque esta falta de consenso puede amenazar la posibilidad de una reflexión fructífera sobre dichas cuestiones que envuelven tan profundamente el Derecho, creo necesario encontrar algunos *standards* objetivos que las caractericen adecuadamente.

¹⁵ Configura la objeción de conciencia el caso de aquellos individuos que se recusan a realizar el servicio militar por disentir de la violencia que le es inherente.

2. Estados de necesidad: pobreza y exclusión

245

Si bien distintas las definiciones de pobreza y exclusión social procuran traducir un conjunto de desventajas sociales que algunos individuos detienen frente a una norma dada y definida en términos de satisfacción de determinadas necesidades consideradas básicas y/u relativamente a un padrón social dominante de bienestar.

El concepto de pobreza es anterior al de exclusión social y por mucho tiempo fue asociado a la insuficiencia de rendimientos y/u de consumo (bienestar material), evolucionando, en las últimas décadas, en función de una ampliación de los conocimientos de sus distintas facetas y, por ello, su definición lleva en consideración dos lógicas, a saber:

- a) Abordaje centrado en la privación fisiológica y en la cual se privilegia las condiciones materiales de vida, según dos perspectivas diferentes:
 - a.1) Abordaje centrado el rendimiento y en el consumo: perspectiva más tradicional, desarrollada por la llamada economía del bienestar¹⁶ y en la cual se establece una línea de pobreza, en términos absolutos o relativos, según un determinado nivel de rendimiento y/u consumo, siendo pobres los que se encuentran por debajo de esta línea;
 - a.2) Abordaje centrado en las necesidades humanas básicas: en este caso se toma en cuenta un cierto nivel de necesidades básicas atinentes a la alimentación, vestuario, abrigo, agua potable, saneamiento básico y educación, como mínimo necesario para prevenir enfermedades y baja nutrición¹⁷. Esta perspectiva fue desarrollada en los años 70 y permitió, en relación a la anterior, ampliar el abanico de las necesidades básicas consideradas en el concepto de bienestar.

- b) Abordaje centrado en la privación social y en la cual tiene relevancia la naturaleza social de la pobreza con la consecuente degradación de las relaciones sociales, aproximándose, en este sentido, al concepto de exclusión social que será tratado más adelante. Se identifican en este grupo tres abordajes diferentes:
 - b.1) Abordaje centrado en el concepto de pobreza humana: utiliza como referenciales las proposiciones y conceptos de **capacidades** (lo que podemos hacer) y **funciones** (lo que hacemos) elaborados por Amartya Sen¹⁸ y empleados

¹⁶ Véase: Lanjouw, 1997.

¹⁷ Véase: Streeten, 1981.

¹⁸ Véase: Sen, 1984 e 1993.

por el *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo* (PNUD) a partir de los Informes de 1996 y 1997 y en los cuales la pobreza pasa a ser considerada como la incapacidad de “desarrollar una vida larga, saludable y creativa y de disfrutar de un nivel decente de vida, con libertad, dignidad, respeto por sí propio y de los demás”¹⁹;

b.2) Abordaje centrado en el concepto de pobreza asociado a los conceptos de ciudadanía y de integración social: con base en las propuestas del sociólogo Peter Townsend²⁰ —para quien la pobreza debe ser vista esencialmente como la no disponibilidad de los recursos necesarios para hacer frente a las condiciones de vida y de confort genéricamente difundidas (padrón de vida dominante), bien como la imposibilidad de participar en las actividades sociales y culturales de la comunidad política a que se pertenece—, esta forma de entender la pobreza fue tomada como referencia, entre otros, por el Instituto Internacional de Estudios Laborales, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en sus investigaciones y respectivos informes;

b.3) Abordaje centrado en el concepto de pobreza asociado a la forma como la población pobre la identifica: desde el punto de vista de los defensores de dicho abordaje, la pobreza inicia con la no participación de los pobres en temas que les conciernen, incluso en su participación en lo que se refiere a la definición de lo que es la pobreza y/u ser pobre. La falta de dignidad, de autoestima, de seguridad y de justicia a que están sometidos los pobres impide su participación en las más diversas esferas de la vida pública y la consecuente perspectiva de cambios efectivos en sus vidas²¹.

Se concluye que el concepto de pobreza, desde una perspectiva objetiva, además de ser considerado en términos relativos y/u absolutos, conforme se defina el umbral de pobreza con referencia al padrón de vida dominante en la comunidad política en que está siendo analizado, también debe ser comprendido en su aspecto multidimensional —económico, social, cultural, político y ambiental— y no sólo y exclusivamente circunscrito a la ausencia y/u escasez de recursos materiales logrando traducirse, desde el punto de vista subjetivo, por la no participación en el padrón de vida dominante debido a variables, entre otras, como la escolaridad, la edad, la orientación sexual y afectiva, al género, a la raza-etnia, a la ausencia de

19 PNUD. *Human Development Report*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 15.

20 Townsend, 1985.

21 IIED (International Institute for Environment and Development). *Special issue on applications of wealth ranking. Rapid*. Londres: Rural Appraisal, 1992, note n° 15.

allegados, a la falta de dominio de las nuevas tecnologías y a la respectiva integración en el vasto mundo de la información cibernética.

247

Es en este contexto más comprensivo del concepto de pobreza es que se vislumbra el concepto de exclusión social. La exclusión social significa fundamentalmente desintegración social en diferentes niveles: económico, social, cultural, ambiental y político. La exclusión social se proyecta en la desintegración de los lazos familiares y sociales, en la no participación en la vida comunitaria implicando, según Robert Castel²², en lo que llama de «desafiliación» en relación a la sociedad o el no reconocimiento por parte del individuo de su lugar en la sociedad, es decir, el de *no lugar* de sujeto frente a las oportunidades ofrecidas por ésta.

La erradicación de la pobreza y la lucha en contra la exclusión social se han tornado uno de los principales desafíos globales al desarrollo mundial y a los Derechos Humanos del siglo XXI, puesto que es imposible, y porque no decir inhumano, continuar a convivir con un cuadro como lo descrito en la **Declaración del Milenio** de las Naciones Unidas a través de la Meta 01 –Erradicar la pobreza extrema y el hambre– reproducido a seguir:

Reducir a la mitad, para el año 2015, el porcentaje de habitantes del planeta cuyos ingresos sean inferiores a un dólar por día y el de las personas que padezcan hambre; igualmente, para esa misma fecha, reducir a la mitad el porcentaje de personas que carezcan de acceso a agua potable o que no puedan costearla²³.

A partir de los análisis realizados, pienso que poseemos ahora *standards* objetivos capaces de distinguir cuáles son los grupos vulnerables de una comunidad política y, con base en tales criterios, pensar en que situaciones sería justificable resistir al Derecho.

3. Exclusión jurídica en situaciones de carencia extrema: ¿es posible la resistencia?

Una concepción plausible sobre los Derechos Humanos incorpora una serie de *standars* normativos importantes, urgentes y también universales –en el sentido de

²² Castel, 2000.

²³ ONU. *Declaração do Milênio*, 2000.

que todas las comunidades políticas deben ser evaluadas a partir de ellos y levando en consideración la forma como tratan a sus miembros. Tal concepción necesita formular, aunque de forma no definitiva, un rol de derechos que encierre una explicación sobre los derechos que forman parte del listado, como también las pautas para interpretarlos. Esta concepción de Derechos Humanos implica una reflexión sobre por qué dichos derechos tienen determinado contenido y el modo cómo pueden ser ampliados, interpretados y revisados. En otras palabras, dicha concepción de Derechos Humanos presupone que ellos sean un terreno propicio para la argumentación política. Por tanto, la noción de *ser y sentirse miembro* de una dada comunidad política —*de estar en efecto incluido*— hace parte de la concepción de Derechos Humanos que estoy defendiendo²⁴. La idea de pertenecer, de ser miembro de una comunidad política acá formulada es normativa, o sea, implica que se considere debidamente el bien de cada uno de los miembros de la comunidad política tanto en el proceso de toma de decisiones como en el contenido que ellas vengán a tener. Tal concepción es, aunque la mayoría de los Derechos Humanos no se limite a cuestiones de procedimiento (los derechos a no ser torturado y no padecer de hambre deliberadamente son ejemplos de derechos sustantivos y no procedimentales), un pre requisito del proceso colectivo de autodeterminación y en el cual se circunscriben el derecho a la libertad de expresión, ideológica, de consciencia y, por supuesto, el Derecho a disentir, derechos que se encuentran sin duda entre los Derechos Humanos.

Por tanto, un acercamiento plausible a la idea de obligación política debe tomar en consideración el bien común de los miembros de la comunidad política y, en alguna interpretación de tal bien, se hace necesario, si es que las exigencias impuestas por las instituciones políticas pretenden tener un *status* de genuinas obligaciones y no de meras imposiciones forzosas o de ejercicio espurio del poder que se respeten, salvaguarden y fomenten tales bienes. Si esta explicación sobre la obligación política es razonable, entonces los derechos necesarios para que los individuos sean tratados como miembros son idénticos a los derechos necesarios para que las obligaciones legalmente impuestas constituyan obligaciones genuinas.

Consecuentemente, la presencia de situaciones de pobreza o exclusión extremas apuntan para la existencia de una masiva insatisfacción de Derechos Humanos — sociales y económicos— que, en cierta medida, no dejan de reflejar la “insatisfacción

²⁴ He trabajado más ampliamente esta temática en: Stolz, Sheila, 2010(a, b), 2008 (a, b) e 2007.

de Derechos Humanos civiles y políticos asociados con el Gobierno democrático y el imperio del Derecho” (Pogge, 2011, p. 8 e 2003).

249

Con base en lo susodicho, creo que estoy en condiciones de afirmar que aquellas/os que se encuentran privadas/os de ciertos bienes humanos básicos enfrentan situaciones de exclusión y/u marginalización legal. Las razones que me permiten justificar dicha inferencia se relacionan con la presencia de condiciones sustantivas y procedimentales como las que los primeros constitucionalistas reconocieron como indicativas de situaciones de exclusión y/u marginalización legal. Ciertamente estaríamos de acuerdo en afirmar que aquellos individuos que padecen sistemáticamente de hambre, de sed, de una vivienda y de violencia, entre otros tormentos, afrontan algunas de las peores ofensas que una persona puede sufrir (condición sustantiva) y, siendo así, tales ofensas y su carácter sistemático describen la existencia de graves y persistentes deficiencias procedimentales. Dichas insuficiencias del sistema jurídico-político institucionalizado demuestran que el es incapaz de reparar tales situaciones, eso es, que el sistema político no actúa como un legítimo transmisor de las demandas de sus representados y que el sistema jurídico-judicial no alberga las demandas de los grupos más vulnerables asegurando sus Derechos Humanos más básicos.

Se puede decir que en estas circunstancias el sistema institucional y el ordenamiento jurídico en particular, se encuentran de ojos y oídos vendados ante las privaciones y reclamaciones de los excluidos y, como tal, son responsables por sus acciones/omisiones en lo que atañe al sufrimiento, humillación e injusticias que soportan dichos grupos. En este mismo sentido señalan John Drèze y Amartya Sen que

“... cuando millones de personas mueren de hambre, es difícil evitar el pensamiento de que está ocurriendo un hecho terriblemente criminal. El sistema jurídico, que define y protege nuestros derechos como ciudadano, debe ser comprometido de algún modo por la acaecimiento de estos trágicos eventos. Desafortunadamente, la brecha existente entre el Derecho y la ética puede ser muy grande. El sistema económico que produce el hambre puede ser malo, y el sistema político que lo tolera puede ser perfectamente repulsivo, pero, no obstante, es posible que en dichas situaciones y en las cuales amplios sectores de nuestra población carecen de la posibilidad de adquirir comida suficiente para sobrevivir, no se esté produciendo ninguna violación de Derechos legalmente reconocidos. La cuestión no es tanto que no existan normas jurídicas que impidan morirse de hambre. Esto es tan verdadero como obvio. La cuestión es, más bien, que los derechos de apropiación, intercambio y transacción

legalmente garantidos esquematizan sistemas económicos que pueden ir de manos dadas con situaciones en las cuales las personas carezcan de la posibilidad de adquirir comida suficiente para sobrevivir” (Drèze e Sen, 1989, p. 20)

En la medida en que el Derecho se encuentra causal y moralmente implicado en la pobreza y exclusión severa y sistemática de ciertos grupos sociales, ciertas formas de resistencia al Derecho deberían ser vistas, en principio, como moralmente permisibles. Y, si ello es así, conviene indagarse sobre qué formas de resistencia al Derecho deberán ser consideradas *prima facie* como formas aceptables y admisibles.

Para responder la pregunta comienzo por distinguir entre dos tipos de resistencia que se encuentran asociadas entre sí: la resistencia pasiva o de no cooperación y la resistencia activa o de confrontación. La primera se refiere a las omisiones, eso es, las negativas en cumplir con los órdenes emanados del poder público; ya, la segunda, se refiere a aquellas acciones destinadas a desafiar ciertas prohibiciones legales. Un entendimiento razonable acerca de la resistencia consistiría en afirmar que las/los excluidas/os tienen el derecho de desafiar ciertas prohibiciones legales cuando estos retos puedan servir para poner fin a su situación de sufrimiento extremo. Si ello es correcto se puede afirmar con base en el vínculo y nexo causal, bien como la proporcionalidad y la idea de mutuo respeto que sus actos estarán justificados y fundamentados en lo que defiende bajo el nombre de ejercicio razonable de resistencia al Derecho.

No obstante, creo pertinente concentrarme en la presentación de cinco puntos complementares de dicho análisis preliminar —y que tornan la noción de resistencia más plausible— vinculándolos al lenguaje y la práctica de los Derechos Humanos y, en especial, con la noción de violación de tales Derechos.

En primero lugar, cabe resaltar, que los Derechos Humanos protegen solamente una parte de los bienes que son vitales para llevar adelante una vida humana valiosa. Además, los Derechos Humanos de una persona son violados cuando ella sufre o está susceptible de sufrir severas privaciones o daños, pero también cuando tales derechos son ignorados o no satisfechos. En segundo lugar, estas privaciones o daños son reconocidos como tales internacionalmente y, por tanto, ellos se encuentran más allá de todo el desacuerdo razonable. A partir de tal entendimiento conviene destacar que el Derecho a resistencia resulta más cuestionable moralmente que los Derechos Humanos reconocidos internacionalmente. En tercero lugar, y como derivación de lo antedicho, la falta de satisfacción de uno o más Derechos Humanos que un tercero

o el poder público son en parte responsables debe ser razonablemente evitable. En cuarto lugar y como consecuencia de los anteriores, el o agente —sea un tercero o el poder público— debe ser capaz de reconocer anticipadamente que su conducta contribuyó a desencadenar esa situación evitable.

En la actualidad las violaciones de Derechos Humanos son fácilmente constatadas y suelen ser estructuradas como una imposición colectiva de reglas y prácticas sociales tanto a nivel nacional como global. Miles de millones de personas carecen de los recursos necesarios para acceder a los objetos de sus Derechos Humanos básicos y, aproximadamente una tercera parte de las muertes humanas —18 millones anualmente y 50 mil por día— se deben a causas relacionadas con la pobreza y la exclusión. Se hace evidente, por tanto, que las reglas de mercado actuales además de configurar las mayores violaciones de Derechos humanos jamás vistas hasta entonces, acaban perpetuando la pobreza y la exclusión a nivel local y global. Consideraciones similares pueden ser hechas en lo que concierne a los sistemas institucionales de muchos Estados que masivamente violan o mantiene insatisfechos los Derechos Humanos de parcelas significativas de la población. Se puede concluir que sobre aquellos que se imponen tales condiciones la obligación moral general de acatar lo que establecen las instituciones deja de ser procedente. Pero, ¿de qué modo afecta tal situación sus restantes obligaciones morales? ¿Qué pueden hacer justificadamente las víctimas para satisfacer sus Derechos Humanos violados o insatisfechos? ¿Qué acciones pueden llevar adelante los que tienen sus Derechos Humanos satisfechos a favor de aquellas/os que no los detienen?

No existen respuestas fáciles para tales preguntas pero, en lo que sigue, realizaré de forma sucinta algunas ponderaciones. La primera de ellas, tratará de entender los efectos positivos y negativos de un movimiento de resistencia. Cabe recordar que algunas/nos que hoy se encargan de mantener las instituciones violadoras de Derechos Humanos tienen la capacidad de disfrazar sus acciones sea desviando la atención de la opinión pública sea justificando los abusos cometidos (un buen ejemplo son las recientes guerras fomentadas en contra el terrorismo internacional). Además, dichas instituciones no sólo poseen los medios coercitivos capaces de reducir o destruir toda resistencia violenta como también el control de los medios de comunicación de masa y de la opinión pública.

Por ello, no se puede dejar de hacerse la siguiente pregunta: ¿los actos de resistencia de aquellas/os que luchan en contra la violación de sus Derechos Humanos pueden causar daños a inocentes? E otros términos: ¿existen para tales

actos límites estrictamente deontológicos (como creían los anarquistas rusos y tal cual cuenta Albert Camus en la obra “El Hombre Rebelde”) o dichos límites dejan de existir y, consecuentemente, se encuentran justificados los daños a inocentes?

Consideraciones finales

Aunque la pobreza y la exclusión sistemática, severa y aguda establezcan un posible Derecho a resistencia, no hay dudas que existe una diferencia entre este tipo de justificación de la resistencia y la que sobrevienen cuando son negadas otras libertades básicas —en estos casos la relación entre a ley y la violación de Derechos es, desde lo que ya proponían los primeros constitucionalistas, más clara e directa. En los primeros casos, las violaciones no suelen ser asociadas a un resultado directo de las limitaciones impuestas legalmente: no tenemos, en principio, este tipo de privaciones entendidas como una consecuencia directa de la cobranza, por ejemplo, de impuestos a toda una población en favorecimiento de apenas un grupo de determinada comunidad política. Además, las autoridades políticas suelen decir que la pobreza y la exclusión no son frutos de sus leyes o políticas públicas, pues advienen de los procesos de colonización, de circunstancias históricas de marginalización o de catástrofes climáticas, en otros términos, de cuestiones que les son aleatorias. Estas justificativas con certeza son cínicas afirmaciones.

Cabe, por tanto, resaltar que la presencia de reclames que revelan violaciones severas y persistentes de Derechos Humanos no socavan los derechos de desobediencia y resistencia, pero sin que insisten en el dictamen de que este tipo de situaciones precisa más que ser remediada, abolida definitivamente como una cuestión de solidaridad, de humanidad, de consideración y respeto por todos seres humanos.

Referencias bibliográficas

BEDAU, H. A. “On Civil Disobedience”, in: *Journal of Philosophy*, New York: Columbia University Press, vol. 58, 1961, pp. 653-665.

BEDAU, H. A. (ed.). *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York: Pegasus, 1969.

CAMUS, A. *El Hombre Rebelde*. Traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires: Editorial Losada, 2009.

CASTEL, ROBERT. "The roads to disaffiliation: insecure work and vulnerable relationships", in: *International Journal of Urban and regional Research*, Oxford: 2000, vol. 24, Nº 3, September, pp. 519-535.

COHEN, M. "Liberalism and Desobediencia", in: *Philosophy and Public Affairs*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell (Ed.), 1972, vol. 1, Nº 3, pp. 283-314.

DREZE, J. e SEN, A. *Hunger and Public Action*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

DWORKIN, R. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

EUA. Declaração de Independência. Disponível em: <http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?ammem/AMALL:@field%28NUMBER+@band%28bdsdcc+02101%29%29>. Acesso em 22 de julho de 2011.

FILMER, R. *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

International Institute for Environment and Development - IIED. Special issue on applications of wealth ranking. Londres: Rapid Rural Appraisal, 1992, note nº 15.

LANJOUW, J. "Behind the line: demystifying poverty lines", in: *Poverty Reduction –Module 3, Poverty Measurement: Behind and Beyond the Poverty Line*, New York: PNUD, 1997.

LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MÉXICO. Constitución de Apatzingán. Disponível em: http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const-apat.pdf. Acesso em 22 de julho de 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU. *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Disponível em: <http://www.Derechoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-Derechos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em 22 de julho de 2011.

_____. *Declaração do Milênio*. 2000. Disponível em: <http://www.unric.org/html/portuguese/uninfo/DecdoMil.pdf>. Acesso em 8 de agosto de 2011.

PNUD. *Human Development Report*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

REPÚBLICA DO BRASIL. *Constituição da República Rio-Grandense*. Disponível em: <http://www.paginadogaucho.com.br/hist/texto-constituicao.pdf>. Acesso em 22 de julho de 2011.

SEN, AMARTYA. “Poor, relatively speaking”, in: *Resources, Values and Development*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

_____. “Capability and well-being”, in: NUSSBAUM, MARTHA e SEN, AMARTYA. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 30-53.

STREETEN, PAUL et al. *First Things First. Meeting Basic Human Needs in the Developing Countries*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

STOLZ, Sheila. “Estado de Derecho e Democracia: velhos conceitos e novas realidades frente aos Direitos humanos”, in: RODRIGUEZ J.R.; SILVA, E.; COSTA, C.E. e BARBOSA, S. (orgs.). *Nas fronteiras do formalismo: a função social da dogmática jurídica hoje*. São Paulo: Saraiva, 2010^a, pp. 311-335.

_____. “Ciudadanía: conceptos y concepciones. Por el reconocimiento de la diferencia y del cosmopolitismo”, in: STOLZ, S. e KHALED JR., S. (Ed.). *Cinquenta anos da Faculdade de Direito: lembrando o passado e refletindo para o futuro*. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2010b.

_____. “Lo que se globaliza y lo que no se globaliza: algunas acotaciones sobre la Globalización y los Derechos Humanos”, in: STOLZ, SHEILA e KYRILLOS, GABRIELA (org.). *Derechos Humanos e Fundamentales. O Necesario Diálogo Interdisciplinar*. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2009, pp. 155-166.

_____. “Algunas acotaciones sobre el carácter inviolable o absoluto (erga omnes) de los derechos humanos”, in: *Revista Derechos Fundamentales & Democracia*, Curitiba: Ed. Faculdades Integradas do Brasil, Curso de Mestrado em Derecho da UniBrasil, 2008a, Vol. 3, pp. 1-14.

_____. “O Relativismo y/uUniversalismo dos Direitos Humanos frente à Declaração Universal dos Direitos Humanos”, in: STOLZ, SHEILA e QUINTANILHA, FRANCISCO (Org.). *A ONU e os Sessenta Anos de Adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Rio Grande: Edigraf- Editora e Gráfica da FURG, 2008b, pp. 59-74.

_____. “La inalienabilidad de los derechos humanos y el caso del lanzamiento de enanos”,
in: *Revista da Procuradoria Geral do Estado do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre: Ed. da PGGERS,
2007, v. 31, n. 66, jul./dez, p. 171-181.

255

TOWNSEND, PETER. “Sociological Approach to the Measurement of Poverty - A Rejoinder to Professor
Amartya Sen”, in: *Oxford Economic Papers*, Oxford: 1985, nº 37(4), pp. 659-668.

CECILIA
PIRES*

O reducionismo da dignidade da vida humana na esfera da política

*“Nas condições de um padrão de vida crescente, o não-conformismo
com o próprio sistema parece inútil”.*

MARCUSE

1. A busca do humano pela felicidade

Das aldeias às megalópoles observamos os registros das organizações humanas, tanto no espaço público quanto no espaço privado, com indicadores de relações de poder e de ordenamento da vida.

* Professora de Filosofia Política no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

As variações dessas formas organizativas evoluem à proporção que as práticas culturais e as sofisticações elaboradas pelo pensar produzem novas compreensões na vida humana. A evolução dos hábitos e dos costumes não significa, necessariamente, o aumento da qualidade de vida em todos os aspectos. Destacamos o desejo da vida feliz sublinhado no mundo grego, tanto em Epicuro, quanto na *Ética* de Aristóteles, ainda que com a lacuna efetiva da escravidão como um dado natural.

Em Epicuro, a vida prazerosa é condição primeira da condição humana:

“De fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir. É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor” (Epicuro, 1997, p. 37).

Nessa distinção, a humanidade prosseguiu fazendo suas escolhas. Na busca do prazer, os homens se afastaram do credo epicurista e construíram novas formas de prazer próprias do mercado e do consumo.

À medida que os humanos produzem para si contínuos avanços técnicos, científicos, religiosos e sociais, constroem, também, novos modos de vida na sua organização social, política e econômica, trocando o centro de seu sistema de crenças e de seu espaço público. É evidente que as cidades-Estado da Grécia não abrigam os burgos medievais, os quais não chegam ao limiar da Modernidade.

Esses desaparecimentos histórico-econômicos e sócio-políticos demonstram que o governo da vida humana foi sendo elaborado, a partir de interesses de domínio de uns sobre os outros, nas mais diferentes argumentações e expressões da vida ativa.

É possível que todos esses modos de vida carreguem consigo o desejo de manutenção da própria vida humana. O que torna essa questão extremamente complexa é o fato dos homens fazerem leis para seus semelhantes, que protegem uns e exterminam outros, a partir de valores postos como significações da totalidade.

Um dos reguladores sociais mais conflituosos é a relação estabelecida pelas ideias de liberdade e necessidade, que desemboca na questão da propriedade. Imaginemos

a dimensão de valor da vida humana que ocupava a mente de um senhor grego, que no “*oikós*” era o próprio legislador. Ali sua determinação era abrangente na totalidade da vida, de tal modo que ele não precisava seguir a lei da polis. Sobre sua família, seus escravos, ele era o único legislador. O que era parte de sua propriedade não podia ser tratado como alvo de liberdade e de respeito.

O senhor feudal também cumpria seu propósito como dono da gleba. Seu servo era inferior à sua caça. Entre uma raposa e um servo, ambos sob seu domínio, não havia diferença. Logo, ambos poderiam ser exterminados ou poupados, segundo sua deliberação. Como pensar em liberdade na vida humana, nessa condição? A propriedade aí imperava sobre qualquer outra significação da vida.

Os sucessivos aportes na questão da organização civil da humanidade nos levarão sempre a esses impasses conceituais e práticos, na medida em que todos os mecanismos civilizados para a melhoria das condições de vida denotam certa busca de uma vida feliz, e, ao mesmo tempo, evidenciam a sofisticação dos meios de submissão.

A modernidade surge com o ímpeto de autonomia do sujeito, assumindo uma razão esplendorosa, emancipadora, rompendo com subjugações mítico-religiosas e trazendo a forma dos Estados-Nacionais para a organização da vida pública, nas relações de poder.

A técnica, as ciências, as tecnologias apontam para uma vida melhor administrada, com ênfase numa cultura do progresso, capaz de livrar a humanidade de todos os males. O que ocorre? A sofisticação dos conflitos. Emerge um momento de poucas e débeis conquistas democráticas em relação aos avanços da tecnologia. As guerras passam a ser um testemunho dessa razão emancipadora, que se livra de deuses e crenças e constrói outros mitos, cujas catástrofes produzem a redução da dignidade da vida humana.

Trazemos a fala de Herbert Marcuse, que reflete sobre uma sociedade ameaçada:

“Se tentarmos relacionar as causas do perigo com a forma pela qual a sociedade é organizada e organiza os seus membros, defrontamos, imediatamente, com o fato de a sociedade industrial desenvolvida se tornar mais rica, maior e melhor ao perpetuar o perigo. A estrutura de defesa torna a vida mais fácil para um maior número de criaturas e expande o domínio

do homem sobre a natureza. Em tais circunstâncias, os nossos meios de informação em massa encontram pouca dificuldade em fazer aceitar interesses particulares como sendo de todos os homens sensatos. As necessidades políticas da sociedade se tornam necessidades e aspirações individuais, sua satisfação promove os negócios e a comunidade, e o conjunto parece constituir a própria personificação da Razão” (Marcuse, 1973, p. 13).

O potencial dessa racionalidade é destruidor. Impede que os sujeitos possam exercer a sua própria autonomia. Há uma espécie de encolhimento dos valores que preservam a vida, para que aumente o processo de dominação e extermínio, expresso nas relações de poder e da governabilidade. As cidades modernas são a expressão maior desse aparato bélico, momento maior em que as relações de proprietários e não-proprietários abrigam pontos de convulsão social, sacrificando as ideias de liberdade, pelo manejo forte do valor da propriedade, associado à experiência da necessidade.

A entrada do homem no mundo das descobertas científicas é um outro modo pelo qual o desejo de permanência e de vida alargada constituem o recorte dos desejos subjetivos.

Hannah Arendt reflete sobre essa cultura do cientificismo, quando aponta o cientista no seu fazer técnico, alheando-se, contudo, da sua humanidade. O mundo tornou-se um lugar melhor para morar depois que rompeu-se o limite da atmosfera e o homem partiu em busca da conquista espacial? Esta é uma pergunta do humanista, é também uma pergunta do cientista? A resposta da filósofa é pela negativa:

“Decerto o cientista não se pode permitir indagar: que consequências resultarão das minhas investigações para a estatura (ou, por isso, para o futuro) do homem? A glória da ciência moderna foi ter sido ela capaz de emancipar-se completamente de todas as semelhantes preocupações antropocêntricas, isto é, verdadeiramente humanistas” (Arendt, 1972, p. 327).

A autora distingue a cultura da vida cotidiana da cultura cientificista. Afirma, portanto, que dirige ao leigo a pergunta sobre o alcance da ciência e as consequências do fazer científico, pois o cientista já está de tal modo envolvido com o compromisso da produtividade e o produto obtido em seus laboratórios já é, por si mesmo, um objetivo, que a pergunta humanista não o contamina nem o mobiliza. Por isto, a resposta se dá em termos de bom-senso e na linguagem cotidiana. O cientista, por pressão de fatos e experiências, foi obrigado “a renunciar à percepção sensória [e] à

linguagem normal, que mesmo em seus refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e a nosso bom-senso” (Arendt, 1972, p. 327).

A ciência é o mal? O senso comum é o bem? Arendt procura trazer a discussão para um plano não maniqueísta: “A circunstância de que a questão aqui proposta não faz nenhum sentido para o cientista enquanto cientista não é em absoluto argumento contra ela” (Arendt, 1972, p. 329). Trata-se de um julgamento que deve ser feito pelos concidadãos acerca do que o cientista está fazendo. Um julgamento aberto e polissêmico, pois dele participa e o leigo o especialista, o humanista e o cientista, pois todos são concidadãos. Não se trata de buscar a resposta certa, no sentido da certeza científica. Todas as respostas dados nesse contexto serão não científicas, mas não anti-científicas.

O diálogo do cientista com o não cientista traz a um plano comum os paradoxos da ciência e os da vida cotidiana e aí se pode ver que, por traz das linguagens distintas e dos objetivos díspares, há um mundo de conexões que faz do humano um ser especial no planeta e no universo. Arendt postula que, embora o cientista não pretenda ir ele próprio à lua, pois sabe que espaçonaves automáticas equipadas com os melhores instrumentos farão melhor exploração da superfície lunar do que uma equipe inteira de astronautas, no entanto uma mudança de perspectiva se opera no mundo humano, quando seu corpo passa a poder chegar onde antes só chegava a sua imaginação e o seu poder de abstração. Realiza aí mais uma busca pela felicidade.

2. As cidades como espaço de Poder e Submissão

Na lógica do modo de produção capitalista, as cidades se ordenam de modo a satisfazer interesses e necessidades dos que podem mais, em detrimento dos que podem menos.

Se observarmos as relações de poder no espaço público das cidades, veremos que os centros urbanos se destinam a qualificar locais públicos, de forma privada, com o foco da remuneração do capital.

Senão vejamos: os cidadãos estão regidos por leis que os tributam em tudo. Qualquer movimento a ser feito exige um *plus* a ser pago, por diferentes e várias

taxas que sustentam o poder público na administração dos bens sociais e culturais. Se houvesse, por parte dos sujeitos da *polis*, um movimento organizado com fins a alguns gerenciamentos corporativos, seria viável pensar que os espaços de poder seriam diminuídos, na esfera pública, e possivelmente melhor administrados no espaço organizado pelos sujeitos em relações horizontais, sem maiores submissões a uma estrutura tecnocrática de governabilidade.

As convicções dos contratualistas, segundos as quais seria impossível a vida fora do Estado podem ser re-pensadas e re-discutidas após vários séculos de submissão dos indivíduos, corrupção dos governantes e impunidade dos gerentes dos bens públicos. Uma vez que os contratos para o convívio nos limites do poder de Estado não foram suficientes para impedir a violação dos direitos humanos, nem capaz de impedir uma dignidade reduzida na esfera da política, faz-se necessário estabelecer novas coordenadas sócio-culturais e sócio-políticas para que a vida humana seja menos sacrificada, impedindo o boicote que ela sofre, quando seus direitos fundamentais não são acatados por políticas públicas negligentes e deficitárias.

No Brasil, temos os problemas básicos da saúde e da educação ainda não resolvidos, por problemas de opções orçamentárias e ineficácia dos gerentes das respectivas áreas. A rigor, a ausência de uma vontade política, que decidisse assumir radicalmente a solução desses problemas como condição de vida humana digna, constitui o traço marcante dos limites da governabilidade gerencial no espaço das cidades. Assim, o que seria direito de todos, acaba sendo direito de alguns, que podem remunerar o capital e usufruir das conquistas científicas e tecnológicas postas a serviço dos que atingem o nível da inclusão na sociedade de consumo.

Zygmunt Bauman, em a *Modernidade Líquida* (2001), refere que o poder, na era pós-panóptica, tornou-se *extraterritorial*. Significa que as dinâmicas de mando nas sociedades atuais alargam seus domínios, a semelhança dos grandes impérios da Antiguidade. O lastro do poder se expande e todo indivíduo, de alguma forma, está submetido a essa expansibilidade. A novidade totalitária e/ou terrorista é o atestado contemporâneo dessa *vida nua* (Agamben, 1995)¹. Não há subjetividade a ser emancipada.

¹ A vida nua é, em sua origem, a vida simples, vida reprodutiva, a *vida natural não politizada*. Mas ela não é uma vida que se oculta da política e foge da sua ira. Giorgio Agamben desnuda a relação intrínseca e ancestral que liga os dois termos do enigma: a vida nua e o soberano, entendido como o governante ilimitado, o governante no estado de exceção, beneficiado pela suspensão constitucional, com poderes para aplicar a norma sobre todos, *mas liberto, ele mesmo, da submissão à mesma norma*. Nas condições

Bauman assevera que as novas tecnologias garantem instantaneidade ao poder, de modo que pode gerenciar tudo e todos, não importa onde estejam.

“Em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente *extraterritorial*, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço [...] Isso dá aos detentores do poder uma oportunidade verdadeiramente sem precedentes: eles podem se livrar dos aspectos irritantes e atrasados da técnica de poder do Panóptico. O que quer que a história da modernidade seja no estágio presente, ela é também, e talvez acima de tudo *pós-Panóptica*. O que importava no Panóptico era que os encarregados «estivessem lá», próximos, na torre de controle. O que importa, nas relações de poder pós-panópticas é que as pessoas que operam as alavancas do poder de que depende o destino dos parceiros menos voláteis na relação podem fugir do alcance a qualquer momento - para a pura inacessibilidade” (Bauman, 2001, p. 18)

É o poder em tempo real. Falecem as diferenças geográficas dos pontos de emissão e de recepção da ordem, do próximo e do distante, do espaço selvagem e do civilizado, do espaço ordenado e desordenado. O instrumental tecnológico permite ao poder que olhe o mundo e o determine, como num sobrevoo. Bauman considera que o mundo pós-panóptico não mais exige que os encarregados estejam próximos da torre de controle. O problema é que os manejadores dos controles do poder podem fugir do controle maior, tornando-se inacessíveis, a qualquer momento.

Bauman assume a tese de Marcuse, que trabalha a ideia de nos libertarmos de uma base de massas, libertando-nos dos limites da sociedade atual. Ambos os autores, Bauman e Marcuse, registram a ausência de crítica como um problema típico das sociedades de massas. Bauman discute a emancipação como a possibilidade de sentir-se livre, para se mover ou agir: “sentir-se livre significa não experimentar dificuldade, obstáculo, resistência ou qualquer outro impedimento aos movimentos pretendidos ou concebíveis” (Bauman, 2001, p. 23).

Cont. nota 1

do capitalismo globalizado, do domínio do pensamento único, no tempo da biopolítica, o totem não é o exercício do ideal democrático do liberalismo, mas o campo de concentração. Para caracterizar o paradoxo, Agamben resgata e evidencia um conceito do direito romano arcaico, o homo sacer, aquele humano que qualquer um podia matar impunemente, mas que não poderia ser morto segundo um padrão ritual, pois não tinha méritos para participar de ritos, ainda que na condição de vítima. Assim o homem dos tempos atuais está diante do governo do mundo, num tempo de grande progresso e intensa tecnologia: reduzido à condição mais reles dos momentos iniciais da civilização.

264 3. As formas de controle numa cultura do Progresso

Dentre as ideias acerca do progresso, temos a destacar dois conjuntos de problemas:

a) O processo humano realizado na história da investigação científica, que deságua numa tipologia do progresso, como avanço tecnológico, decorrente das investigações da ciência.

No primeiro caso, temos uma celeridade investigativa que persegue um ideal da modernidade, no esforço de buscar incessantemente os elementos de conforto material, que traga para a humanidade a superação de suas próprias necessidades materiais. Saído das cavernas, o homem descobriu novas formas de habitação, alimentação e sobrevivência até chegar aos modos sofisticados de vida nas cidades, empregado nas grandes indústrias, submetido ao tempo do trabalho como tempo da vida.

Se, por um lado, conseguiu fazer frente aos males e doenças que o sucumbiam, pelas descobertas da Ciência, o que tornou maior sua permanência no mundo e qualificou mais e melhor sua existência, por outro lado, quando não atingiu a condição mínima de superação das necessidades pelo interdito dos valores de uso, ficando à margem da sociedade, apenas com sua força de trabalho, contemplou as benesses da Ciência, mas não conseguiu fazer uso das mesmas. O modo de produção capitalista é lógico na conclusão das suas premissas. Sem o capital, não tem o produto. O avanço tecnológico que deveria produzir vida confortável para todos apenas propicia melhorias para aqueles que podem retribuir seu custo. A liberdade e o desejo da vida boa e justa tem um preço; os que não podem pagar esse preço permanecem na esfera da necessidade.

b) A subordinação dos humanos à tecnologia e aos governos tecnocráticos que submetem à destruição, não só a natureza como a vida humana.

A democracia, com seus avanços e recuos, permanece atrelada aos mandos e desmandos dos governos, cuja burocracia de Estado intensifica a tecnocracia nas relações de poder para o enfrentamento dos competidores no momento globalizado do capital, que requer mais que a astúcia da razão. Exige uma produtividade acelerada e em série de tal modo que tanto a natureza, como a vida humana

ficam submetidas aos projetos desenvolvimentistas, sem qualquer cuidado com a preservação da vida em geral.

265

Com toda a evolução nos costumes, leis e formas de vida organizada, a democracia possível é a democracia modelada no universo de uma prática do consumo, estimulada por uma sociedade tecnocrática, que requer o retorno do investimento de modo acelerado. Diante disso, que fazer com as formas de vida que se apresentam com empecilhos a essa base tecnocrática da governabilidade? Como pensar em assoreamento dos rios e fontes naturais, se a consigna é para construir usinas e levar o progresso a toda parte? Como ter um olhar sobre as populações em seus “isolamentos tribais”, se o que interessa é facilitar cada vez mais a soberania do grande capital, patrocinado pelo Estado, na sua política de dominação tecnocrática, na exploração dos bens da natureza e dos valores da vida humana?

O aprofundamento destas discussões passa pelas relações que se podem estabelecer entre o indivíduo e a cidadania, a auto-satisfação e a superação das carências sofridas por milhões. Numa sociedade estruturada pelo mercado, o capital, sob a forma de empresa, estabelece as condições em que poucos indivíduos são possuidores, acessam bens, prestígio e poder, enquanto milhões são despossuídos, subsumindo-se na carência dos bens tangíveis e intangíveis.

No plano político, a superestrutura gerada pelo capital, sob a forma de Estado, massacra o indivíduo despossuído, subsumindo-o na carência dos serviços públicos, em qualidade e em quantidade. O sistema exclui duplamente, na economia e na cidadania.

Na circunstância contemporânea, quando superamos a mera fabricação de utensílios e produzimos na sofisticação da sociedade do conhecimento a superação da sociedade do trabalho, podemos nos debruçar sobre os desafios éticos que estão a exigir a construção de uma sociedade solidária, negadora de uma sociedade de solitários.

Um dos grandes desafios éticos pode ser dirigido no sentido do fortalecimento da convivialidade dos sujeitos fora das esferas da dominação, seja pela produção de bens e riquezas partilhadas, seja pela sistematização de uma cultura da tolerância, uma singularidade de inteligência que, ao pensar em trabalho, pensa também na emancipação.

Dessa forma, o pensar e o agir, o discurso e a ação necessitam de maior vinculação à razão ética, como razão da subjetividade. É assim que poderemos entender a liberdade como grandeza da condição humana e não como um simples limite. Nossas ações poderiam perseguir universo de desejos, com o cuidado de quem busca a realização do humano, além da mesquinhez destruidora de uma vontade de poder que desenha a humanidade, ora composta por anjos, ora por demônios.

Como não somos nem uns, nem outros, temos o desafio de apresentar um discurso de compromisso, numa ação partilhada por todos, cujas luzes não visem, apenas, o esclarecimento da razão, mas busquem um convívio contra o terror, de qualquer espécie, com vistas à amplitude da dignidade da vida humana.

Referências

AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995.

ARENDT, HANNAH. *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed., São Paulo: Perspectivas, 1972. (Debates, 64).

BAUMAN, ZYGMUNT. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceo)*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de
ALVI IMPRESORES LTDA.
Tels.: 250 1584 - 544 6825
en el mes de junio de 2012.