



# PERCONTARI

Año 4 • Nº 12 • Santa Cruz de la Sierra, Bolivia • febrero 2017



## La injusticia

Revista del Colegio Abierto de Filosofía



## Colegio Abierto de Filosofía

*Percontari* es una revista del  
Colegio Abierto de Filosofía.

*Filosofar significa estar en  
camino. Sus preguntas son más  
esenciales que sus respuestas y  
toda respuesta se convierte en  
nueva pregunta.*

Karl Theodor Jaspers

### Dirección

Enrique Fernández García

### Consejo Editorial

H. C. F. Mansilla

Roberto Barbery Anaya

Blas Aramayo Guerrero

Alejandro Ibáñez Murillo

Andrés Canseco Garvizu

### Ilustración

Juan Carlos Porcel

### Artista invitado

Jamir Johanson

### Gestora cultural

Silvia Rózsa Flores

### Seguimiento editorial



Gente de Blanco

DL: 8-3-39-14

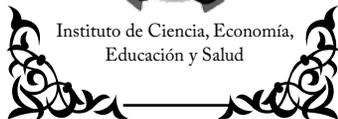
facebook.com/  
colegioabiertodefilosofia  
revistapercontari@gmail.com  
revistapercontari.blogspot.com

Con el apoyo de:



Instituto de Ciencia, Economía,  
Educación y Salud

IMAGO MUNDI



## Contenido

El desdén y la condena (Editorial) .....	3
Enrique Fernández García	
Ideas básicas de la justicia .....	5
Fernando Molina	
“Justicia social” en Ortega y Gasset: el aristocratismo nietzscheano .....	11
Guillermo Taberner Márquez	
Palabras justas, palabras injustas .....	16
Juan Marcelo Columba-Fernández	
Herta Müller: la vida bajo una dictadura .....	19
Fernando Mires	
La injusticia nuestra de cada día .....	31
Andrés Canseco Garvizu	
Cárcel: la institucionalización de la injusticia .....	33
Alfonso Roca Suárez	
Injusticia divina .....	37
Juan Carlos Porcel	
La injusticia de la “justicia social” .....	40
Luis Christian Rivas Salazar	
El atavismo de la (in)justicia .....	43
Ricardo Alonzo Fernández Salguero	
La injusticia en el devenir de los afectos .....	46
Carolina Pinckert Coimbra	
Josef K.: la burocratofobia .....	49
Eynar Rosso	
El sacrificio de la convivencia .....	51
Christian Canedo	
La superación de la justicia .....	53
Mario Mercado Callaú	
La Adikia del siglo XXI .....	56
Emilio Martínez Cardona	
La injusticia en el pensamiento de Arthur Schopenhauer ..	57
Marco Antonio Del Río Rivera	
En defensa de “la injusticia social” .....	62
Roberto Barbery Anaya	
El arte de la injusticia .....	63
María Claudia Salazar Oroza	



Editorial

# El desdén y la condena

Enrique Fernández García

En su *Ocaso de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Nietzsche niega que alguien pueda presentarse ante nosotros y, con indiscutible autoridad, decirnos cómo debería ser el hombre. Pasa que, debido a nuestra vertiginosa diversidad, aunque no necesariamente rica en todas sus facetas, fijar una sola concepción es un absurdo. Solamente la soberbia, fomentada, desde luego, por el desconocimiento de lo elemental, así como el fanatismo, puede explicar esa pretensión uniformadora. Sin embargo, concordar con ese reconocimiento de variedad humana no tendría que conllevar el rechazo a cualquier coincidencia. No me refiero a las obvias similitudes que se presentan en el plano material, físico; más allá del cuerpo, encontramos también sitio para las semejanzas. Aludo a valores, principios e ideales que pueden merecer la defensa de dos o más personas, orientando sus relaciones, sustentando vínculos, pero también permitiendo marcar diferencias con el resto. Es más, siguiendo esta línea, podemos llegar a rebasar los límites de una exposición, del señalamiento sobre lo que debemos ser, cuestionando a quien no sea compatible con aquello.

Cuando, en una conferencia de 1945, reivindicó el carácter humanista del existencialismo, Sartre habló sobre cómo, al elegir, un individuo se convertía en legislador universal. Todas sus decisiones, al final, servían para forjar una concepción del hombre que se debía ser, gracias al cual pudieran incluso lanzarse juicios de valor.

Conforme a Protágoras, ésa sería la medida de todas las cosas, el criterio para examinar y, además, condenar. Pero no se alude únicamente a las críticas, los cuestionamientos que afectan en singular. Hay asimismo la posibilidad de que juzguemos inaceptable una situación de índole grupal, social, nacional o hasta mundial. Así, teniendo presente una idea fundamental, es posible que el simple cercioramiento de lo diverso sea inaceptable.

Si bien hay pensadores y escuelas que lo rechazan, la existencia de hechos objetivamente inmorales, indispensables para notar lo injusto, es plausible; más aún, considerarla como una premisa para fundar nuestra convivencia no podría estimarse sino necesario mientras aspiremos a tener razonables normas en común. Los quebrantamientos que se dan al respecto, provocando desarmonías, además de afectar a cada sujeto, ponen en riesgo lo convenido para tener mejores días o, al menos, con no tan frecuentes conflictos, ofensas, injusticias. Entenderlo es, por ende, una labor que toca cumplir entretanto haya la intención de no quedarnos con la disyuntiva del desdén o el conformismo. En este número, los ensayos que siguen a continuación tienen el objetivo de favorecer una comprensión tan relevante como ésa. No hay el afán de procrear justicieros ni moralistas; bastaría con generar preguntas en torno al tema, rescatando sus aspectos individuales y colectivos, para que el quehacer se crea cumplido.

**Jamir Johanson**, artista egresado en la especialidad de Dibujo y Pintura de la Escuela de Bellas Artes de Lima, quiso realizar un registro de más de una década de creación pictórica, condensado en cinco grupos temáticos.

Durante nuestro recorrido por *Tentaciones*, *Vestida de pasión*, *Sensualité*, *Gitana de emociones* y *Fantasia musical*, que llevan los nombres de cinco de sus grandes muestras individuales que realizó en Santa Cruz de la Sierra, entre 2003 y 2015, nos vamos a dejar asombrar por su trazo suelto y decidido que evoca emociones capaces de transgredir las fronteras de lo imaginario.

Ya sean los azules, los verdes, los rojos, los amarillos o los grisáceos de *Cristales* o de *Gitana* gestan un pedazo de vida que se une a la nuestra cuando la observamos y nos sumergimos en ella.

En el proceso de creación la paleta va mezclando los deseos, las ansias, los amores y entrañables pasiones. Y es cuando el lienzo blanco y puro lo llama para colmarlo de trazos intensos, de movimientos y de color.

Se deja llevar como una corriente que trae la intensidad de sus previas emociones. Este proceso siempre es espiritual: “No pretendo descubrir el futuro, ni tener un concepto fijo, sólo sacar lo fabuloso. Lo íntimo, lo visceral. Es ahí donde tu alma entra a la obra y se queda. Luego sigues siendo tú, simple y callado”.

Las composiciones de los cuadros de Jamir parten del color. Al momento de crear no hay un planteamiento conceptual, sino artístico y motivador. Hay pinturas que se desmarcan de lo previsible para recrear figuras, si bien sutiles; llenas de vida, de intensidad.

Juega con lo sugerente que puede ser la espera, la ausencia, la esperanza. Cada obra encierra un concepto de melancolía o de sensualidad que dan al espectador la libertad de sumergirse en un cúmulo de imágenes y fantasías. Mezcla

tonos y busca calidez. Utiliza técnicas variadas para conseguir pinceladas fuertes y tenues con grafismos en óleos y acrílicos.

Y, aunque no se lo proponga, con sus efectos de colores, líneas y volúmenes, logra seducir nuestra mirada.

En sus lienzos hay una protagonista: la figura femenina que emerge de cada lienzo como diosa del mar Egeo, sutil y mágica. Captura la eterna sensualidad femenina con una propuesta de movimiento y color. Los desnudos, sin llegar a siluetas perfectas, son subjetivos y en ellos busca un equilibrio entre las luces y el color.

La pasión por el color nació en su infancia, etapa en la que recibió mucho calor de su familia y le permitió gozar de la naturaleza. Fue donde obtuvo la magia de la vida que le permitió desarrollar sus cualidades de artista.

Hoy vive en un ecosistema similar, pero esta vez afincado en las afueras de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, junto a su

familia creciente. La naturaleza lo persigue o viceversa. Sigue gozando de ella y le agradece a través de sus lienzos. Allí, en medio de la natura, elevó su taller donde hay una cita de su madre que dice: “Que Dios bendiga tus manos, hijo mío”.

Esas manos empezaron pintando paisajes impresionistas, luego vírgenes, ángeles hasta llegar a Cristo, en una necesidad interior de estar cerca de lo divino, lo espiritual y misericordioso. Hoy en día sus musas no lo dejan ni a sol ni a a sombra e insisten en ser parte de sus obras que cada día son admiradas y requeridas por un público heterogéneo tanto dentro como fuera del país.

Silvia Rózsa  
Gestora cultural





# Ideas básicas de la justicia

Fernando Molina

## Justicia organicista y justicia liberal

La justicia es el gran tema de la filosofía política. Un tema, además, sobre el que se debate encarnizadamente. La propia definición de *justicia* está bajo fuego. Popper se oponía a convertir este concepto en una “sustancia” existente fuera de la indagación misma, y cuyas propiedades, por tanto, ésta tendría que “descubrir”. En cambio, pedía usar la acepción común de justicia y, cuando fuera necesario, precisar el significado *ad hoc* que se le quería dar. Para él no existía, entonces, una Justicia arquetípica, sino varias ideas de justicia, con referentes reales e ideales, que se podían usar en el debate político a condición de esclarecer la idea que se emplearía y el alcance que se daría a esta.

Esta posición es *nominalista* y, por tanto, antiplatónica. Platón creía que se podía responder a la pregunta “qué es la justicia” en términos absolutos, es decir, válidos para todos los seres humanos y para todas las épocas. Su propio intento de dar esta respuesta está registrado, como se sabe, en *La República*. La idea de justicia que se teoriza allí era la que estaba vigente en Atenas y, luego, la que guiaría a las sucesivas sociedades organicistas o estamentales hasta el arribo de la modernidad.

En esas sociedades, las personas vivían y actuaban siempre en estamentos o grupos delimitados por el nacimiento. Los “ciudadanos” atenienses, por ejemplo, eran quienes habían nacido en esta

ciudad y se repartían las obligaciones y los privilegios del gobierno a través de un sistema de rotación entre las “tribus” en las que estaban divididos. Ni los hijos de extranjeros y mucho menos los esclavos o los libertos, aunque hubieran nacido en Atenas, podían convertirse en ciudadanos. Entonces, el derecho de participar en el gobierno no era de los individuos, sino del estamento de los ciudadanos; los individuos podían ejercer este derecho en la medida en que pertenecían al mismo y solo por el hecho de hacerlo.

En el medioevo feudal había un estamento guerrero y noble, otro campesino, otro gremial en las ciudades, en las que con el tiempo se gestaría un nuevo tipo de sociedad que liberaría a los individuos de estas “relaciones de dependencia personal”, que es como las define Marx. En efecto, las personas adquirirían, con su pertenencia a uno de estos estamentos, las mismas obligaciones de éste respecto a los demás. Si alguien, verbigracia, nacía campesino, debía servir a los nobles, lo quisiera o no. Estos, a la vez, debían ser guerreros y administradores, aunque no lo desearan; de lo contrario, podían perder su derecho de ser servidos por los miembros de los demás estamentos. Su incumplimiento de estos deberes estamentales podía llevar a que se los sancionara en el marco de una rebelión que produjera una ruptura, siempre puntual, del orden interestamental.

Lo que nos lleva a la idea de justicia en las sociedades organicistas. En ellas hay justicia

cuando cada quien cumple cabalmente el papel que le corresponde para garantizar el orden social y aplicar una determinada visión del “bien común”. Por ejemplo, es injusto que los esclavos se liberen a sí mismos, así como que los amos traten violentamente a sus esclavos. Este tipo de justicia se legitimaba tanto religiosamente (que fue la legitimación más fuerte y extendida, por ejemplo, del sistema de castas de la India) como también por medio de teorías pseudocientíficas, como la afirmación de Aristóteles de que los esclavos no eran, propiamente, seres humanos.

El organicismo solo puede funcionar establemente en sociedades pequeñas y cerradas, como las feudales. En cambio, tiende a disolverse apenas las asociaciones humanas se hacen más grandes y complejas. En el mundo antiguo, el caso por antonomasia de una sociedad grande y compleja fue el de Roma. Al convertirse en un imperio, Roma no perdió sus estamentos tradicionales, es decir, sus “clases sanguíneas”, pero en cambio estas se multiplicaron. Por ejemplo, el estamento noble se subdividió en capas que, cada una de ellas, tenían derechos y obligaciones distintos. Los pobladores se separaron, primero, entre italianos y bárbaros; luego, con la ciudadanía universal, estos últimos ingresaron al ejército, y algunos de ellos se convirtieron en generales y hasta en emperadores. Las formas de propiedad se hicieron diversas: aparecieron, entre otros, los ricos sin nobleza y los nobles pobres. Esto hizo necesario que las normas que regían la marcha de la sociedad se formalizaran cuidadosamente y comenzó a insistirse en su cumplimiento universal, aunque solo hubiera unas cuantas normas que fueran universales y no estrechamente estamentales. En todo caso, el derecho romano y, por ejemplo, su exigencia de respeto universal de la propiedad privada, comenzó a introducir una nueva concepción de justicia, que se desarrollaría completamente en las sociedades mercantiles modernas.

Del Renacimiento para acá, los ricos sin nobleza, llamados *burgueses* por su asentamiento en las ciudades, eliminaron —progresivamente, en Inglaterra y, revolucionariamente, en Francia— los derechos estamentales, que los habían oprimido secularmente. En su lugar, impusieron derechos universales e iguales para todos los componentes de la sociedad. Para que esto

fuera posible, estos derechos debieron ser *formales*, es decir, no sustantivos, porque esto los hacía aplicables por igual a personas que eran distintas entre sí. Por ejemplo, no se estableció el derecho a poseer al menos mil dólares, sino el de que cada quien disfrutara libremente de la propiedad que tuviera, fuera esta la que fuese. Con ello se transformó a los seres humanos en formalmente iguales, pero no se alteró su desigualdad sustantiva, esto es, socioeconómica. Cambiar esta situación e introducir derechos sustantivos que disminuyan la desigualdad socioeconómica se convirtió desde entonces en una reivindicación de la izquierda igualitarista.

¿Qué es justo en las sociedades modernas? Que no haya derechos especiales, excepto para los menores de edad y ciertos grupos especialmente vulnerables. Y que todos los adultos tengan los mismos derechos a trabajar, disfrutar de los frutos de su trabajo, ser protegidos por la ley y realizar una vida “feliz”, tal como cada quien conciba esta. Por ejemplo, la esclavitud constituye una injusticia intolerable. Como se ve, se trata de una concepción de la justicia diametralmente opuesta a la que tenían las sociedades organicistas. Desde su pleno surgimiento en algunos países en los siglos XVIII y XIX, la misma se ha extendido a todo el mundo.

Este tipo de justicia ha estado y está bajo constante ataque ideológico y político. Ofrece como principal blanco a las críticas su formalidad. Que una sociedad dé igualdad formal a los individuos, dicen sus adversarios, elimina en ella la injusticia legal, pero no un conjunto de intolerables injusticias socioeconómicas. La igualdad en las sociedades capitalistas, por tanto, sería *aparente*, una igualdad farsante que encubriría el privilegio material de la burguesía y las clases asociadas a ésta, al mismo tiempo que la opresión de las clases desposeídas.

Aquí haré un pequeño excursus. A la justicia formal de la que estamos hablando se la suele llamar, también, justicia *liberal*. ¿Por qué? Porque está principalmente orientada a oponerse a las injusticias que afectan la libertad de los individuos, que son las que la burguesía y el liberalismo estaban especialmente interesados en remover. Los derechos estamentales habían impedido que las personas trabajaran en lo que

quisieran (o no trabajaran), se enriquecieran tanto como pudieran o quisieran, ascendieran o descendieran en la escala jerárquica de la sociedad, diseñaran sus vidas de acuerdo con sus valores, participaran en política. En cambio, la igualdad ante la ley, se supuso, las liberaría de la mayor parte de las constricciones sociales, excepto de las que fueran imprescindibles para la supervivencia colectiva y la convivencia pacífica (cada uno sería libre de vivir como quisiera, por ejemplo, pero no de matar a otro). A partir de ahí, los individuos tendrían espacio necesario para desplegar sus talentos, habilidades y su industria, a fin de obtener la posición socioeconómica que quisieran. Serían libres.

Ahora bien, como pronto los críticos se ocuparon de mostrar, esta libertad es, para usar la nomenclatura de Berlin, solo una libertad *negativa*, es decir, equivale a la ausencia de constricciones y límites. Como no hay esclavitud, nadie puede ser forzado a trabajar; como no hay un monopolio estamental de la política, nadie puede impedir a otro que elija y sea electo, etc. Todos tienen derecho a circular libremente por el territorio del país, nadie los puede privar de ello, excepto bajo condiciones muy especiales. Todos tienen derecho a estudiar una carrera universitaria, si quieren, y escoger la que desean (en cambio, los menores, por ser tales, tienen prohibido no estudiar).

Pues bien, dicen los críticos, en esta clase de sociedad, aun cuando nadie pueda forzar a otro a hacer determinado trabajo, muy pocos pueden trabajar en lo que quieren. Aunque exista el derecho formal de elegir y, sobre todo, de ser electo, es obvio que la última palabra en el campo político estará en manos de los ricos y los cultos, y la mayoría no podrá ser ni una cosa ni la otra. ¿De qué sirve que el Estado tenga expeditas las carreteras para ciudadanos que no tienen tiempo ni dinero para viajar? Que el derecho de viajar exista no significa que pueda cumplirse efectivamente. Y ¿realmente alguien piensa que todos pueden escoger una carrera, con el costo que la educación universitaria tiene?

Por tanto, se concluye, la falta de constricciones legales resulta inoperante frente a las pesadas e insuperables restricciones socioeconómicas; la libertad negativa es o muy insuficiente

o directamente falsa. Por eso se debe buscar una libertad *positiva*, que es la que proporciona capacidad de *agencia* —esto es, de actuación eficiente— a los sujetos sociales. La libertad positiva puede lograrse, para algunos, con una mayor igualdad socioeconómica; para otros, en cambio, solo se obtiene mediante una igualdad socioeconómica radical. En otro texto, veremos el debate que se ha suscitado dentro y desde el liberalismo teórico sobre esta cuestión.

Aquí digamos solamente que, para implantar la justicia como igualdad de derechos, el liberalismo histórico tuvo que vencer las justificaciones religiosas de los derechos estamentales, en lucha contra las iglesias, y las justificaciones pseudocientíficas, en lucha contra los neorganicismos fascista y comunista que brotaron en el siglo XX. Para lo primero, separó la religión y el Estado, separación que se convirtió en una de sus marcas definitorias.

### **Críticas a la justicia liberal: la perspectiva socioeconómica**

Se puede criticar la idea formal-liberal de la justicia desde una perspectiva socioeconómica o desde una perspectiva identitaria. En el primer campo, el pensador más influyente ha sido Carlos Marx. Para él, la injusticia clave del capitalismo se genera cuando los trabajadores crean bienes de los que son despojados por el mercado y a cambio no reciben el valor completo de su producción, sino solo una parte, pues el resto del valor queda en manos de los capitalistas. Para remediar tal injusticia, Marx planteó, a lo largo de su obra, dos soluciones diferentes: la fundación de una sociedad en la que cada trabajador se apropiara del valor completo que haya producido o, en cambio, una sociedad en la que se pidiera “a cada quien según su capacidad” y se diera “a cada quien según su necesidad”.

Ambos arreglos exigen las siguientes condiciones: haber logrado una gran productividad, haber socializado los negocios y, por último, distribuir de forma planificada la riqueza. Estas condiciones solo pueden asegurarse en el comunismo, sociedad en la que todos los seres humanos trabajan coordinadamente y en la que el Estado deja el papel de dirimir los conflictos

generados por la lucha de las clases para coger la mayor tajada posible, y se convierte simplemente en un organizador del trabajo colectivo y de la distribución de riqueza entre las personas, “según sus necesidades”.

¿Qué es justo en este modelo ideal de sociedad? No solo que todos los seres humanos tengan iguales derechos jurídicos y políticos, sino que aporten, cada uno “según su capacidad”, a una única y gran empresa colectiva, esto es, adopten valores y creencias iguales; tengan una sola concepción de lo que significa el “bien común”. El individualismo capitalista se reemplaza por el comunismo. El antiguo “estamento”, es decir, el grupo homogéneo y sin excesivos conflictos internos, se extiende hasta englobar a toda la sociedad. El tipo de política que entonces prevalece es similar al de la democracia antigua: rotación en los cargos, carencia de la mediación representativa y, por tanto, de la típica tensión entre la clase política y la ciudadanía, predominio del todo sobre las partes. La diferencia está en que el ideal ético deja de ser la “vida buena” griega, que era un ideal de delimitación de fronteras, autonomía económica y austeridad; sino la “plétora”, la abundancia material que hace innecesarios el egoísmo, la competencia, la lucha por el sustento o el enriquecimiento, la separación del trabajo manual e intelectual. Platón quería una sociedad dirigida por los filósofos; Marx, una sociedad de filósofos que se dedicaran alternativamente a pensar, contemplar, crear y trabajar físicamente. El comunismo es un neorganicismo.

¿Qué es injusto en una sociedad así? Todo lo que contribuya a aumentar la desigualdad: la propiedad privada, el enriquecimiento, las clases sociales, la lucha entre las distintas partes de la sociedad.

La realización de esta utopía en el mundo real se mostró inviable. La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y otros países del llamado “campo socialista” incorporaron el lema “a cada quien según su capacidad, de cada quien según su necesidad” en sus constituciones, e incluso trataron de aplicarlo. Tuvieron que aprender, a un costo económico y humano tremendo, que el ser humano, tal como es y no como se quisiera que sea, trabaja con el mínimo esfuerzo cuan-

do carece de la recompensa de recibir más por una mayor cantidad o una mayor calidad de su labor. En general, puede decirse que la falta de estímulos egoístas y el traspaso de la responsabilidad de producir, de un mercado impersonal a un Estado que, por muy bien organizado que esté, no puede compararse en eficacia con el primero, generaron carestía. Si la característica principal de las economías capitalistas es la desigualdad, la de las socialistas fue la carestía.

En esa situación, la igualdad no se dio en un nivel de plétora, sino de pobreza y aun de supervivencia. Por esta razón, aunque las diferencias de clase se atenuaron, las personas no llegaron a fusionarse en una *estamento-comunidad*, como se esperaba, sino que continuaron la fragmentación social y el individualismo (que brotaba en tono a la lucha por el sustento diario) y, con ellos, las múltiples contestaciones a la idea oficial del “bien común”, alentadas principalmente por la existencia, en torno al campo socialista, de un mundo capitalista que propagaba y ejemplificaba la alternativa pluralista al bien común autoritario: la fijación de un norte para la sociedad, siempre de forma transitoria, por medio de la competencia, el conflicto y la negociación entre valores distintos. En estas circunstancias, el Estado –y con él el aparato judicial– no solo que no se debilitó hasta volverse un mero organizador del trabajo colectivo, sino que multiplicó e intensificó su capacidad represiva, a fin de obligar a la población a que aceptara la igualdad socioeconómica pobre y empobrecedora, y se sometiera abyectamente a una forma de vida impuesta desde arriba. En el marco de este tipo de Estado, que las ciencias políticas han dado en llamar *totalitario*, se produjeron graves episodios de despotismo personal, como los protagonizados por Stalin y Mao. Si en el socialismo real *lo justo* era el cumplimiento de las órdenes del Estado, fueran estas las que fueran, en los momentos en que estas órdenes dependieron completamente de la voluntad de los líderes carismáticos, la definición de la justicia o injusticia de las acciones humanas pendió de la evaluación errática y a ratos simplemente desquiciada que estos líderes hicieran de las mismas.

Si tratar de reducir la diversidad de las sociedades modernas a la coherente unidad de

la “comunidad” tuvo este destino, en cambio, en los países socialistas hubo otra forma de neo-estamentalismo, la forma política, que funcionó muy bien. En efecto, en estos países se supuso que el estamento-comunidad en el que al final se disolverían las clases, equivalía, entre tanto no se alcanzara el comunismo, a la *clase obrera*. La sociedad entera tendía a subsumirse en esta clase, tanto porque hacerlo era conveniente, pues ofrecía unos derechos políticos que estaban vedados a las demás clases, cuanto porque el Estado propiciaba o forzaba esta transformación<sup>1</sup>.

Simultáneamente, los gobiernos socialistas eran, como ellos mismos reconocían orgullosamente, “gobiernos obreros”, igual que los gobiernos democráticos griegos habían sido gobiernos exclusivos de los “ciudadanos”. Estos gobiernos no pretendían representar al conjunto de la sociedad, o, mejor, representaban a una sociedad en transición a un estado de indiferenciación clasista que se identificaba con la condición obrera, una sociedad homogenizada por la voluntad política, voluntad encarnada en el Partido Comunista y su programa de igualdad socioeconómica.

En suma, en los países socialistas reapareció el estamentalismo, y este fue operante en su dimensión política: para poder acceder a los derechos políticos, en concreto, para poder gobernar, los individuos debían o haber nacido en el seno de la clase obrera, o identificarse completamente con ella. Que los obreros mandaran era el orden social “natural”; por tanto, la justicia debía orientarse a precautarlo. Lo justo, una vez más, era que cada quien cumpliera su papel. El del ciudadano era contribuir a la gloria de la sociedad obrera. El de los líderes obreros, agrupados en el Partido Comunista, el de tomar decisiones que garantizaran esa contribución, y esa gloria.

En cuanto al neorganicismo fascista, el estamento-comunidad que se planteó fue la “raza aria”, en lugar de la clase obrera comunista. En

consonancia, el ejercicio del poder se reservó exclusivamente para los arios más perfectos, los militantes del Partido Nazi y para el *Führer* de los arios, Hitler.

### **Críticas a la justicia liberal: la perspectiva identitaria**

Una sociedad que concede derechos iguales a sus miembros no puede resolver, y ni siquiera eludir, la desigualdad real de estos. Ya hemos visto los efectos sobre la sociedad liberal de las desigualdades socioeconómicas y del hecho de que estas quieran ser superadas de cuajo por sus clases trabajadoras. Ahora tocaremos los efectos sobre ella de la existencia de identidades diferentes en su seno.

Los seres humanos no solamente son individuos: esta identidad, aunque muy poderosa, resulta relativamente nueva; son, además, miembros de distintos tipos de colectividades religiosas, étnicas, culturales, sexuales. Las relaciones entre estas colectividades a menudo resultan conflictivas. Unas, que ocupan una posición de superioridad, tienden a discriminar a las otras. *Discriminar* es una estrategia para impedir que un grupo se beneficie plenamente de los derechos que le concede la ley; es una injusticia que genera desigualdad legal y política entre grupos, es decir que restringe la libertad (negativa) de la sociedad. Por otra parte, la ideología de una sociedad individualista, igualitaria y, sobre todo, laica puede resultar opresiva y repudiable para algunas de estas colectividades, que por eso se oponen vigorosamente a ella. Estas colectividades, por nostalgia de su pasado estamental o por miedo a la libertad negativa a la que conduce la otorgación de derechos iguales, adoptan normas informales –porque son sustantivas y porque no son legales– distintas de las del conjunto, normas que o establecen derechos especiales a algunos de los grupos que las componen (señaladamente el derecho a dirigirlas), o no aplican los derechos universales (basándose en el espacio para esto que estos mismos derechos dan a los individuos, a fin de que estos puedan seguir concepciones diversas de lo que es una vida feliz). En otras palabras, crean una suerte de enclaves aliberales, basados en las relaciones personales de dependencia,

1 Las clases superiores de la sociedad se eliminaron por medio de una gran dosis de violencia y se procuró hacer calzar las demás, con métodos no menos brutales, en el molde de una “clase obrera”, a medias real y a medias conformada *ad hoc*, para cumplir los requisitos de la teoría.

dentro de la sociedad moderna, que como sabemos se basa en relaciones formales, de índole legal, así como en la libertad negativa de sus miembros.

Para impedir estos efectos, es decir, para defender la igualdad formal, el Estado democrático se ve en la necesidad de conceder, a los discriminados, el *derecho a ser distinto*, que es una demanda reciente dentro de las sociedades complejas y multiculturales. También es un derecho formal (pues, en principio, todos pueden gozar de él), pero, a diferencia de los otros de la misma índole, no se justifica por la universalidad, esto es, por el reconocimiento de que todos los seres humanos son iguales, sino por la particularidad, por el reconocimiento de que unos determinados seres humanos, por tales y cuales razones históricas, requieren protección del avasallamiento que sufren dentro de la comunidad democrática.

Si en la teoría original del liberalismo solo había sujetos individuales, la realidad ha obligado a pensar también en *sujetos colectivos* como los migrantes, los homosexuales, los pueblos originarios, etc. Para algunos, estos sujetos colectivos deben también tener *derechos colectivos* al reconocimiento de su particularidad, de modo que esta peculiaridad no los convierta en víctimas de la ejecución, por parte del Estado, de políticas universales y homogeneizadoras, o en víctimas de estrategias de discriminación por parte de las mayorías o de los grupos sociales “superiores”.

Esta situación nueva produce un conjunto de desafíos también nuevos a las teorías sobre la justicia. ¿Son los sujetos y los derechos colectivos un “retroceso” del logro histórico de una justicia imparcial e igualitaria? ¿Implican la reaparición, en el plano de la justicia liberal, de cierta condición neoestamental? ¿Son, por ejemplo, los “pueblos indígena-originario-campesinos” que reconoce la Constitución boliviana, y cuyo fuente de demarcación *aparente* es el tipo de nacimiento de sus miembros, “estamentos” con carta de ciudadanía? De ser así, ¿qué efectos tiene este proceso de legalización de la diferencia social sobre el ideal de la igualdad humana? ¿Hay que eliminar tales diferencias para lograr un régimen jurídico y estatal equita-

tivo, como plantea, por ejemplo, Jorge Lazarte? ¿Una Constitución basada en los sujetos y los derechos colectivos genera injusticias o más bien las combate? ¿Hay cambios en el debate si la delimitación de los grupos especiales no proviene, como en el caso boliviano, de un hecho real, esto es, la “sangre”, sino de una autoidentificación voluntaria? En tal situación, ¿no se tratará de “arreglos” jurídicos destinados a hacer compatible la igualdad jurídica con la desigualdad real; de “negociaciones” destinadas a humanizar o, mejor, “reificar” la ley sin por eso hacerle cambiar su sentido ideal igualador? Y, finalmente, ¿debemos propender a un sistema de instituciones “puras”, con la idea de implantar a través de ellas una justicia “perfecta”, o lo único que nos debe interesar es resolver las injusticias concretas, aun al costo del eclecticismo jurídico?

Las respuestas a estas preguntas nos conducen a otras tantas visiones de la justicia, además de las básicas que hemos mencionado en este texto.





## “Justicia social” en Ortega y Gasset: el aristocratismo nietzschiano

Guillermo Taberner Márquez

Que Nietzsche estuvo presente en la vida y obra de Ortega es una cuestión incontrovertida. Pero, como toda presencia, ésta puede asumir diversos matices y enfoques que, de una forma u otra, harán que asuma unos aspectos y supere otros. Ahora bien, tanto unos como otros deberán tener en cuenta cuál fue su origen para poder “dar razón” de sus propios hallazgos. ¡Cuántas veces nuestras conquistas intelectuales, que también son vitales en la medida en que forman parte de nuestro vivir, son fruto de nuestro encuentro con modos de entender aspectos de la vida distintos de los nuestros, pero que nos ayudan, cual aguijón intelectual que nos despierta, a ir más allá de lo encontrado!

Ortega tuvo este encuentro con Nietzsche desde su primera formación filosófica alemana. En una carta que escribe a su padre desde Leipzig, ciudad donde residía como estudiante postgraduado, fechada el 13 de marzo de 1905, le comenta cuál va a ser su programa de estudio en el segundo semestre de este año y escribe:

*....asistiré a una clase sobre la filosofía de Kant y a otra semanal sobre Nietzsche<sup>2</sup>.*

Su contacto con la filosofía de Nietzsche se produjo, como se ve, en su etapa de joven estudiante en Alemania. Pronto, pues, empezó a empaparse de su filosofía. De hecho, le fue aceptada su proposición de publicar una bio-

grafía de Nietzsche tal y como él lo comenta a su padre en carta del 15 de octubre de 1905<sup>3</sup>. Esto es importante tenerlo en cuenta a la hora de entender su toma de posición respecto de las ideas expuestas por el filósofo alemán con relación a su propia filosofía, dándonos pistas que nos iluminarán los aspectos nietzschianos asumidos por Ortega y los superados. Aunque, digámoslo de una vez, Ortega no es nietzschiano, aspecto que el propio Ortega dejará claro en varios escritos; no obstante, sí que aparecen en su filosofía reflexiones que, sin duda, podemos afirmar que son influencias nietzscheanas, al menos como trasfondo que ayudó a desarrollar su propia visión filosófica. Es muy iluminadora la carta que Ortega escribió a Unamuno, carta no enviada y fechada en 1907, en la que, de forma sencilla pero rotunda, define cuál es su postura respecto a la filosofía nietzschiana:

*No suponga que estoy metido en Nietzsche: al contrario, Alemania me ha hecho sobrepasar a Nietzsche [...] por supuesto después de haberlo entendido<sup>4</sup>.*

En definitiva, podemos afirmar que Ortega se distancia de la filosofía de Nietzsche al tratar sobre todo el tema de la realidad, de la verdad, dando otro significado a lo que el filósofo

2 José Ortega y Gasset *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega; Madrid: El arquero, 1991, página 114.

3 Ibid, pág.197.

4 *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Edición de Laureano Robles; Madrid: El arquero, 1987, pág.174. Son esclarecedoras a este respecto las cartas VIII y IX de esta misma edición donde aconseja a Unamuno que lea a Nietzsche para huir de él (cfr. pp.60, 64).

alemán denomina como perspectivismo y criticándole la falta de rigor y profundidad en sus expresiones. Así se lo hace saber a Unamuno en la carta citada anteriormente y que paso a citar:

*Anda Usted siempre rozando a Nietzsche. Le aconsejo que lo lea para huir de él. Las cosas de Nietzsche que son todo menos profundas, son cosas sin dueño que flotan en la superficie de las aguas modernas y sin querer nos tropezamos con ellas, nos encaramamos en ellas y las tomamos por islas...*<sup>5</sup>

Pero a la vez estará próximo a Nietzsche cuando trate temas como la nueva concepción de la razón o el aristocratismo. Ortega encontró en las propuestas filosóficas del filósofo alemán un filón novedoso desde donde poder ir más allá de la razón que propugnaba la modernidad ilustrada positivista y que inundaba la filosofía contemporánea de Ortega, aunque sin negar toda razón y, por otra parte, asumió la crítica nietzschiana de la mediocridad y del resentimiento, aunque sin aceptar de éste su crítica de la moral greco-cristiana con la que, con palabras de Ortega, “es necia y groseramente injusto”<sup>6</sup>. No nos vamos a entretener en este punto. Tan sólo decir que la concepción del cristianismo, sobretodo de su moral, que se despliega por la obra de Nietzsche, es fruto, quizá, de su propia vivencia religiosa familiar y cultural, y que nada tiene que ver su visión de la moral cristiana con la que aparecen en los Evangelios y en el desarrollo general de la vida de los cristianos a lo largo de dos milenios. Es desde este punto de vista como entiendo y asumo la crítica orteguiana a Nietzsche. Puede ser iluminadora la reflexión que a este respecto hace Hans Kung:

*La atmósfera familiar y la educación recibida exclusivamente de mujeres blandas y santurronas pueden haber constituido un primer factor en la génesis del anticristianismo de Nietzsche. El cristianismo se le presentará siempre como una cosa muelle, débil, decadente, poco varonil;*

5 Ibid., pág. 64. Véase su ensayo «El sobrehombre», donde Ortega confiesa su “época de nietzschiano” y la describe como el paso por la zona tórrida de Nietzsche, ya abandonada al arribar a “regiones de más suave y fecundo clima” (O.C.I; Madrid: Revista de Occidente, 1946, pág. 91).

6 José Ortega y Gasset, «El sobrehombre», publicación ya citada, pág. 93.

*en la práctica ni siquiera llega a conocer su fuerza y profundidad originarias*<sup>7</sup>.

Vayamos, pues, ya al análisis, al menos de forma somera, de uno de los aspectos que Ortega asumió, el aristocratismo, ya que desde él podremos divisar el sentido profundo que, para Ortega y Gasset, subyace en el concepto de *justicia social*, obviando en este texto aquellos que superó o, como nos ha dicho anteriormente en una de sus cartas a Unamuno, “sobrepasó”<sup>8</sup>.

## I. El aristocratismo

Desde el prólogo de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche nos muestra al superhombre o, como titulará Ortega en uno de sus ensayos, “Sobrehombre”. Este superhombre es un hombre nuevo de tipo moral. Es erróneo clasificar a Nietzsche como filósofo amoral. En modo alguno. Anuncia la superación de un tipo de moral que, según él, es propia del viejo hombre, del hombre a superar, el hombre que se identifica con la moral greco-cristiana, una moral que mata la vida y desprecia a los creadores de su propio quehacer. El superhombre será fruto de tres transformaciones del espíritu: éste se transforma en camello, es decir, es el hombre cuya vida es una carga, un *tú debes*, sometido a la moral de los resentidos que utilizan el miedo y el castigo para someterlo; pero hay una segunda transformación: la que va del camello al león. Este es el hombre que arroja la carga y puede decir: *yo quiero*. “Aquí el espíritu quiere conquistar su libertad”. Niega el *tú debes* y conquista el *yo quiero*. Pero aún queda una última transformación: el león se transforma en niño, es decir, es el espíritu creador de valores<sup>9</sup>. En consecuencia, Nietzsche subrayará la misión de estos hombres nuevos, creadores de valores, de vida más allá de la moral de los resentidos que ocultan en el resentimiento su incapacidad para

7 Hans Kung, *¿Existe Dios?*; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, pág. 483.

8 Lo sobrepasado no se elimina, sino que queda aunque atrás. Pero al quedar siempre reaparece en alguno de sus elementos aunque sea de forma reinterpretada, novedosa.

9 Véase Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*; Madrid: Alianza Editorial, 1979, 1ª parte: «De las tres transformaciones», págs. 49-51 (traducción de A. Sánchez Pascual).

superar al hombre viejo, al camello que todo hombre lleva dentro. De ahí la oposición entre lo que Nietzsche llamará “chusma” o “plebe” y estos nuevos hombres. No es este el momento de rebatir las interpretaciones poco o nada afortunadas que han querido ver en este aristocratismo una especie de racismo. Tan solo invitaría a aquel que así lo piense que se relea con calma el apartado 4 del prólogo de *Así habló Zaratustra*, donde, entre otras expresiones, aparece esta:

*Yo amo a quien no reserva para sí ni una gota de espíritu, sino que quiere ser íntegramente el espíritu de su virtud [...]. Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él<sup>10</sup>.*

La chusma se asienta sobre la venganza y el resentimiento y son éstos los que tienen el poder que lo ejercen, paradójicamente, a través de la igualdad, es decir, de la negación a considerar la desigualdad entre los hombres viejos y nuevos, entre los camellos y los niños:

*Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a mí la justicia me dice así: “Los hombres no son iguales”<sup>11</sup>.*

Ortega entendió este aristocratismo de Nietzsche y lo asumió en su filosofía. En su artículo antes citado, titulado «El sobrehombre», Ortega explica el sentido que, según él, tiene esta idea en el filósofo alemán. Y así dirá:

*Ante la noción del siglo XIX donde sólo es real la sociedad, Nietzsche opone: cierto que el individuo no es algo aislado pero de aquí no se sigue que haya de ser la muchedumbre norma de valores... Nietzsche no es individualista ni egoísta. No todo individuo por ser un yo, un sujeto, debe ser considerado como norma sino aquellos individuos cuya subjetividad pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más al tipo hombre<sup>12</sup>.*

Como hemos comentado, Ortega asumirá este aristocratismo. Leyendo los textos orteguianos donde nuestro autor argumenta sobre este concepto, se pueden oír las voces que, escan-

dalizadas, le espetarían contra su tesis por ser poco menos que una exaltación a regímenes totalitarios. Nada más lejos de la realidad. Es en este momento donde, a mi humilde entender, Ortega es más diáfano a la hora de argumentar. Quizá el propio método filosófico nietzschiano invita a la interpretación no adecuada de sus tesis. El rigor orteguiano unido a su belleza literaria nos permiten comprender el alcance del significado de su aristocratismo, que, lejos de desvirtuar el sistema democrático, lo pone en su lugar. Para ello, voy a hacer referencia a algunos textos de tres ensayos: «El sobrehombre», «Musicalia» y «Democracia morbosa», publicados en sus *Obras completas* I y II. Mi propósito es dar respuesta a dos preguntas fundamentales: la primera, ¿cuál fue la actitud de Ortega sobre la democracia?; la segunda, ¿a qué se refiere Ortega cuando habla de aristocratismo? La dimensión de un breve ensayo no me permite más que hacer referencia a algunos textos orteguianos que iluminan por sí mismos las respuestas que buscamos.

Respondiendo sin ambages a la primera pregunta, diremos que Ortega aprecia, sin duda alguna, el sistema político fundamentado en la democracia. He aquí algunos textos que lo ilustran de manera palmaria:

*La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma de derecho político, parece una cosa óptima<sup>13</sup>.*

*El liberalismo político liberta a los hombres del Ancien régime, que era un orden injusto, y para ello reconoce a todos los nacidos ciertos derechos mínimos<sup>14</sup>.*

Estos dos textos son muestras más que iluminadoras de que en Ortega no hay ningún atisbo de defensa de regímenes políticos que no sean basados en la democracia como el sistema en el que una sociedad pueda desarrollarse en plena libertad. Pero Ortega va más allá de la igualdad política propugnada por la democracia. Nuestro filósofo quiere mostrar que la igualdad política

10 Ibid, prólogo, pág. 37.

11 Ibid, 2ª parte: «De las tarántulas», pág. 153.

12 José Ortega y Gasset, «El sobrehombre», op. cit., págs. 93-94.

13 José Ortega y Gasset, «Democracia morbosa» (1917), O.C.II; Madrid: Revista de Occidente, 1946, pág. 135. Un párrafo anterior describe a la democracia como “noble idea”.

14 José Ortega y Gasset, «Musicalia» (1908), O.C.II; Madrid: Revista de Occidente, 1946, pág. 242.

no es sinónima de la igualdad vital porque en este estadio de reflexión, es decir, el que reflexiona sobre la vida de cada uno, aquí no hay igualdad, haciendo de la falta de consideración de las desigualdades la mayor de las injusticias. Y en esto consistiría el plebeyismo:

*El amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres. Aquí tenemos el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es demócrata, es plebeyo<sup>15</sup>.*

Ortega distingue planos de reflexión y pone cada uno en su lugar. Sólo así cobra su autenticidad cada uno de ellos, es decir, lo político y lo vital. Descolocar los planos de la realidad hace que aparezca ésta deforme, exagerada y con falta de sentido. Si al sistema democrático le damos un papel que no le corresponde, invadiendo otros planos de la vida humana, lo deformamos y con él, a la vida misma.

*No es lícito ser ante todo demócrata, porque el plano a que la idea democrática se refiere no es un primer plano, no es un "ante todo". La política es un orden instrumental y adjetivo de la vida, una de las muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra menos fracasos y logre más fácil expansión<sup>16</sup>.*

*Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son de derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias<sup>17</sup>.*

15 José Ortega y Gasset, «Democracia morbosa», op. cit., pág. 138.

16 José Ortega y Gasset, «Democracia morbosa», op. cit., pág. 136.

17 Ibid, págs.136-137. En otra parte, dirá: "La democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento, y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad" (pág. 135).

Creo que con estas citas hemos dado respuesta a la primera pregunta. Y con respecto a la segunda, es decir qué es el aristocratismo, vamos a utilizar el mismo método y dejaremos que sea el mismo Ortega quien nos conteste con algunos de sus textos. En este punto, Ortega se siente deudor de Nietzsche y lo dirá expresamente:

*Verdad es que el gran público odia siempre lo nuevo por el mero hecho de serlo. Esto nos recuerda lo que en nuestro tiempo más suele olvidarse: que cuanto vale algo sobre la tierra ha sido hecho por unos pocos hombres selectos, a pesar del gran público, en brava lucha contra la estulticia y el rencor de las muchedumbres. Con no poca razón media Nietzsche el valor de cada individuo por la cantidad de soledad que pudiera soportar, esto es, por la distancia de la muchedumbre a que su espíritu estuviera colocado<sup>18</sup>.*

Y ¿cuál es el mecanismo que impide a la muchedumbre no valorar la diferencia? El resentimiento. Y esto también se lo debe a Nietzsche

*A Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo que funciona en la conciencia pública degenerada: le llamó "ressentiment"... El resentido odia la madurez y prefiere lo agraz. Es la total inversión de los valores: lo superior, precisamente por serlo, padece una "capitis diminutio", y en su lugar triunfa lo inferior<sup>19</sup>.*

Dejémoslo aquí. Cabrían muchas reflexiones al respecto. No perdamos, no obstante, la perspectiva desde la que se sitúa su reflexión. Es posible, me atrevo a sugerir, que olvide las capacidades que la muchedumbre posee, sobre todo ante grandes acontecimientos siempre unidos al sufrimiento: su capacidad de solidaridad, de cooperación, de sentimientos profundos por el prójimo, etc. Pero ¿no está Ortega en otro plano de reflexión? ¿Acaso no tiene en cuenta esas capacidades que para nada discute? ¿No será en el plano del rearme cultural de España y Europa, al que dedica toda su vida, donde habría que situar este aristocratismo para su auténtica interpretación? ¿Acaso si nos aproximamos a nuestra sociedad actual no aparecen estos rasgos

18 José Ortega y Gasset, «Musicalia», op. cit., pág. 236.

19 José Ortega y Gasset, «Democracia morbosa», op. cit., pág. 139.

de plebeyismo y esta injerencia de lo político, por muy democrático que sea, en planos vitales en los que nada tiene que decir, invadiendo parcelas que corresponden a la sociedad civil? ¿No estamos ante un retroceso cultural en todas sus dimensiones al subrayar los derechos, cosa excelente, pero olvidando las obligaciones? ¿Dónde queda en esta sociedad la excelencia, lo mejor? El aristocratismo orteguiano y el nietzschiano nada tienen que ver con privilegios porque como nos comenta Ortega en sintonía con Nietzsche:

*El hombre distinguido honra en sí mismo al potente, al que tiene poder sobre sí mismo, al que sabe hablar y callar, que ejercita placentero rigidez y dureza consigo mismo y siente veneración hacia todo lo rígido y duro*<sup>20</sup>.

## II. Un apunte sobre “justicia social” en Julián Marías

Permítanme que concluya estas reflexiones, apuntando, al menos brevemente, algunas ideas que sobre el concepto de justicia social aporta el discípulo de Ortega, Julián Marías, en su obra *Justicia social y otras justicias*. Me ceñiré, tan sólo, a la dimensión del aristocratismo orteguiano que Marías hace suyo. Un texto de la citada obra bastará como muestra de lo que por aristocratismo respecto a la justicia social entiende Marías:

*Como los hombres no son iguales ni están iguales, es decir, en la misma condición o situación, resulta que la igualdad ante la ley puede ser injusta [...]. La justicia, cuando es abstracta, puede no ser justa; de que la fórmula “dar a cada uno lo suyo” sólo es aceptable cuando está en claro qué es “lo suyo” [...] hay que retroceder a cada acto de justicia, a sus supuestos, investigar por lo pronto un estado de injusticia que sería menester modificar y corregir para que la conducta justa pudiera serlo efectivamente*<sup>21</sup>.

Según Marías, justicia social es “aquella que corrige o rectifica una situación social que envuelve una injusticia previa que, si se mantu-

viera, invalidaría las conductas justas, los actos individuales de justicia”<sup>22</sup>.

Por eso, para nuestro autor, la mayor injusticia social es la privación de libertad, pues considera inaceptable la identificación entre lo social y lo económico. No disminuye la importancia de lo segundo para el desarrollo digno de las personas y las sociedades, pero fundamenta este desarrollo y, por ende, la auténtica justicia social en la posibilidad real, efectiva de la libertad:

*La suma injusticia social es la privación de libertad [...] porque la libertad es la condición de toda posible justicia, y si ella falta, la situación, cualquiera que sea, se convierte en la injusticia total [...]. En las sociedades en que falta la libertad, la primera consecuencia es que no la hay para pedir justicia [...] la segunda consecuencia es la pobreza radical, que no es la económica, sino la pobreza vital, la pobreza de los proyectos*<sup>23</sup>.

Desde esta idea clave de los proyectos como dimensión fundamental del vivir humano, ya individual como social, “la injusticia sobreviene cuando pasa una de estas cosas: a) una fracción de la sociedad, sea cualquiera, dispone de la mayoría de los recursos y no permite el acceso a ellos de los demás hombres. b) No se aumenta la riqueza todo lo posible, sea porque algunos hombres disponen de lo suficiente o porque los dirigentes se obstinan en mantener un sistema económico ineficaz, manteniendo a los hombres en un nivel de pobreza innecesario”<sup>24</sup>.

Terminemos con una consideración final. Marías aboga porque el nervio de la justicia social son las *posibilidades*, es decir, la posibilidad real de acceso a cualquier forma de vida gracias, en primer lugar, a la educación. Los recursos, dirá, son para los proyectos, que son los que conforman la vida humana.



20 José Ortega y Gasset, «El sobrehombre», op. cit., pág. 95.

21 Julián Marías Aguilera, *Justicia social y otras justicias*, Madrid: Espasa Calpe, 1979, págs.14-15.

22 Ibid, pág. 16

23 Ibid, págs. 22-23

24 Ibid, pág. 21



# Palabras justas, palabras injustas

Juan Marcelo Columba-Fernández

A riesgo de lucir un dualismo extravagante, Aecuánime lector, me parece que una de las maneras de hacer justicia al sentido de la injusticia resulta de una aprehensión inversa y recíproca. Quiero decir por esto que la reflexión sobre aquello que calificamos de *injusto*, en una peculiar asimetría especular, no podría desligarse del epíteto *justo*. Empezar una exploración semántica en torno a la dicotomía que venimos de evocar, tal vez exija la osadía de un equilibrista: un cauteloso pero festivo caminar sobre la tensa línea racional que divide estos vertiginosos apelativos. Sea ésta la actitud reflexiva que resoluta y jubilosamente asumimos, inspirados en un remarcable episodio de oratoria jurídica inscrita en la literatura universal por una de las más grandes plumas del siglo XIX.

## Justicia, discurso y valores

Mantengamos el equilibrio de nuestro anclaje inicial, funámbulo lector, apoyándonos en la exigua superficie que nos pueden brindar las conceptualizaciones contemporáneas del vocablo *justicia*. Su uso corriente designa las instituciones judiciales y el aparato de los tribunales, pero, en un sentido especializado, constituye una categoría moral que califica la manera equitativa en la que cada persona o colectividad debe ser sancionada por sus acciones; una dinámica judicial que encuentra su fundamento

en un sistema de valores particular<sup>25</sup>. En este sentido, podemos definir la justicia como aquello que consideramos moralmente equilibrado, basándonos en los valores que defendemos.

No escapará al juicioso lector que la generación de este equilibrio instaurado a partir de valores depende, entre otros aspectos protocolares, del uso de un lenguaje particular al interior de las instituciones e instancias judiciales; un lenguaje que expresa la fundamentación de lo que consideramos como justo. La retórica clásica, originada precisamente en los contenciosos de Siracusa, reagrupaba al interior del *genus iudiciale* aquellos discursos pronunciados ante un juez donde el orador acusa o defiende una acción pasada, tratando de determinar, así, lo justo o lo injusto en función de la comprobación de la verdad del hecho y de su interpretación en función de la ley<sup>26</sup>.

Así, la posibilidad de calificar un hecho con los epítetos justo o injusto parece producirse, fundamentalmente, como resultado de una dinámica argumentativa singular, anclada en valores universales como la correspondencia de los hechos con verdad y el respeto de la ley. En dominios como el jurídico, el político o el filosófico, los valores intervienen como base argumentativa, pues mediante ellos se intenta

25 G. Hermet et al., *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris: Armand Colin, 2011, página 158.

26 A. Azaustre y J. Casas, *Manual de retórica española*, Madrid: Ariel, 2001, pág. 14.

comprometer al auditorio en la toma de una decisión específica. En este sentido, los valores se definen como objetos de acuerdo cuyo rol es el de *justificar* las decisiones sobre las cuales no existe un acuerdo unánime, pero domina un acuerdo más amplio<sup>27</sup>.

A riesgo de perder nuestro frágil equilibrio inicial, acróbata lector, vale la pena preguntarnos de qué manera y mediante qué valores “se justifica lo justo” en la argumentación jurídica. Tal vez el caso del desventurado Jean Valjean pueda ilustrar la pirueta de nuestro cuestionamiento.

### Un lugar donde se edifica la injusticia

En el primer libro de su monumental novela, *Les Misérables*<sup>28</sup>, el formidable coloso de las letras francesas, Victor Hugo, relata el contencioso producido a propósito de la identidad erradamente atribuida a un vagabundo de nombre Champmathieu, confundido por su semejanza física con el exconvicto Jean Valjean, héroe de la novela. Valjean, condenado a prisión por el hurto de una hogaza para alimentar a su familia, tras haber dejado la prisión, reincidió en la delincuencia; sin embargo, su arrepentimiento originó una transformación espiritual que erigió una nueva identidad. El exconvicto reincidente se había transfigurado en el señor Madelaine, quien se reintegró ejemplar y exitosamente en la sociedad, llegando, incluso, a asumir funciones de alcalde en la comuna de Montreuil-sur-Mer. En el relato, Madelaine recibe la aciaga noticia de que se lleva a cabo un injusto proceso en contra de Champmathieu, quien es acusado por un robo menor y se expone a la pena de cadena perpetua si se le atribuyese, erróneamente, la identidad del exconvicto reincidente. La integridad moral de Madelaine no concibe que un hombre inocente pueda ser acusado y juzgado por esta identidad ajena, una identidad que él había sepultado hace varios años para honrar una vida proba, la misma identidad que reaparecía ahora presta

a sepultar al expiado alcalde. El fantasma de sí mismo atormenta el alma de Madelaine; surge una aterradora contemplación de su conciencia pasada, pero también la congoja por su futuro. La tempestuosa deliberación interna determina la conducta a seguir: la admisión de su identidad original y, de esta manera, la exoneración del inocente.

Habiendo llegado, no sin dificultades, hasta la sala de audiencias de la comuna de Arras, lugar donde se llevaba a cabo el proceso contra el desafortunado vagabundo, el aún alcalde escucha la elocuencia acusadora que construye las convicciones: “Tenemos delante nuestro no sólo un ladrón de frutas, un gardoño; tenemos aquí, en nuestras manos, un bandido, un contraventor reincidente, un exconvicto, un villano de los más peligrosos, un malhechor llamado Jean Valjean, a quien la justicia busca desde hace mucho tiempo”. Entre otros indicios fortuitos, el alegato acusador se fundamentaba en testimonios que comprometían no solamente la palabra de tres antiguos compañeros de prisión de Valjean, sino también la del íntegro inspector de policía Javert. Al respecto, Hugo señala que “Javert personificaba la justicia, la luz y la verdad en su función celestial de destrucción del mal. Lo rodeaba y respaldaba, en hondura infinita, la autoridad, la razón, la jurisprudencia, la conciencia legal, la vindicta pública [...] se percibía una incuestionable grandeza en ese arcángel monstruoso”. Una aguda unanimidad se erigía, así, contra la obstinada negación de Champmathieu y la falta de testimonios que apoyen su versión. El informe de Javert estampaba en su modulación verbal la sólida certeza de su ánimo: “Lo reconozco perfectamente. Este hombre no se llama Champmathieu; es un exconvicto ruin y muy temido llamado Jean Valjean”. De la misma forma, los tres reos señalan reconocer, sin señal de hesitación en sus palabras, a su antiguo cofrade: “Lo reconozco positivamente [...] estuvimos cinco años unidos por la misma cadena [...] Es Jean Valjean”. Ante la contundencia y la convicción inscrita en las afirmaciones de los condenados y, sobre todo, ante la honestidad atribuida a la figura y las palabras del intachable inspector Javert, se construye una decisión inevitablemente injusta.

27 Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles, 2000, págs. 99-100.

28 V. Hugo, *Les Misérables*, Paris: Émile Testard Éditeurs, 1890.

Ante el feroz espectáculo y la pasiva crueldad de los espectadores, la voz de la verdad no habría de callar. Súbitamente, inunda y congela la sala una voz auténtica, la voz del exconvicto, aquella voz de Valjean nacida en las entrañas del quimérico señor Madelaine: “Señores jueces, liberen al acusado. Señor Juez, arrésteme. El hombre que ustedes buscan no es él, soy yo. Yo soy Jean Valjean [...] cumplo aquí con un deber, yo soy ese infeliz condenado [...] yo les digo la verdad”. Y dirigiéndose a los presidiarios, el defensor del inocente revela, escrupulosamente, detalles íntimos de la vida en prisión que únicamente podían conocer sus compañeros de desventura: “Tú tienes todo el lado derecho de la espalda profundamente quemada, porque te acostaste sobre las brasas intentando borrar las tres letras T.F.P. que aún se pueden ver [...]. Tú tienes en el brazo derecho escrita una fecha, en letras azules hechas con pólvora quemada. Es la fecha del desembarco del emperador en Cannes, el primero de marzo de 1815. Levántate la manga”. Los interpelados, entre la sorpresa y el terror esbozado en sus rostros, atinaban a asentir y confirmar la identidad de quien, con cada frase pronunciada, encarnaba paulatinamente la figura del exconvicto que alguna vez conocieron. Así como, a partir una íntima confesión, el ausente rey de Ítaca pudo convencer a su consorte sobre su auténtica personalidad, los condenados reconocieron la verdad de la identidad de Valjean por los subjetivísimos detalles revelados. Valjean, ante el perplejo auditorio, finalizó, señalando que se retiraba y que la justicia podría detenerlo cuando así dispusiese, pues conocía su lugar de residencia. En la siguiente hora, la injusta situación de Champmathieu finalizó y este hombre inocente fue liberado.

El episodio de oratoria jurídica en torno a la identidad pendular de Valjean nos permite ilustrar, imparcial lector, la manera en la que la búsqueda de justicia, fundamentada en un valor como la honestidad, esencialmente atribuida a la integridad de Javert, al que se suma la certeza percibida en los testimonios de los reos, derivaría en una decisión injusta. Sin embargo, la minuciosidad y la precisión expresadas por el propio Valjean, y rectificadas por los testigos, impusieron el valor más generalizado de la ver-

dad de los hechos como cimiento de una contra argumentación incontestable.

El episodio revela también una marcada tensión en relación con esta “justificación de lo justo”, aquella perceptible entre lo que podríamos denominar “la injusta justicia y la justa conciencia”. Madelaine sabe que los tribunales desarrollan un proceso injusto basado en procedimientos y valores institucionales; no obstante, los valores de expiación albergados en su fuero interno no conciben la posibilidad de la consumación de la iniquidad y acude a los juzgados para impedirlo. La justicia individual de Madelaine desafía, así, la justicia institucional de los tribunales.

Después de esta vertiginosa caminata sobre la tensionada cuerda de la razón, alcanzamos nuestro punto de anclaje final. Aquí resulta posible pensar en la identificación de la injusticia con lo injustificable, vale decir, con aquello que no es argumentable ni eficaz frente a otras argumentaciones más “justas” en el ámbito jurídico. Nuestro anclaje final puede, sin embargo, transformarse en un punto de retorno, abriendo un camino no exento de mareos, pero también de una voluntad de equilibrio, en la búsqueda de una dimensión ontológica de la justicia que sobrepase el embeleso de rectitud y equidad que producen “las palabras justas”.



# Herta Müller: la vida bajo una dictadura

Fernando Mires



MI primer encuentro con la literatura de Herta Müller data desde años. Para ser más preciso, desde 1984, cuando fue publicada en Alemania la versión original –no censurada– de su libro *Niederungen* (*En tierras bajas*). He de agregar que mi interés al acercarme a la obra de H. M. era sólo político, pues quería encontrar testimonios para un tema: el de las dictaduras comunistas. Tema que, sin duda, ocupa un lugar destacado en la literatura contemporánea, comenzando por George Orwell, pasando por Sandor Marai, Alexandr Solschynitzen, Arthur Koestler, Milan Kundera, Christa Wolf –no olvidar a cubanos como Norberto Fuentes, Reinaldo Arenas y Pedro Juan Gutiérrez– hasta llegar a una cercana revelación de la literatura alemana, Uwe Tellkamp (*Der Turm/ La torre*). Debo también decir que cuando terminé de leer *En tierras bajas* experimenté un sentimiento doble.

Por una parte, tuve la impresión que, desde una perspectiva literaria –y, repito, no es la mía–, había sido seducido por una prosa a la que no estaba acostumbrado; una prosa no sólo poética, sino, sobre todo, poético-prosaica. Una prosa descriptiva, triste, melancólica, casi depresiva y, sin embargo, intensamente bella; tan parecida a los profundos, grandes, muy tristes ojos azules de Herta Müller.

Mas, por otra parte, no pude evitar cierta decepción, pues lo que buscaba en esos breves relatos no lo había –o creí no haberlo– encontrado:

una posición radical en contra de la dictadura de Nicolae Ceaușescu. Efectivamente, en ellos no hay una sola mención en contra del dictador; tampoco la más mínima crítica, ni social ni política; nada. ¿Por qué entonces había sido censurado ese libro en Rumania? Esa fue mi espontánea pregunta, la que, al ser formulada, encontró de inmediato una respuesta: precisamente por eso. Justamente por eso.

Las dictaduras comunistas, a diferencia de las trogloditas dictaduras que en América Latina nos son familiares, no soportan no ser mencionadas. En el peor de los casos, aceptan ser abominadas, estigmatizadas, agredidas, vilipendiadas. Pero ignoradas, nunca. La razón es obvia: una dictadura totalitaria, sobre todo cuando pretende convertirse en representación de ideales meta-históricos, imagina no sólo estar en el centro de la vida. Además, como sólo ocurre con Dios, desea estar en todas partes. Ignorarlas es, luego, la peor de las afrentas. De tal modo que aquello que la dictadura rumana censuraba en H. M. no era lo que ella escribía sino –siguiendo el ejemplo sentado por Stalin– lo que ella “no escribía”.

Hay que agregar, por cierto, que no sólo la prosa de H. M. ignoraba en ese libro al dictador; sus personajes, también.

En esa apacible narración –paisajista mas no bucólica– H. M describe la vida cotidiana de aldeanos y campesinos toscos cuyos bienes habían sido confiscados y vivían en relación

íntima con la existencia cotidiana, esto es, con una vida que transcurre bajo una dictadura, tan bajo de ella como las “Tierras Bajas” lo son.

En Tierras Bajas, particularmente en la localidad de Nichtidorf –“Mi Macondo”, dirá una vez H. M.–, lugar donde transcurren sus narraciones, no hay, no digamos un héroe; tampoco, un personaje central. Cuando más, una familia: los padres y abuelos de H. M. Pero, sobre todo, hay una voz. Una voz que cuenta acerca del paso del viento y del tiempo, de planicies y flores, sobre aves en los crepúsculos, de haceres y deberes, de la gente, de árboles, y animales que se mueven a lo largo del llano. El personaje central es, por lo tanto, la voz de H. M. que narra en frases muy cortas la vida como es y no como debe ser; en fin, las pequeñas alegrías y las pequeñas tristezas de las pequeñas gentes. Y sin embargo, sin ser mencionada, es imposible no saber que esa dictadura está ahí, presente en cada detalle, presente hasta donde no está, en cada vida que va y viene y, sobre todo, presente como nunca cuando nadie la nombra.

Después de *En tierras bajas*, en el destierro, H. M. no evitará jamás nombrar a la dictadura, pero tampoco a la vida de la gente simple en medio de esas “Tierras Bajas” que son también las de la vida interior de la escritora. Vaya donde ella vaya.

## 2

Pocas veces un Premio Nobel de Literatura ha sido tan justamente concedido como en aquel del año 2009 a la escritora rumano-alemana Herta Müller. Sobre la calidad de su poesía prosaica y de su prosa poética no hay discusión. La originalidad de su estilo es indiscutida. Nadie sabe, en verdad, de dónde le viene. A diferencia de otros grandes escritores, cuyas filiaciones e influencias son reconocibles, H. M. escribe como ella misma es, y hasta el punto donde es posible decir que su literatura es su propia alma transcrita en prosa. Por lo demás, es un alma inconfundible. Si tú te familiarizas con su estilo, basta que leas un párrafo sin que sepas antes quien lo escribió para que reconozcas, o casi sientas, y de inmediato, la voz susurrante de H. M., voz que nunca se agita, que no insulta ni se

inmuta, monótona si se quiere, pero jamás letárgica, voz que recuerda la lluvia que cae sobre las tejas viejas, sin parar, o el ruido incesante de los árboles, agitándose muy cerca de las ventanas.

Luego, la continuidad. Creo que hay pocos escritores que han mantenido una fidelidad más grande al lugar y al tiempo en donde transcurre su obra. A primera vista, emerge la impresión de que toda la literatura de H. M. fuera un solo libro dividido en diversos tomos. Mas no se trata de repeticiones ni de reiteraciones. Son, eso sí, diversas historias que transcurren en un mismo nivel, casi a ras de tierra, o si se quiere, es una sola vida bajo una dictadura. No hay –pienso– en toda la obra de H. M. ningún libro al que pudiéramos condecorar con el título de central. Quiero decir, no hay una “obra magna”. Toda su obra es magna. En ese sentido, H. M. retoma una continuidad que había perdido la literatura alemana después de Thomas Mann.

Todos los autores importantes que siguieron a Thomas Mann, incluyendo dos premios Nobel, Günter Grass y Heinrich Böll, tienen uno, cuando más dos, libros centrales. Si, por ejemplo, Grass no hubiese escrito *El tambor de hojalata*, o Böll, las *Opiniones de un payaso*, nunca habrían obtenido el máximo galardón de la literatura. No deja de ser interesante constatar que, cada cierto tiempo, aparece una gran novela alemana, por ejemplo, *El perfume*, de Patrick Süskind, o *El lector*, de Bernhard Schlink; entonces, la crítica del país donde yo vivo toca fanfarrias anunciando que ha aparecido el nuevo gran escritor de la post-guerra. Sin embargo, ninguno de los libros que después escriben esos autores ha sido –ni siquiera medianamente– relevante. Hay sólo dos excepciones: una es Herta Müller; la otra, Christa Wolf. No puede haber dos mujeres más diferentes entre sí, pero ellas son –opinión muy personal– las dos “grandes damas” de la literatura alemana de nuestro tiempo.

H. M. es, sin duda, una de las escritoras más realistas y, a la vez, más poéticas de la literatura contemporánea. Ella siempre escribe sobre lo que sabe, lo que ha visto o escuchado. Nunca se pierde en metáforas inútiles ni en disquisiciones metafísicas. Su realismo no es “mágico”, como el que ha sido adjudicado a algunos escritores latinoamericanos. Tampoco es épico y mucho

menos, utópico. Si tuviera que encontrar un término diría que el suyo es un “realismo-realista”, descriptivo, detallista hasta el cansancio y, sin embargo, radicalmente poético. En cierto modo, H. M. es un espejo en donde se reflejan por medio de palabras, la naturaleza, los humanos y las cosas.

Y sin embargo, es más que un espejo. Toda su obra, sin excepción, está atravesada por una actitud ética: la resistencia frente al mal. No me refiero a la resistencia heroica detrás de las barricadas. Se trata simplemente de una existencial: la vida en contra de la muerte. La vida es el bien, la muerte es el mal. El principio del mal en acción, la representación maligna de la muerte en el alma, era para H. M. la dictadura que asolaba Rumania. La resistencia es la vida que late bajo la dictadura, la que, a pesar de todo, no puede ser callada y que, de pronto, asoma en flores que crecen en los cementerios, en el chiste o ironía frente al mandato del dictador, en las pequeñas estratagemas que cada personaje inventa para liberarse de espías que en toda esquina aguardan. En cierto modo, sin que ninguna de sus novelas pueda ser clasificada como autobiográfica, H. M. escribe sobre su vida. Esa vida ha sido, por lo demás, su destino.

Quiso el destino que H. M. naciera en Nichtidorf en 1953, en la región de Timosoara, Rumania. Fue el suyo un destino muy alemán. Nichtidorf es una de esas aldeas formadas a través de desplazamientos geográficos, expropiaciones, prisiones y deportaciones, las que todavía quedan en Europa como recuerdo de la Segunda Guerra Mundial, de las locuras nazis y de los desvaríos estalinistas. Nichtidorf, un pequeño enclave alemán –casi un ghetto– en Rumania, hizo de H. M. una mujer bilingüe y bipátrida. El rumano era su lenguaje del día; el alemán, su lenguaje literario. Imposible no recordar a Franz Kafka, quien, en medio de Praga, escribió siempre en alemán. El padre de Herta fue un soldado alemán que sirvió en las Waffen SS. Su madre fue deportada en 1945 a la Unión Soviética donde pasó cinco años, realizando trabajos forzados en un campo de concentración ucraniano. Sus padres, después de esas traumáticas experiencias, no se comunicaban mucho entre sí. Dedicados a las labores del día, sobrevivían a través de mono-

sílabos. Como tantos alemanes, tenían mucho más que callar que hablar; mucho más que olvidar que recordar. En cierto modo, H. M. fue una hija del silencio y del olvido. ¿Fue esa una razón por la cual H. M. ha sido siempre incapaz de callar y de olvidar? Cada libro suyo es una rebelión en contra del silencio, una protesta frente al olvido. H.M. demuestra así, una vez más, que no siempre somos como nuestros padres; en muchos casos, somos todo lo contrario a lo que ellos fueron, y eso también es una deuda que con ellos tenemos.

### 3

Después de haber conocido la mayor parte de los escritos de H. M., me he preguntado cómo pudo ser posible que tanto talento hubiera podido emerger en medio de condiciones tan adversas. Hojeando entrevistas y relejando páginas de sus libros, creo que hay dos claves que explican ese milagro. Una de ellas fue la amistad.

H. M. conoció la amistad en la Universidad cuando cursaba estudios de germanística donde estableció contacto con otros estudiantes de origen alemán, fundando un grupo crítico-literario. Como ella misma cuenta en su libro *Der König verneigt sich und tötet*, no sólo los unía un idioma, o el amor por la literatura, sino, sobre todo, el miedo compartido.

No hay, en efecto, amistad más grande que la de quienes se unen en contra de un peligro común. Ese miedo de saber que en cualquier momento uno de sus amigos desaparecerá de la faz de la tierra, esa necesidad de hablar después de una sesión de interrogatorio o tortura, esa comunidad de destino, hizo posible que H. M. conociera la amistad en sus formas más intensas. No obstante, dicha amistad no fue fortuita. Su posibilidad fue, antes que nada, idiomática, pues amistad es, antes que nada, comunicación idiomática. Eso significa que el uso del idioma alemán le permitió por momentos desvincularse del idioma oficial de la dictadura. El rumano era, lamentablemente, el idioma de la mentira. El idioma alemán, que durante Hitler fue el de la mentira, en las condiciones determinadas por la dictadura rumana, pasó a convertirse en el de la

verdad. Más aún, en el de la libertad. O como escribió H. M.: “Todas las dictaduras, sean de derecha o de izquierda ponen al idioma bajo su servicio” [...]. “Chinos, iraníes, cubanos, norcoreanos no se sienten en su propia casa cuando hablan. Desconfían de sus propias palabras”. [Por eso] “Yo amo el lenguaje materno no porque sea el mejor sino porque es en el que más confío”.

La segunda clave es consecuencia y al mismo tiempo causa del milagro mencionado: escribir.

Escribir significa restituir el orden de las cosas, esto es, ajustar significantes con significados, buscando un sentido que los trascienda. Actividad tanto o más necesaria si se toma en cuenta que, más allá de la escritura, hay un orden estatal que hace todo lo posible por desajustar y, si es preciso, romper la relación de las palabras con las cosas. Escribir –en una democracia, una actividad libremente elegida, recreativa e incluso artística– es bajo una dictadura una actividad terapéutica. Muchos escritores que han padecido bajo tiranías han confesado que, si no hubieran escrito, se habrían vuelto locos, o suicidado. Así sucedió, por lo demás, con algunos amigos de H. M.

“Escribo, luego pienso”. Esa fue, dicho en términos cartesianos, una de las primeras decisiones de H. M. “Escribo o no soy”. H. M. decidió ser. Y esa decisión sólo podía existir como oposición a esa “banalidad del mal” que rodeaba su pequeño mundo universal. Escribir era, para H. M., escribir en contra de su muerte. “Yo intento vivir para no escribir y porque yo intento vivir, debo escribir” – afirmaba en forma de paradoja H. M. en su libro *Der Teufel sitzt in Spiegel*–.

Me he referido a la “banalidad del mal” y, como suele ocurrirme, estoy apelando a Hannah Arendt. Precisamente uno de mis artículos, publicado bajo el título «La maldad totalitaria», intenta explicar el sentido de la idea arendtiana del mal en su representación más banal. Ahora, si aquí vuelvo sobre ese tema, es porque, según mi opinión, H. M. representa el correlato literario de la filosofía arendtiana acerca del mal. O dicho así: quien quiera entender la banalidad del mal, o lo que es muy parecido: la relación entre la radicalidad del mal y su banalidad, haría bien en leer las novelas de H. M. ¿Por qué digo esto? Por una razón elemental: porque hay momentos en que el bagaje filosófico, no siendo suficiente

para dar cuenta de determinadas realidades, debe acudir a ejemplos de la vida cotidiana a fin de que alcancen un grado suficiente de inteligibilidad y transparencia. Y esos ejemplos son más posibles de ser encontrados en la literatura que en otros lugares del conocimiento.

El mal banal no siempre se presenta de improvisado, lo sabemos por H. M. Esa es, a la vez, la diferencia entre la maldad totalitaria y la maldad dictatorial no totalitaria. Los latinoamericanos sabemos mucho sobre el segundo tipo de maldad, pero menos acerca del primero. Las dictaduras clásicas latinoamericanas –dejo a un lado la cubana que sí es totalitaria– no han sido totalitarias y, en cierto modo, se diferencian de las totalitarias porque la maldad que ellas representan recorre el mismo camino que las totalitarias, pero en dirección opuesta.

Quien ha vivido un golpe de Estado sabe cómo se presenta la maldad dictatorial simple: con asaltos armados al poder, con juicios sumarios, campos de concentración provisoriamente adaptados (estadios, por ejemplo), con torturas innumbrables y asesinatos en masa. No suele ocurrir eso con una dictadura totalitaria.

El totalitarismo implica, en primera línea, la apropiación de la sociedad por parte del Estado, lo que, a diferencia del vulgar y brutal golpe de Estado, no es tanto un hecho sino un proceso; más todavía: un proceso lento, progresivo, muchas veces imperceptible.

La absorción de lo social por lo estatal –marca de fábrica del totalitarismo– suele ser el resultado de años de consecutivos asedios. Un día, por ejemplo, es cerrada una emisora o un canal televisivo. Otro día, un periódico no aparece. Una vez, la enseñanza religiosa es suprimida en las escuelas. Meses después, será cerrada una facultad universitaria. Las tierras comienzan a ser confiscadas. Primero, los grandes latifundios. Después, la mediana propiedad, y algo más tarde, la pequeña. Un día te ofrecen un puesto en algún ministerio, y no te exigen nada, apenas un pequeño gesto: que asistas a un par de concentraciones a escuchar al líder supremo. Por cierto, tienes que ponerte el uniforme de la revolución, pero eso no significa mucho. Luego te pedirán que informes sobre algunos saboteadores. Si alegas que son tus amigos, podrás perder el puesto

y tú tienes una familia que alimentar. Además, te prometen un ascenso, y un mejor sueldo. Tres años después, ya eres miembro de un comando de vigilancia; viajas en automóviles negros y blindados y tienes acceso a las periferias del poder. Si de pronto te asalta un remordimiento, lo reprimes, con lo que te obligas a no pensar en lo que tú haces, es decir: en lo que tú eres. Cuando ya ha llegado ese momento, tu alma ha sido plenamente confiscada. Eres, al fin, uno más de “ellos”. Tú mismo ya no existes.

¿Qué quiero decir con esos ejemplos? Algo muy simple: la maldad totalitaria se presenta de modo casi imperceptible y progresivo, cotidiano y normal, es decir, como algo tan banal que puede llegar el momento en que uno será radicalmente banalizado sin darse cuenta, e incluso sin desearlo. Ahora, como es fácil suponer, los momentos banales que llevan minuto a minuto a la destrucción de la propia personalidad pueden ser descritos mucho mejor a través de la narración literaria que por medio del razonamiento filosófico. O dicho así: lo que filosofía no da, literatura lo presta. De ahí la relación que estoy haciendo entre Hannah Arendt y Herta Müller. Me atrevería a decir incluso que Herta Müller es en la literatura lo que Hannah Arendt en la filosofía. Ambas mujeres nos enseñan, aunque de un modo totalmente diferente, cómo la maldad de la dictadura puede transformarse en la dictadura de la maldad.

Sí: la dictadura de la maldad: eso –definitivamente eso– es el totalitarismo.

#### 4

Quizás no haya un ejemplo más nítido de esa maldad progresiva que vivió H. M. durante treinta años que la historia del zorro embalsamado que adornaba su cuarto de estudiante (*Der Fuchs war damals schon der Jäger*).

Un día, al llegar a su habitación, una joven llamada Christina (o Herta, da lo mismo) notó que al zorro le faltaba una pata. Días después, observó que le había sido extraído el pene. Otro día, le arrancaron la cabeza. A primera vista, un acto de psico-terror. Pero había algo más. A través de la mutilación de la piel del zorro, Securitate (la policía secreta del régimen) enviaba

a la joven un mensaje subliminal. Primero: tú no tienes derecho a la intimidad. Segundo: somos divinos, estamos en todas partes donde tú estás. Tercero: avanzamos lentamente; primero, una pata; después, el pene; al final, la cabeza. Cuarto: somos más listos que el zorro. Quinto: el zorro es sólo una metáfora de ti misma.

Así es el totalitarismo. Va avanzando lentamente hasta que llega a tu cabeza. Los agentes de Securitate eran, en ese sentido, verdaderos poetas de la maldad. O como escribió H.M.: “Porque el perseguidor no sólo está corporalmente presente; desde las más íntimas cosas que lo personifican, se siente su amenaza”.

Que el totalitarismo es progresivo y cotidiano no muestra la propia evolución política de Nicolae Ceaușescu. Como la casi totalidad de los dictadores comunistas, llegó al poder (1965) como un simple gobernante autoritario y precedido por la misma áurea de los demás tiranos del Este europeo: la de haber sido alguna vez antifascista. Poseedor de cierto carisma populista –eso lo diferenciaba de los grises dirigentes del Partido–, fue aplaudido por las masas sobre las cuales producía una innegable seducción. Dirigente máximo del Partido Comunista y gobernante a la vez, ejercía su poder a través de las fuerzas armadas y de la policía secreta. Su ideología era la fusión de un marxismo-leninismo muy precario, con un extremo e irracional nacionalismo. En sus discursos, mezclaba alusiones a los clásicos del marxismo con citas a los padres de la patria de los cuales él creía ser su continuador histórico.

Pero la ideología jugaba para Ceaușescu un rol secundario. Su objetivo central, el que nunca perdió de vista, era la simple acumulación de poder. Como la mayoría de los dictadores, imaginaba que había sido ungido por la historia para salvar a Rumania de sus enemigos universales. Megalómano y narcisista hasta el extremo, acostumbraba a decir que “hombres como él nacen cada 500 años”. Su falta de cultura era compensada por una astucia sin límites, hecho que desconcertaba a sus colaboradores, quienes se veían cada cierto tiempo obligados a cambiar de orientación, según los virajes que decidía el dictador sin consultar a nadie. Así, un día se presentaba como un hombre de hierro. Al otro

día, abierto al diálogo y a la conciliación. Un día, hablaba a favor de la propiedad privada; al día siguiente, enviaba a sus esbirros a expropiar cualquier cosa que apareciera en su camino. En materia de política internacional era aún más imprevisible. Como Tito en Yugoslavia, o como el Fidel Castro de los primeros tiempos, se permitía, de vez en cuando, desobedecer a la URSS. Su crítica a la invasión soviética a Checoslovaquia (1968) le valió elogios de gobernantes occidentales, quienes lo consideraban algo excéntrico, pero simpático. Más de una vez, buscó unirse con China en contra de la URSS. Incluso, después de una larga entrevista con el comunista español Santiago Carrillo, intentó sumarse al eurocomunismo. Eso no le impedía mantener intensos contactos con el terrorismo árabe. En fin, para todos quienes no captaban que su objetivo principal era el poder, Ceaușescu era un gobernante imprevisible. Pero, de acuerdo con la lógica del poder, no lo era.

Como la mayoría de los gobernantes totalitarios, Ceaușescu decía representar una utopía, vale decir, intentaba hacer creer que el reino de su mundo no se encontraba en el presente, sino en el futuro. Para que su utopía –la llegada del comunismo en gloria y majestad– fuera realidad, era necesario realizar una revolución, la que tendría lugar a lo largo de toda la vida del dictador.

No hay, en verdad, ningún dictador totalitario que no haya hablado en nombre de una utopía. Las funciones para-dictatoriales que cumplen las utopías son, por lo demás, evidentes. De acuerdo con el ideal utópico, el presente, la vida real, los seres humanos, todo lo que existe, dejan de ser fines en sí y se convierten en instrumentos al servicio del futuro. De este modo, la realidad es vaciada de su presente, lo que es muy grave, pues la realidad siempre es presente.

Incluso la delación, la tortura, la vejación, pierden su carácter delinencial y son usados como medios destinados a facilitar el cumplimiento de la utopía. Así, de acuerdo con ese simulacro de religión que es el totalitarismo, la vida es concebida como un medio para alcanzar la felicidad absoluta, esa tierra prometida hacia donde los guía el nuevo Moisés de la Historia, en este caso, Nicolae Ceaușescu. ¿Es ésa una razón por la cual la literatura de H. M. no tiene ningún sentido

utópico, ningún ideal futuro, ninguna pretensión trascendente, más aún, ninguna esperanza? Evidentemente, así es. Ella misma lo dijo: “La dictadura asesinó a mucha gente en nombre del socialismo”. “Los que opinan que ese no era el socialismo, para mí era el socialismo. Yo no lo llamé así. La misma dictadura se nombraba socialista”. “Se dice que hace falta una utopía. ¿A quién? ¿Para qué?”. “Para estar en contra de la dictadura yo nunca necesité de ninguna creencia”. Esta última frase, creo yo, es decisiva.

“Para estar en contra de una dictadura yo nunca necesité de ninguna creencia”. Efectivamente: para estar en contra de crímenes, no es necesario trasladarse al futuro ni al cielo. Para estar en contra de un dictador, sea quien sea, no es necesaria una utopía, ni una ideología, ni siquiera una religión. Basta simplemente saber decir NO. Un claro, limpio, decidido NO. Ese NO no necesita de ninguna justificación. Todo lo contrario; si comenzamos a buscar una justificación para decir NO, ese NO será cada vez más débil y pronto se convertirá en un “sí”. Ese NO, que, como un hilo, recorre toda la obra de H. M., fue la razón por la cual la dictadura intentó aniquilarla, sin jamás lograrlo. Ese NO no puede ser utópico. Fue ese mismo NO el que impidió a H. M. convertirse en delatora, como exigieron miembros de Securitate, cuando ella trabajaba en una fábrica de maquinarias. O que después, como maestra de escuela, se negara a adoctrinar a sus alumnos de acuerdo con la propaganda del régimen. Ese NO, o lo que es igual, su negación a negarse a sí misma, no le dejó al fin otra vía que el exilio. Era, además, la única alternativa que tenía para seguir escribiendo. Y para ella, escribir significaba, si no vivir, por lo menos no morir.

## 5

Como es posible observar, la que representaba Ceaușescu era una suerte de teología negativa, es decir, terrenal y demoníaca. Según esa representación, Ceaușescu ocupaba el lugar de Dios sobre la tierra, para lo cual su presencia debía ser no sólo omnímoda; además, omnipresente. Su foto debía aparecer en la portada del periódico. Su voz en todos los transistores. Su rostro, en todos los televisores. Su retrato, en todas las

calles. Incluso, agrega H. M., estaba presente en las reuniones disidentes, aunque nadie lo nombrara. Ceaușescu vivía incluso en el húmedo miedo que recorría las espaldas de aquellos que emprendían la fuga. Y si alguna vez alguien lo olvidaba, ahí estaban esos vigilantes, rondando esquinas, o esos disparos que, de pronto, rasgaban la noche, impidiendo el olvido de ese nombre, aún en sueños.

En verdad, ninguna religión es seguida con más devoción que las religiones del mal. Las religiones del bien no persiguen a nadie, y porque son del bien no exigen demasiados tributos. Las del mal, en cambio, no dejan vivir en paz. Exigen fidelidad absoluta, entrega total y obedecer al tirano como si fuera un padre. No es broma. “Nuestro Padre”, llamaban sus seguidores a Ceaușescu, del mismo modo que su cruel esposa era llamada “la madre de todos los rumanos”. Y lo peor de todo, escribió una vez H. M., es que eso era cierto. El dictador era el padre de los vivos, pero sobre todo, “el padre de todos los muertos”. ¿Fue por eso que una vez H. M. dijo “yo soy una hija de la dictadura”?

Hay una historia que H. M. ha narrado en diversas ocasiones y que refleja como ninguna las dimensiones que alcanza la maldad cuando es totalitaria. Esa historia cuenta de una compañera de residencia de H. M. sometida a un permanente acoso sexual de parte de un profesor de educación física, quien, a la vez, era dirigente del partido de la localidad. Gracias a esa tortuosa relación, la niña logró obtener un carnet de miembro del Partido. Está de más decir que ese carnet tenía en los países socialistas un valor superior a un pasaporte. Gracias al carnet, cientos de puertas podían ser abiertas. Además, significaba acceder un peldaño en una escala social que terminaba con la entrada a la Nomenklatura, la clase dominante, cuyos miembros vivían lejos del resto de los mortales; en “las tranquilas calles del poder”, según la expresión de H. M. Sin embargo, el profesor continuó acosando a la niña, y lo hizo hasta el punto que ella, de personalidad no muy estable, amaneció un día muerta. Había puesto fin, mediante acto de suicidio, a su pobre vida. Pero la historia de esa maldad no termina ahí.

Resulta que en la Rumania de Ceaușescu el suicidio era calificado como signo de “debilidad

contrarrevolucionaria” y, por lo tanto, indigno de un luchador comunista. De este modo, la dirección de la escuela ordenó situar el féretro en medio del salón donde la directora pronunció un combativo discurso, estigmatizando al “contrarrevolucionario” cadáver de la adolescente y diciendo: “Ella nos ha desilusionado. No merece ser estudiante de nuestro país y miembro de nuestro Partido”. Acto seguido, rompió en público el carnet de militante de la niña muerta y, finalmente, todas las estudiantes, pañuelos rojos al cuello y con mano empuñada, cantaron La Internacional alrededor del ataúd, mirando fijamente el retrato de Ceaușescu. En fin: una misa, si no negra, roja; muy roja.

El hecho de que todos sabían de la relación entre la niña y el profesor no tenía en ese caso la menor importancia. En la Rumania totalitaria, la verdad estaba prohibida y mentir era uno de los mandamientos del nuevo decálogo. “Dentro de la revolución, todo; fuera de la revolución, nada”, diría Fidel Castro, interpretando exactamente una de las máximas centrales de todo régimen totalitario. La nada, por cierto, es la muerte.

## 6

En la Rumania de Ceaușescu, la mentira era una de las condiciones para continuar existiendo. Tenía así lugar una simbiosis entre existencia y mentira. La mentira era la verdad oficial y, para que esa mentira-verdad se impusiera, era necesario realizar ciertas operaciones. La primera consistía en una alteración radical del lenguaje, es decir, recomponer las relaciones entre significantes y significados de acuerdo con el discurso del poder. La segunda, la creación de organismos de vigilancia de ese discurso. La tercera, la utilización del terror como medio de vinculación entre el pueblo y el Estado. De más está decir que, en la realidad de la dictadura, ninguna de esas operaciones era realizada independientemente una de otra. Entre la rearticulación lingüística, la policía secreta y el Estado, había una relación “dialéctica”.

Orwell, como es sabido, escribió en su clásico *1984* acerca de la transmutación que experimenta el lenguaje bajo un régimen totalitario.

H. M. fue algo más allá de Orwell. Su aporte consiste en haber mostrado las formas que asume esa transmutación y las consecuencias que de ahí se derivan.

En Rumania la dictadura era llamada “democracia popular”, los opositores eran “criminales”, los que disentían del gobierno eran “traidores y renegados”, los asesinados eran “los desaparecidos”, los nacionalistas eran “los apátridas”, los escritores críticos “agentes del imperio”, la aberrante justicia del dictador era ejercida por “tribunales del pueblo”, los torturadores eran la “Policía Popular”, los encargados del soplónaje en los barrios eran los “Concejos Populares”, y en las fábricas eran los “Comités Revolucionarios”; y así sucesivamente. Bajo esas condiciones, y eso es lo que subraya H. M., el propio idioma se convierte en algo en que no se puede confiar. Cualquier palabra dicha fuera de tiempo y lugar podía ser peligrosa en las “democracias populares”. Además, nunca nadie sabía con quién hablaba. La mejor amiga de H. M., por ejemplo, fue contratada por Securitate para que la espiera, confesión que hizo esa amiga a H. M. poco antes de morir de cáncer.

En esas condiciones de radical incomunicación sólo hay dos alternativas: o el mutismo o la banalidad. Como los rumanos –latinos al fin– difícilmente caen en el mutismo, se convirtieron bajo Ceaușescu en maestros en hablar frases sin sentido, de modo que los temas más profundos eran el clima y el fútbol. Ceaușescu mismo era “el innombrable”. La gente podía hablar, por supuesto; pero no podía decir nada. La indecibilidad, esto es, el arte de hablar sin decir, se extendió a lo largo y ancho del país.

Ahora bien, en medio de la más radical indecibilidad es imposible establecer relaciones de amistad y mucho menos de amor, pues tanto amistad como amor son prácticas gramáticas y dialógicas. Eso quiere decir que, sin confianza en el idioma con-versado, no puede haber amistad ni amor posible. Sin exageración, podría afirmarse que los rumanos, incluyendo a los miembros de la clase dominante, eran presos incomunicados. Cada ser humano era una isla “para sí”, escribió Herta Müller. Y Rumania, un archipiélago formado por individuos desvinculados unos de otros, aún cuando vivieran juntos.

No deja de haber una gran ironía en el hecho de que hayan sido los sistemas socialistas –precisamente los que se preciaban de combatir el “individualismo”– los que más han fomentado el individualismo. Incluso, la masificación de las relaciones humanas que ha sido llevada a cabo bajo esos regímenes no es contradictoria con la proliferación del más radical individualismo. Por el contrario, es una de sus condiciones; y sobre eso ha escrito mucho Hannah Arendt. Sumidos al interior de masas que aplauden como focas amaestradas a los dueños del poder, los humanos se convierten en seres anónimos, no-personas, entes incapaces de relacionarse entre sí.

La libido, que aparece cuando es traducida en palabras que intercambian dos seres que confían en “el otro” tanto o aún más que en sí mismo, era destinada durante el “socialismo real” –como amor u odio– a satisfacer la erótica del poder. La explotación libidinosa ha sido bajo el socialismo tan intensa como la explotación económica; y eso es mucho decir. Imposibilitados los humanos de relacionarse a través de un lenguaje cuyos significantes han sido secuestrados; ya sin la menor confianza en las palabras, no desaparece del todo la vida íntima, pero, eso sí, es reducida a su mínima expresión: a lo que resta, a lo que no necesita demasiada gramática para llevarse a cabo, a la pura y simple sexualidad. “No conozco otro lugar” –escribió H.M.– “donde la gente hubiera estado tan hambrienta de sexo como en Rumania. Atravesando las jerarquías, eran consumadas en todas partes relaciones extramatrimoniales; ya sea en las fábricas, en las escuelas, en todos los lugares donde yo trabajé”. Y al leer esos párrafos escritos por H. M. no puedo sino recordar la *Trilogía sucia de La Habana*, de Pedro Juan Guerrero, a cuyo lado los libros de Henry Miller o Erica Jong parecen haber sido escritos para un internado de señoritas.

El sexo, también en La Habana comunista, ha llegado a ser, según Guerrero, el último refugio de los pobres, sean pobres de bienes o de espíritu. Pero, al igual que en Rumania, no es un sexo erótico, sino mecánico. Un sexo sin palabras, un sexo afónico, un sexo convertido en una religión sometida a todos los rituales, pero sin ninguna fe. O dicho así: del mismo modo como la religión puede convertirse en simulacro de las creencias, la fornicación, bajo un orden totalita-

rio, se convierte en simulacro del amor. O en un templo vacío, un templo sin con-templa-ción ni templanza, un lugar donde simplemente se “templa”. Debo agregar que los cubanos, sin darse cuenta del enorme significado del verbo, llaman *templar* al acto sexual.

La hipersexualización de las relaciones personales es narrada por H. M. sin ningún asomo de puritanismo; por el contrario –al igual, pero de modo muy distinto a Guerrero–, con cierta comprensión. La fornicación masiva, según H. M., “hacia soportable la monotonía del trabajo en cadena, el aburrimiento en los escritorios”, en fin, la ausencia de amistad y amor. Sin embargo, agregaba: “Yo no he conocido ningún otro país donde lo íntimo estuviese contaminado con tantas mentiras y engaños, tan mezclado con la destrucción de la propia sustancia (humana). Nunca he visto ningún país con tanta violencia al interior de las familias, con tantas separaciones, con tantos niños abandonados en el camino”.

## 7

La imposición de la mentira por sobre la verdad no puede llevarse a cabo sin previa existencia de los aparatos de seguridad. Por esa razón, Securitate, la siniestra policía secreta, estaba en todas partes a fin de asegurar que nadie fuese a decir, en algún momento, una verdad. Tenía así lugar, apunta H. M., una verdadera guerra de guerrillas entre los representantes de la mentira y los de la verdad.

La misma H. M. cuenta detalladamente cómo transcurrían los interrogatorios. También cuenta cómo los interrogados con experiencia, como ella, habían logrado desarrollar una verdadera estrategia de lucha, respondiendo con mentiras a los defensores de la mentira. De este modo, tenía lugar una más que paradójica situación en donde los defensores de la mentira intentaban averiguar la verdad y los defensores de la verdad protegían la verdad con mentiras. En cada interrogado, escribe H. M., se producía una “inevitable disociación entre la boca y la mente”. Naturalmente, eso ocurría así sólo durante las primeras fases de los interrogatorios. La segunda fase era la de los insultos y amenazas, es decir, la del amedrentamiento.

“Perra”, “mierda”, “basura” “parásito” “puta”, “vendida”, eran las amables palabras que tenía que soportar H. M. todos los meses durante los interminables interrogatorios a los cuales era sometida. En repetidas ocasiones, le pedían el pasaporte, lo miraban y después lo arrojaban al suelo para que ella se inclinara a recogerlo, pensando quizás que un cuerpo humillado es más propenso a decir la verdad exigida. A veces, los interrogadores daban con la verdad, pero, como ellos vivían en un mundo de mentira, tampoco la creían. Ellos no querían conocer verdades simples, sino espectaculares. Como sabían que su razón de ser dependía de un enemigo poderoso, necesitaban un enemigo poderoso.

De este modo, anota H. M., mientras más aumentaban los agentes de seguridad, más necesario era el aumento de los enemigos y, cuando no encontraban suficientes, los inventaban. Una vez, por ejemplo, los agentes amenazaron a H. M. con divulgar la noticia, falsa por supuesto, de que ella mantenía relaciones sexuales con seis estudiantes árabes, agregando “y si nosotros queremos, podemos lograr el testimonio de veinte estudiantes árabes”. Y efectivamente, cuando después de la caída del dictador H. M. logró tener acceso a las actas de Securitate, encontró que los agentes habían convertido la difamación en “verdad”, agregando que H. M. dedicaba la mayor parte de su tiempo a la prostitución.

La tercera fase, la de la tortura, y la cuarta, la del aniquilamiento físico, no alcanzó a conocerlas H. M. en carne propia. Pero sí ocurrió con algunos de sus conocidos. Los contactos que tenía H. M. en Occidente, más su condición semi-alemana, la salvaron de la muerte. Ella, en gran medida, es una sobreviviente y por eso nunca podrá dejar de recordar los años vividos bajo la dictadura. Aún después de haber recibido el Nobel, continúa denunciando a los agentes, los mismos que hoy, camuflados, aparecen como magnates, dueños de fábricas y de hoteles, traficantes de armas, e incluso, como miembros del gobierno rumano. En otras palabras: H. M. sigue luchando en contra de la mentira.

Después de haber leído los libros de H. M., estoy convencido de que la principal característica de los regímenes totalitarios reside en

la hegemonía de la mentira. Dicha hegemonía alcanza ribetes que, si uno llegara a olvidar por un momento tantos crímenes, serían cómicos. Cuenta, por ejemplo, H. M. que en las granjas estatales había dos tipos de vacas: las flacas, mal alimentadas, que eran la mayoría, y un reducidísimo número de vacas gordas y lechosas. De este modo, cada vez que el dictador visitaba una granja, las vacas flacas eran escondidas y las gordas eran sacadas a pastar. O sea, para que el régimen mantuviese su coherencia, era necesario que el dictador creyera en sus propias mentiras.

Mentir significa des-realizar. Ahora, ¿cuánta mentira puede soportar la realidad? Quizás ese día en que fue derribado Nicolae Ceaușescu (22 de diciembre de 1989) obtuve la respuesta. Hay un momento en que la mentira, por ser mentira, no puede ser más sostenida, o lo que es igual: la realidad no soporta más el peso de su propia negación.

Esa imagen televisiva –todavía hoy no me canso de verla– que muestra la demostración de masas convocada por la dictadura, masas que en un momento se vuelven, de improviso, en contra del dictador, quien asomado en el balcón ya no entendía nada, es la prueba de que la mentira también tiene límites. Dicha escena fue para mí la revelación de un fenómeno casi físico, o si se quiere, físico–histórico. ¿Qué había sucedido? Creo que el peso de la mentira había alcanzado en la Rumania de Ceaușescu su punto máximo de presión. La verdad, condensada bajo la dictadura, irrumpía hacia la superficie y, ante los ojos de la terrible pareja dictatorial, se convirtió, en fracciones de segundo, en una revolución democrática. Casi un milagro. Digo casi porque no lo fue. O si se prefiere: si fue un milagro, sólo fue posible porque bajo esa dictadura había vivido gente como H. M. De eso estoy seguro.

## 8

Después de la caída de la dictadura, H.M. no puede, tampoco quiere olvidar. Como ella misma ha confesado, sigue pensando en “el otro país”. Creo que, en ese punto, puedo entenderla perfectamente. Su visión de las cosas se ha vuelto comparativa. Eso también lo entiendo.

Cada objeto o suceso que llama su atención es comparado con los del “otro país”.

En cierto modo, muchos vivimos “en dos países”. Vivimos además en dos tiempos. El tiempo externo, que es lineal, y el interno, que no lo es. En el tiempo interno –lo prueban nuestros sueños–, el pasado será siempre presente y el futuro no existe. ¿Qué es lo que une a H. M. con el “otro país”, con ese país que ya no es la Rumania de hoy? Creo conocer la respuesta. Ese, el “otro país”, es el país del miedo.

Pienso que podemos olvidar lo que una vez hemos amado u odiado, pero lo que hemos temido permanecerá siempre presente, aguardando como un tigre hambriento el momento para saltar sobre su presa. El amor es más fuerte que la muerte, dicen los cristianos. Tal vez. Pero el miedo puede ser más fuerte que el amor. ¿De dónde viene ese miedo? H. M., demasiado inteligente, sabe que ese miedo está antes que el “otro país”. Es, como ella lo llama, citando al filósofo rumano Emil Ciorán, “el miedo infundado”, miedo del que todos somos portadores. El problema es que Securitate también lo sabía.

Era sobre el miedo infundado –ese miedo que está antes del miedo– donde los agentes de seguridad operaban a fin de someter a los disidentes a sus designios. Ese miedo infundado busca en cada objeto un lugar donde pueda ser fundado. Ahora, bajo una dictadura, ese miedo encuentra fácilmente sus fundamentos, o como diría Lacan, “el objeto de su deseo”, o lo que es igual: la razón de su ser que precede a su razón. Ahora, ese miedo sin fundamento coexistía durante la dictadura con el miedo real, aquel que es fácil de fundamentar. Y gran parte de los miedos reales son miedos a la verdad, pues la no-verdad al no ser verdad no existe.

Hay que admitirlo, tenemos más miedo a la verdad que a la mentira. En Rumania, los disidentes tenían miedo de que la dictadura descubriera su verdad: la de disentir. A su vez, la dictadura tenía miedo de que los disidentes descubrieran la verdad del comunismo: el terror organizado. De tal modo que el miedo cubría a la nación como una bruma, miedo al que nadie escapaba, ni siquiera Ceaușescu. O sobre todo Ceaușescu. Como H. M. informa, el dictador era un hombre plagado de miedos, los que,

como suele ocurrir, tomaban la forma de fobias a virus, microbios, intoxicaciones, en fin, miedo a la verdad. Además, tenía un miedo pavoroso a la muerte. La idea del magnicidio, como ocurre con todos los dictadores, no lo dejaba dormir. No nos olvidemos que, a causa de ese mismo miedo, Stalin hizo asesinar a todo el Comité Central del Partido.

Puede que, con el miedo, suceda lo mismo que con el amor. Así como el deseo del objeto existe antes que el objeto (otra vez, Lacan), el deseo del miedo también precede a su objeto. Mas, si lo encuentra, ese miedo se inscruta en nosotros y de ahí no sale mientras vivamos. En el mejor de los casos, podemos aprender a vivir con ese miedo. Incluso usamos estrategias para minimizarlo sin desconocerlo.

Los rumanos, por ejemplo, como ocurre siempre en dictaduras, contaban chistes macabros. Uno, entre otros, dice así: “Los vigilantes sólo disparan al aire. El problema es que el aire está dentro de los pulmones”. La misma H. M. recurre en medio de su melancólica prosa a personajes cómicos como aquel “comunista perfumado” de su libro *Heute wäre ich mich lieber nicht begegnet*.

Los psicoanalistas recurren a otros medios para convivir con el miedo. Uno de ellos es “describirlo”. A su modo, los grandes escritores conocen otro: “Escribirlo”. Escribir es enfrentar el miedo, mirándolo a la altura de sus ojos. En ese sentido no deja de ser interesante mencionar que, poco después de haber recibido el premio Nobel 2009, salió a luz, no sé si el mejor de los libros de H. M., pero sí el más estremecedor: *Atemschaukel*. Su tema es el signo del siglo XX: un campo de concentración.

Ya hay autores que han descrito la vida y la muerte en campos de concentración, entre varios, Primo Levi, Aleksandr Solschynitzen y, sobre todo, Imre Kertész (Nobel 2002) en su sobrecogedor libro *Sin destino. Atemschaukel* recuerda en cierta medida a este último, lo que no significa comparar, pues la historia de Kertész transcurre en Auschwitz y Buchenwald, y eso no se puede comparar con nada. Lo que sí tienen de común ambas historias es que son narradas desde la inocencia de los personajes. Ni el niño Imre, de Kertész, ni el joven Leo, de

H. M., sabían las razones por las cuales cayeron en un campo de exterminio, en el primer caso, o de esclavitud forzada, en el segundo.

Ya sabemos lo que eran los llamados campos de concentración soviéticos. Ya sabemos también, si sumamos los millones de seres humanos que trabajaban y morían en el Gulag, que no hay otro término para designar a la economía soviética durante la época de Stalin, sino como esclavista.

La URSS fue fundada, efectivamente, sobre la base de un modo de producción esclavista, y quien tenga todavía dudas debe leer *Atemschaukel*. Sin embargo, el propósito de H. M. no es sociológico. Como siempre sucede en sus libros, sólo narra, sin intentar probar ninguna tesis, ninguna teoría, ninguna visión de mundo. El objetivo de ese libro –si es que lo tiene– no es tampoco describir las horribles vidas de los esclavos de Stalin; sobre eso hay suficiente literatura y quien no lo sabe es simplemente porque no quiere saberlo.

Es cierto que el libro describe condiciones terribles al mostrar la vida cotidiana en un campo de concentración: cómo la maldad se convierte en rutina, cómo es la muerte por hambre, cómo el ser humano es llevado hasta la penúltima escala antes de su muerte, cómo la dignidad es pisoteada por los “superiores”, cómo se lucha por un mendrugo de pan, por una bolsa de sal, por un poco de harina. Todo eso y mucho más cuenta H. M. Y sin embargo, hay algo más.

También sabemos por H. M. que, aún en las condiciones más terribles que uno pueda imaginar, surge de pronto, nadie sabe cómo, una cierta mirada, una ayuda inesperada de un prisionero al otro, un gesto de solidaridad, una armónica triste que ritma en la noche, un canto susurrante frente al “ángel de la muerte” y hasta, muy pálido, casi inadvertido, un sentimiento súbito de amor. Quiero decir, H. M. sabe que aún en las peores situaciones siempre hay una esperanza de redención, un algo que les viene a los humanos desde un punto que está más allá de su propia naturaleza. No sé lo que es, pero es “algo”.

Pienso, en fin, que *Atemschaukel* es un libro que nació de los miedos de H. M. El campo de concentración era un destino posible que

esperaba a los disidentes rumanos que no eran asesinados. Ese podría haber sido también un destino previsto por H. M. y, naturalmente, ella temía caer en ese infierno. Nada mejor entonces que enfrentar ese destino, escribiendo sobre él. Además, ese había sido el destino de su madre y esto, pienso, es muy importante.

La madre de H. M. evitaba hablar de los cinco años que sobrevivió en un campo de concentración ucraniano. H. M. debe haber sentido, quizás a través de la agriedez de la leche materna, la intensidad de esos recuerdos nunca pronunciados. Y, naturalmente, ha de haber sentido miedo: ese miedo pavoroso que produce lo desconocido cuando alguien lo conoce y calla. Fue así como –gracias a los relatos, entre otros de su muy querido amigo, el poeta Oskar Piastor, quien había pasado largo tiempo en un campo de concentración estalinista– H. M. reconstruyó pieza por pieza la historia de su madre, minimizando así sus miedos. Sin embargo, esa historia no termina con el libro.

Poco tiempo después de la publicación de *Atemschaukel*, fue revelada la noticia de que el muy querido amigo de H. M., el poeta Oskar Piastor, había sido un colaborador de Securitate y delatado a otros intelectuales rumanos conocidos por H. M. Cuando escuché esa noticia en la radio, me dije: “Eso le rompe el alma a cualquiera”.

No así a H. M. Después de todo, no es la primera vez que ella ha sido traicionada. Cuando supo la noticia, intentó defender a su amigo; sin embargo, cuando las pruebas demostraron ser irrefutables, tuvo que reconocer la verdad del caso. La reacción de H. M. fue entonces muy digna. Declaró que, a pesar de todo, Oskar Piastor seguía siendo para ella un gran poeta. Pero, agregó, si ella hubiera sabido antes que él había sido un colaborador, no hubiese recurrido jamás a sus testimonios.

No sé si H. M. perdonó a Piastor; más bien creo que no. Sin embargo, ¿no es Oskar Piastor una demostración viviente de lo que ha denunciado H. M. en todos sus libros: la disociación de la personalidad bajo una dictadura totalitaria? En cierto modo, la experiencia ya había enseñado a H. M. que la distancia entre un cómplice y una víctima no es tan grande como parece. Fue por eso que las palabras que pronunció H. M. después de conocido el caso no pudieron ser más precisas: “Oskar Piastor existe dos veces. Ahora estoy aprendiendo a conocer al segundo Piastor. Y eso me entristece mucho”.



# La injusticia nuestra de cada día

Andrés Canseco Garvizu

*A veces me parece que la manera conveniente de saludarse de hombre a hombre, en lugar de ser “Caballero”, “Señor”, etc., podría ser “Compañero de sufrimiento, socius malorum, compañero de miserias, my fellow sufferer”.*

Arthur Schopenhauer

Una retórica bastante extendida y que peca de irracional ha venido promocionando a los hombres la idea de que todo cuanto hacen es meticolosa y precisamente evaluado, que tiene su recompensa o su castigo, ya sea en este mundo o en alguno posterior. No es casual que esta idea esté presente en diversas cosmovisiones del orbe. Bajo este sentido, una vida llevada medianamente en paz y sin decantarse por la violencia, el crimen o la mentira, entregaría en lo venidero días de sosiego, prosperidad, recompensando con las mejores oportunidades, el oficio ideal, las personas correctas en su entorno. Por otro lado, obrar contrario a lo establecido a los preceptos de lo bueno implicaría directamente una serie de dolores y pesares de los cuales sería imposible escapar.

Lo que olvidan considerar los promotores de justicias divinas y equilibrios cósmicos es que tales contrapesos no existen, pues el absurdo de la existencia posiblemente muestra su cara más dura cuando se trata de justicia e injusticia, y que, ya sea bajo el disfraz del azar, del absurdo,

de lo patético o hasta del destino (para quienes se alinean a cualquier clase de determinismo), la vida no es nada más que la suma larga de injusticias. Algunas de estas injusticias son trágicas y dolorosas, fulminantes para la dignidad humana; otras, en cambio, tienen que ver más con el individuo y sus derrapes por el mundo. Aunque, en distintas medidas, el hecho será el mismo: no existen equilibrios ni balanzas; la idea de justicia es más un consuelo ante la negativa a resignarse de que, a veces, el mal no tendrá castigo ni el bien, su premio. Sin duda, la óptica es esencialmente pesimista, mas no creo que errada; es necesario solamente abstraerse un poco de las ocupaciones rutinarias y observar crímenes, accidentes, traiciones, la ingratitud, el desprecio por lo sustancial, el talento y esfuerzo no recompensados, la enfermedad, la corrupción y robos descarados, la impunidad y los verdaderos inocentes cuya sangre se derrama. Es más juicioso proclamar la inexistencia de la divinidad, o por lo menos pensar que ésta ha abandonado hace muchos años ya a la humanidad. Un niño que muere asesinado por un delincuente reincidente... Ni justicia terrenal ni divina, ni papeleos ni oraciones; sólo sufrimiento.

Así como no hay redentores celestiales que solucionen estas cuestiones, mucho menos podemos considerar que sujetos con aires mesiánicos sean quienes solucionen todo cuanto está mal balanceado o distribuido en el mundo. La enorme mayoría de las veces son impostores y aprovechadores que ven la oportunidad de

alcanzar poder o riqueza con la insatisfacción colectiva.

Triste realidad, la injusticia nunca desaparecerá completamente en el mundo, es parte de su dinámica; sólo se puede aspirar a disminuirla, a crear una realidad menos indecente y –sobre todo– no ser más cómplice ni coautor. Además, como cualquier situación negativa, la injusticia es una chispa para promover transformaciones, siendo el primer requisito poder identificarla e intentar hacerle frente.

A nivel individual, el hombre también vive injusticias dolorosas y repetidas. Aunque no es regla general, la traición, el olvido y la ingratitud inmerecidos son, entre otros, ejemplos de que la balanza no existe. Pendencieros y mentirosos obtienen réditos, apoyo y hasta admiración, mientras la honestidad e integridad son vistas como debilidades, muestras de inocencia en la jungla que se erige en la contemporaneidad. Escribe Fernando Vallejo: “¿Para qué me sirve la honradez en este mundo de corruptos? Para que me ahoguen”.

En un texto titulado «In memoriam Oscar Wilde», André Gide relata los últimos encuentros que tuvo con el autor de *El retrato de Dorian Gray*. Hundido en la pobreza material y creativa luego del escándalo y de la cárcel, despojado de toda fama, ya habiendo incluso adoptado el nombre de Sebastian Melmoth, el diálogo final con Gide es tremendamente ilustrativo:

*– No seré yo quien se permita echárselo en cara, pero...*

*Wilde me interrumpió, puso su mano sobre la mía, me miró con su más dolorida mirada, y dijo...*

*–No hay que echar nada en cara a los que han sido víctimas del Destino...*

Es útil retomar la experiencia de Wilde, pues nos permite analizar diversas consideraciones acerca de la justicia y la injusticia, situaciones en que no solo se cierne duda sobre la balanza de los actos y sus consecuencias, sino también en el papel de víctima y culpable, el castigo preciso y medido. Aunque no podríamos decir jamás que Wilde fue inocente del todo, la espada de la justicia de los hombres, a veces, obra de modo cruel; no hay códigos que la limiten, y en ese exceso es precisamente cuando deja de ser justicia.

La fatalidad y el sufrimiento son despiadados actores que suelen condenar a las personas de manera exagerada, con bofetadas crudas de las que, en ocasiones, ya no pueden reponerse. Convivir con la injusticia a diario es precisamente el desafío de cada día en este negro y desbalanceado desfile protagonizado por los hombres, y es en la lectura de esa realidad que abandonar las ilusiones celestiales y terrenales se vuelve una dolorosa, pero necesaria tarea.





## Cárcel: la institucionalización de la injusticia

Alfonso Roca Suárez

“La masacre de Carandiru” es el nombre con el que pasó a la historia la matanza de 111 prisioneros a manos de la policía brasileña en la *Casa de Detenção de São Paulo*. El 2 de octubre de 1992, la fuerza policial acudió al pabellón 9 del recinto penitenciario en donde un grupo de prisioneros había hecho estallar un motín en busca de mejores condiciones. En ese entonces, más de 7.000 presos se encontraban hacinados en una prisión que, de acuerdo con las proyecciones iniciales, apenas contaba con espacio para 3.500 presos.

A pesar de que el accionar de la policía militar fue censurado por organizaciones internacionales y tachado como una violación a los derechos humanos, resulta perturbador que la población brasileña aprobó el uso de esas medidas des-

mesuradamente violentas. Uno de los puntos más controversiales alrededor de la represión policial fue el hecho de que, cuando el grupo de choque embistió contra el pabellón, no existía ningún riesgo de fuga en el penal, puesto que la revuelta se encontraba bajo control. Además, de acuerdo a un informe de Amnesty International realizado en 1993, se sabe que no había armas de fuego en posesión de los abatidos; no obstante, los prisioneros fueron ejecutados con ametralladoras mientras estos se refugiaban en sus celdas. Otros fueron acuchillados, golpeados con garrotes y hasta rematados por perros adiestrados por la policía militar para morder los genitales.

Lamentablemente, el caso del sistema penitenciario de Brasil no es ni una excepción

(esa situación se reproduce a lo largo y ancho del continente americano) ni tampoco la única forma de violación a los derechos humanos que se ve en una cárcel. Es por ello que necesitamos conjurar esa ilusión utópica que busca la rehabilitación del criminal a través del sistema penitenciario, siendo que las cárceles solo sirven como centros de desahucio, en donde los prisioneros son tratados como algo menos que humanos. El sistema penitenciario moderno no es otra cosa que la institucionalización de la injusticia.

Cuando examinamos la historia del encarcelamiento en las sociedades occidentales, nos topamos con que, en un principio, la reclusión no era considerada una forma de castigo como tal, sino que era más bien una medida transitoria. La cárcel era simplemente el lugar donde se detenía a los criminales antes de que estos recibieran sus verdaderos castigos, los cuales eran de naturaleza corporal. Algunos de los criminales eran condenados al exilio. Los que no tenían tanta suerte, o bien eran ejecutados, o bien recibían algún tipo de ultraje físico, de los cuales no estaban excluidas las mutilaciones. Que las penas se efectuaran delante de una audiencia era una parte sustancial del proceso judicial, puesto que uno de los fines era advertir a potenciales malhechores del destino que les esperaba si incurrían en alguna de las prácticas prohibidas.

A finales del siglo XVIII, en Europa, Estados Unidos y más tarde en América Latina, se comenzaron a adoptar paradigmas nuevos basados en ideales humanistas que tachaban de inaceptables semejantes castigos físicos. Tener el cuerpo como el locus del castigo atentaba contra los principios de sociedades en donde el ser humano había cobrado valor repentinamente. Consecuentemente, muchos países emprendieron la construcción de centros de retención.

En *La casa de jabón: etnografía de una cárcel boliviana* (2012), haciendo eco a las palabras de Foucault, la antropóloga Francesca Cerbini comenta sobre cómo, en 1897, el diseño de la cárcel de San Pedro reflejaba un cambio de mentalidad con respecto al fin último de la cárcel, la cual buscaba ser más que un mero repositorio de criminales. Ahora pretendía la «

“rehabilitación” para conseguir la “transformación del individuo”, resaltando la búsqueda de la parte mejor de su “humanidad”». Así, la prisión se pensó como un lugar donde los criminales pudieran reflexionar sobre sus transgresiones y cambiar para el bien de la sociedad.

Luego de que un acusado es llevado ante un tribunal y su sentencia dictaminada, no es extraño escuchar cánticos de satisfacción al saber que el pedido de justicia de la víctima se ha cumplido. Sin embargo, muy a menudo, se olvida que la ejecución de la pena forma también parte del proceso judicial. Los condenados —a los que debemos incluir los detenidos sin sentencia que en muchos países representaban más de la mitad— sufren de toda una gama de castigos no estipulados por su pena y de condiciones que tornan la rehabilitación en una rareza alcanzada solamente por un puñado. Violencia, hacinamiento, desprecio social, falta de atención médica, exposición a enfermedades y condiciones antihigiénicas están presentes en el diario vivir de un preso debido a la cantidad limitada de recursos asignados, la falta de personal capacitado, sumado a la indiferencia y hasta hostilidad de la población civil y el Estado.

Jeremy Bentham había propuesto en el siglo XVIII el diseño de una prisión modelo llamada el *panóptico* que, posteriormente, Michel Foucault utilizó en la elaboración de una teoría sobre la relación entre los mecanismos disciplinarios y el poder. De acuerdo con el *panopticismo*, la manera más efectiva de ejercer control sobre la población penitenciaria era mediante el efecto causado por la sensación de vigilancia permanente. Para lograr este efecto, las celdas de los prisioneros debían estar dispuestas en el perímetro de la edificación, de manera que estos puedan ser vigilados por un observador instalado en el centro. Este tipo de infraestructura impedía, además, que el recluso sepa cuándo estaba siendo vigilado, dejándolo así en una incertidumbre que lo obligaba a suponer que era vigilado en todo momento.

A diferencia del panopticismo foucauliano regido por el principio de observación permanente, el mecanismo que ha evolucionado en muchas cárceles latinoamericanas es el de “apartar la mirada”, constituyendo así, según las

palabras la antropóloga Francesca Cerbini, un auténtico *anti-panóptico*. Respecto a este tipo de cárceles, la autora española escribe lo siguiente:

*...la política de control se despliega de manera perversa y aparentemente paradójica a través del abandono sistemático de los reclusos, de forma que una vez dentro, están obligados a autodeterminarse como método de supervivencia de la "especie", cada uno según sus capacidades y posibilidades.*

Las ineficiencias del Estado en cuanto a salud y vigilancia lo obligan a relegarse del universo interno de la prisión, y lo limitan a meramente evitar que el descontrol salga al mundo exterior más "civilizado". Las funciones que debería cumplir el Estado son suplidas inmediatamente por organizaciones externas o los propios presos, lo que da lugar a que se genere toda una serie de prácticas ilegales. El "apartar la mirada", por lo tanto, constituye una estrategia de evasión de responsabilidad por parte del Estado, y demuestra su categórico desinterés por el bienestar de los presos.

Como podemos ver, la prisión como institución rehabilitadora es un rotundo y trágico fracaso. Si para algo han servido los muros, esto sería para ocultar la violencia contra los reclusos del ojo público. Aquellos que caen en la prisión no solo pierden la libertad, sino también dejan de ser vistos como poseedores de dignidad intrínseca.

Uno de los grandes logros del siglo XX, sin lugar a dudas, fue la firma de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en donde se reconoce "la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de *todos* los miembros de la familia humana" (mi énfasis). Sin embargo, a lo largo de su historia, las nociones plasmadas en este documento han enfrentado una serie de obstáculos que aún sigue presente en el mundo contemporáneo. En *The Cruel Radiance* (2010), Susie Linfield se encarga de recoger los aportes de diferentes pensadores respecto al tema. Uno de ellos es el filósofo estadounidense Richard Rorty, quien apunta que la simple mención de que todos los miembros de la especie *homo sapiens* deban ser tratados como humanos y sean merecedores del mismo valor y respeto es una sugerencia que resulta grotesca para algunos. Interessantemente, Rorty señala que este des-

precio por el otro no es necesariamente una actitud irracional; todo lo contrario, dada la vileza del hombre, nuestro propio bienestar estaría en juego si tratásemos a todos como hermanos. En su discusión del tema, Linfield incluye también la voz de Hannah Arendt. Esta gran pensadora de origen alemán se lamentaba ante el rechazo que recibieron los refugiados y exiliados en su escape de las zonas afectadas por las guerras del siglo XX. De acuerdo con Arendt, que los países más "civilizados" en Europa hayan dado la espalda a los refugiados fue el sello que marcó el fracaso de las doctrinas de derechos humanas.

Las reflexiones de Rorty y Arendt adquieren notoriedad cuando las incluimos en nuestra discusión sobre la humanidad de los reclusos. Si los desterrados sufrieron tanto rechazo incluso siendo inocentes, imaginemos las consecuencias para aquellos cuya culpabilidad se da por sentada. Tratar con dignidad y respeto al asesino, al ladrón, al violador, al corrupto no parece ser la respuesta más racional para muchos. Pero ¿por qué deberían ser los logros y desaciertos de un individuo la vara que mida su humanidad? Ante este tipo de desafíos, nunca es vano recordar que el criterio reconocido por la Declaración Universal de Derechos Humanos es la simple pertenencia a la especie humana. El preso no deja de ser humano por los crímenes que haya cometido o por el hecho de estar privado de libertad.

Ahora, esta discusión nos lleva a otra pregunta: ¿quiénes son las personas que están tras las rejas? ¿Son criminales? Sería muy simplista e ingenuo pensar que las prisiones están llenas de gente inocente. No obstante, una revista de las celdas nos muestra que la demografía carcelaria está constituida principalmente de grupos minoritarios, de pobres, de opositores, de aquellos que no tienen los recursos o el poder necesario para eludir el peso de la ley. En última instancia, los grupos menos privilegiados son los que terminan tras las rejas.

¿Cómo podemos acabar con un sistema que no solo ha sido incapaz de rehabilitar, sino que además atenta contra la dignidad humana? Innegablemente, un primer paso es hacer que el fracaso del sistema penitenciario sea conocido. En este sentido, los medios de comunicación, el

cine, la fotografía, la literatura juegan un papel crítico en virtud de su habilidad para perforar los muros de la cárcel y traer nuevamente a las plazas el sufrimiento del preso. Por supuesto, esto debe hacerse al mismo tiempo que se subraya su condición de humano.

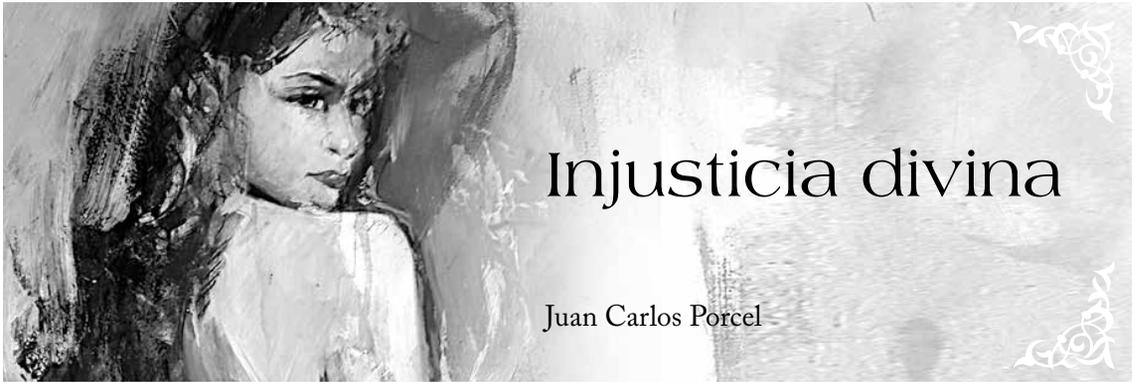
Cabe resaltar que existen ciertas dificultades para lograrlo. Linfield, en el libro anteriormente citado, examina las ventajas y las limitaciones de la fotografía –por dar un ejemplo– como medio para representar la violencia, así como su capacidad para denunciar y producir cambios sociales y políticos. Linfield parte del reconocimiento de una “paradoja devastadora”: La fotografía es capaz de hacer que la violencia adquiera visibilidad; y sin embargo, como medio de representación, enfrenta al mismo tiempo serias limitaciones y resulta inadecuada para producir un efecto en el público lo suficientemente fuerte como para moverlo a involucrarse y preocuparse por el sufrimiento del otro.

Linfield relata en su libro que las revoluciones americana y francesa no fueron suficiente para que los derechos humanos sean reconocidos universalmente. Aun cuando pasaron cerca de 200 años desde que entraron en la discusión teórica, siguieron sin obtener el reconocimiento deseado. No fue sino hasta que la humanidad atravesó por uno de los eventos más funestos y lamentables de su historia que las naciones tomaron conciencia sobre su importancia. La declaración del valor inherente de los seres

humanos, de acuerdo con Linfield, cobró vida ante el “terror” y la “vergüenza” que las tragedias humanitarias ocasionaron durante las guerras en Europa. Penosamente, uno de los problemas con los seres humanos es que, a veces, necesitamos de una tragedia que nos motive al cambio.

Entonces, si la distancia que existe entre la utopía carcelaria plasmada en las leyes y la realidad que corroe la vida de tantas personas es tan abismal, ¿cómo podemos seguir justificando tan ciegamente la existencia de medidas punitivas que han resultado repetidamente en un completo fracaso? Tenemos que reconocer que, así como John Rawls lo distinguió, una cosa es la justificación del castigo, el cual es necesario para la preservación de la justicia, y otra muy diferente es la justificación de ciertas formas de castigo. El encarcelamiento como forma de castigo ha demostrado ser una gran injusticia; una atrocidad humanitaria comparable con aquellas del siglo XX. Por lo tanto, no queda otra cosa más que dejarlo atrás y explorar nuevas formas de preservar la justicia.





# Injusticia divina

Juan Carlos Porcel

La base de la justicia es el sistema moral dentro del cual está enmarcada. El término *justicia* tiene numerosas acepciones y puede ser analizado desde múltiples puntos de vista. Ya sea que lo enfoquemos desde la filosofía, sociología, derecho o religión, la forma final que tome la justicia y sus aplicaciones dependerá del conjunto de normas aceptadas por la sociedad en su conjunto y, dada la variedad de sociedades que podemos observar, la lógica interrogante es: ¿cuál justicia es “más justa”?, que equivale a preguntar ¿cuál sistema moral es el mejor?

A lo largo de la historia de la humanidad, los más populares proveedores de sistemas morales han sido, sin duda, la plétora de criaturas fantásticas que pueblan las diversas y coloridas mitologías de nuestra especie. Desde las primeras deidades mesopotámicas como “Anu” hasta las últimas iteraciones del “padre celestial” en la forma de Yahweh o Jehová en la mitología cristiana moderna, la inmutable y perfecta palabra de los dioses ha sido nuestra guía moral por excelencia durante la mayor parte de nuestra historia. Sin duda, esto es lógico: frente a la infinita bondad, poder y sabiduría de seres eternos y omnipresentes el curso de acción, lo más razonable es aceptar y ejecutar la justicia divina a la brevedad posible, sin cuestionamientos.



Definida como voluntarismo teológico, la teoría de comando divino propone la dependencia del estatus moral de las acciones en su coincidencia o no con los mandatos divinos; básicamente, una acción es buena porque Dios dice que es buena. Esto rápidamente plantea inquietudes como el dilema de Eutifrón: ¿es lo moralmente bueno mandado por Dios debido a que es moralmente bueno (implicando que la bondad trasciende a Dios), o es moralmente bueno porque es mandado por Dios?



La búsqueda del marco moral óptimo implica inevitablemente una serie de distintos análisis sobre la consistencia lógica o estatus ontológico de los comandos sobrenaturales; sin embargo, me parece que hay aspectos prácticos ligeramente menos metafísicos que también son entretenidos de analizar y plantean de igual manera dudas sobre la validez de la sabiduría de nuestros despóticos dictadores cósmicos, o, al menos, de la manera como nos hacen saber su voluntad.

Antes de continuar debo mencionar que, ciertamente, existen modelos en los que las leyes morales no son precisamente “entregadas” a nosotros activamente, en forma de tabletas de

piedra, oro y otros materiales, sino descubiertas o develadas con el pasar el tiempo de forma gradual y comprendidas paulatinamente, construyendo nuevas ideas en base al conocimiento previo. No tengo ningún problema con esto, principalmente, porque en ese caso el progreso moral y sus resultados me parecen indistinguibles de sus equivalentes seculares. Mi problema yace en aquellas figuras donde las deidades tienen un papel más activo en nuestro desarrollo moral.



El más evidente problema con los comandos de los dioses de la variedad “activa” comienza con el hardware. La única *interface* de la que disponemos para captar las frecuencias de transmisión celestes somos nosotros mismos, imperfectos, finitos y con obvias deficiencias a la hora de comunicarnos incluso con nuestros propios congéneres.

Mucho antes de pensar si es que realmente tienen sentido las moralmente perfectas palabras de Zeus, Vecna o Jehová, la primera pregunta que me parece debería aparecer en una mente de curiosidad saludable es lógicamente: ¿cómo sabemos de dónde salieron dichas palabras y cómo llegaron a nosotros? ¿Cómo sé que el código moral que me están proponiendo es realmente la justa palabra de Dios y no los delirios de una simple mente humana con más imaginación que criterio?... O más ambición que miedo al castigo divino...

Este elemental cuestionamiento epistemológico es, creo yo, muy rara vez analizado con la dedicación o humor necesarios para obtener una respuesta válida. Y menciono el humor, pues, en cualquier momento que uno se pone a pensar seriamente en la actividad de entes sobrenaturales dentro del mundo real, sean fan-

tasmas o dioses, tarde o temprano, uno termina sonriendo ante el absurdo de la situación.

¿Alguien sabe cuál es el mecanismo exacto a través del cual la inspiración de los dioses se manifiesta en nuestra mente? Estas leyes morales necesariamente tuvieron que existir, primero, como ideas en la mente de alguna persona antes de comenzar a diseminarse en la sociedad. Tal vez las fuerzas divinas realizan ajustes a nivel químico en nuestro cerebro, quizás la reconfiguración es de naturaleza mecánica en las conexiones neuronales o incluso puede ser que los cambios sucedan a nivel subatómico. Con poder y conocimiento ilimitado, estas entidades metafísicas bien podrían haber configurado todo el universo de forma determinística antes del Big Bang con el único propósito de que, luego de 13.772 millones de millones de años de incontables interacciones entre campos y partículas elementales, un relativamente pequeño conjunto de electrones y *quarks* se encuentren en la configuración necesaria para formar un cerebro humano que haga a su dueño afirmar que usar ropa hecha con dos tipos materiales es inmoral (Levítico 19:19).



¿Ya comenzó a sonar absurdo?

La futilidad de intentar describir un mecanismo físico/perceptible que implemente la influencia del plano celestial en nuestra realidad es precisamente la esencia del problema y deja en evidencia la necesidad de buscar una terminología alternativa más apropiada para aproximarse al tema.

El poder para influir en el curso de eventos, usando fuerzas sobrenaturales, es la exacta definición del término *magia*. Una vez tomado en cuenta este pequeño ajuste gramatical, la explicación del mecanismo de adquisición de

nuestros principios morales adquiere el tono peyorativo correcto: sea cual sea la secta o religión que se elija (siendo la única diferencia entre ambas la cantidad de suscripciones), las instrucciones para ejecutar la justicia divina llega a sus afiliados siempre de la misma manera, por “arte de magia”.



Seguramente, muchos me harán notar que no tiene sentido aplicar este tipo de razonamiento mecanístico al mundo espiritual o a la fe, argumentando alguna permutación de los “Magisterios no Superpuestos” de Stephen Jay Gould; sin embargo, esto solo es empeorar el problema. Al separar el origen de la moral del análisis racional, se está decretando la magia inmune al escrutinio.

Lo que más necesita un sistema ideológico en la era de la desinformación digital es un poco de control de calidad.



Los sistemas morales sin fundamentos racionales tienen una curiosa tendencia a reflejar y reforzar cualquier idea preexistente en la mente de sus promotores. Hemos cursado cientos de años de progreso filosófico/ético, por lo que alternativas racionales a los comandos divinos no nos faltan, lo que se hace indispensable como primer paso es eliminar a la competencia. En ausencia de un esfuerzo constante por detener la aceptación de la magia como un mecanismo válido para fundamentar nuestros sistemas morales, la infinidad de dioses que habitan el inconsciente colectivo solo va a hacer lo que se ha hecho siempre, elevar la inmoralidad terrenal al estatus de justicia divina.





# La injusticia de la “justicia social”

Luis Christian Rivas Salazar

Antes de tratar la injusticia, vamos a comprender la justicia. En las aulas de las universidades, concretamente en la materia de Derecho Romano, se toma a Ulpiano como referente para entender este tema. Él sostuvo que “la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar [conceder] a cada uno su derecho”, siendo los mandatos del derecho: “Vivir honestamente, no hacer daño a nadie y dar a cada uno lo que le corresponde”. La filosofía platónica, por su parte, también entiende como justicia dar a cada quien lo que le corresponde, por eso el afán de hacer rey al filósofo.

La apariencia de la diosa Themis, como una mujer con los ojos vendados, nos da a entender que la administración de justicia mediante una balanza, para pesar los actos, y una espada, para sancionar las arbitrariedades, no discrimina a nadie por razón de condición económica, social, racial, generacional, sexual, etcétera. Se establece así el principio de igualdad de todos ante la ley. De esta manera, entendemos la justicia por consecuencia del Derecho natural, presente en la naturaleza y en lo divino. Como la visión judeo-cristiana, asume que Dios juzgará a todos en base a su comportamiento, dará a cada quien la salvación o condena, según corresponda; premiará o castigará a cada quien por sus actos. Esto es lo que se llama justicia divina, concebida para individuos concretos, con vidas únicas e irrepetibles.

En el mencionado sentido está el derecho en la naturaleza. Herbert Spencer, en su libro *La justicia*, indica que “cada individuo tiene

que recibir los beneficios y sufrir los daños de su propia naturaleza y de la conducta consiguiente”<sup>29</sup>; sin embargo, reconoce la imperfección de esta ley, pues habrá momentos en que no somos responsables por nuestras acciones. Como imperfecto es el ser humano, existirán menores de edad o interdictos incapaces de su propia de conducta. Con todo, en criterio de dicho pensador, la adaptación será el parámetro para la prosperidad: “En el ser humano, como en los animales inferiores, la conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos más aptos, según las condiciones de existencia que les son peculiares, son los que asimismo prosperan más, mientras que los individuos menos aptos son los que prosperan menos”<sup>30</sup>. Por consiguiente, la visión de justicia de Spencer continúa en sintonía con la visión clásica de dar a cada quien lo suyo y lo que merece como justicia. Por cierto, incluso en términos coloquiales y vulgares se dice “quien la hace la paga”, “ha tenido su merecido”, “su recompensa es merecida”, “ha recibido lo que merece”. En resumen, recibir los beneficios o sufrir las consecuencias de la conducta y la propia personalidad sería una línea coherente con las leyes de causa y efecto.

29 Herbert Spencer, *La justicia*; Valencia: Casa Editorial F. Sempere y Comp, 1910.

30 Nótese que Spencer utiliza el término “aptos” y no así el “más fuerte”. Hacemos esta aclaración para evitar interpretaciones erróneas a las cuales nos tienen acostumbrados quienes no han leído a Spencer

Pero muchos pensadores no entienden justicia de esa manera. Ellos se dirigen contra la naturaleza de las cosas y pretenden subsanar las injusticias mediante leyes positivas que reparen desproporciones, surgiendo la equidad malentendida y el igualitarismo económico. Es el nacimiento de la *justicia social*.

Para Alejandro Korn, antes de hablar de “justicia total”, debemos comprender que existe una “injusticia social”<sup>31</sup> y ese sentimiento de luchar contra la pobreza, combatir por derechos laborales y sindicales, buscar igualdad de oportunidades, imponer el Estado de bienestar para la distribución de la renta, etcétera. En palabras del sacerdote jesuita Luigi Taparelli, la justicia social “debe igualar de hecho a todos los hombres en lo tocante a los derechos de humanidad”<sup>32</sup>. Este religioso señala también: “La sociedad debería de tratar igualmente bien a los que se lo merecen, es decir, a los que se merecen absolutamente ser tratados igualmente. Este es el más elevado estándar abstracto de justicia social y distributiva; hacia el que todas las instituciones, y los esfuerzos de todos los ciudadanos virtuosos, deberían ser llevadas a convergir en el mayor grado posible”<sup>33</sup>. Si, para Aristóteles, la justicia distributiva es lo justo o correcto con respecto a la asignación de bienes en una sociedad, esta aserción llega hasta sus últimas consecuencias igualitarias con los socialistas.

Fue el igualitarista John Rawls quien, después de Aristóteles, llevó a la cúspide la teorización de la justicia distributiva, base teórica del Estado de bienestar que, como dice Robert Nozick, conduce a la desigualdad y coacción, o a la tiranía e injusticia de las mayorías, como apunta Anthony de Jasay. Es que ese sistema expropiatorio quita a unos para dar a otros en nombre y justificativo del “bien común”, implantando un sistema impositivo asfixiante para quienes producen, imponiendo una forma indeseable de servidumbre mediante impuestos.

Es que Rawls concibe a la justicia como equivalente a igualdad y equidad, diametralmente opuesta a la concepción de Spencer. Al respecto,

conviene recordar que el escritor Tibor R. Machan anota que, para Rawls, “aquellos favorecidos por la naturaleza, cualesquiera que sean, pueden ganar de su buena fortuna sólo en términos que mejoren la situación de aquellos que han salido perdiendo”. ¿Esa condición debiera ser voluntaria u obligatoria? ¿Por qué debería eso ser así? Rawls tiene una fijación por los afortunados: “La afirmación de que un hombre merece [que es justo para un hombre exclusivamente poseer y beneficiarse de] el superior carácter que le permite hacer el esfuerzo de cultivar sus habilidades es... problemática; porque su carácter depende, en gran parte, de una familia afortunada y de circunstancias sociales sobre las que él no tiene ningún control”. En este sentido, entonces, debemos imponer un parámetro igualitario, según el cual “nadie es merecedor por su mayor capacidad natural ni por sus méritos de un punto de partida más favorable en la sociedad”, es decir, una igualdad económica que se establece mediante el Estado de bienestar para “aquellos que han salido perdiendo”<sup>34</sup>.

En relación con esas argumentaciones de Rawls, Nozick, irónicamente, comentaría: “Mi vida mejoraría de diversas maneras si usted decidiera convertirse en mi devoto esclavo, suponiendo que yo pudiera superar la incomodidad inicial. ¿Es la causa de mi estado actual el que usted no se convierta en mi esclavo?”<sup>35</sup>. ¿Qué culpa tienen los ricos por nacer ricos? ¿Por qué castigar la generación y acumulación de riqueza obtenida por trabajo duro, ahorro, innovación y competencia?

Con mucha razón, el filósofo George Walsh hizo notar el profundo sentimiento de celo y envidia detrás de la filosofía de Rawls: “Aparte del estricto igualitarismo no existe otra teoría de la justicia que se base más en la envidia que la de Rawls y, en consecuencia, de todas las defensas del Estado del bienestar basadas en los principios de la igualdad, no hay ninguna que simpatice más a los intereses de la envidia o que

31 Alejandro Korn, *La libertad creadora*, Buenos Aires: Claridad, 1922.

32 Michael Novak, *Definiendo la justicia social*.

33 Ibid.

34 Tibor R. Machan, «Rawls: Justicia como igualdad de recursos», Traducción de Gorka Etxebarria, revista *Veintiuno* (Fundación Cánovas del Castillo). Este artículo es un extracto de su obra *Individuals and their rights* (Open Court, ILL., USA., pp.199-201).

35 Gorka Etxebarria, «Rawls en tela de juicio», revista *Veintiuno* (Fundación Cánovas del Castillo).

más radicalmente promueva sus intereses [...] la afirmación de que es justo para un hombre exclusivamente poseer y beneficiarse del superior carácter que le permite hacer el esfuerzo de cultivar sus habilidades es... problemática; porque su carácter depende, en gran parte, de una familia afortunada y de circunstancias sociales sobre las que él no tiene ningún control”<sup>36</sup>.

La expresión *justicia social* llega así, originada en la injusticia, bajo el velo de sentimientos negativos, pero camuflados, como muchas palabras después de Marx, con el apellido “social”. De este modo, pretenden pasar por buenas y garantizar que existe en su defensor una conciencia de clase, un aura angelical en favor de los oprimidos. Desde su aparición, políticos e intelectuales utilizan ese adjetivo en diferentes situaciones para legitimar y popularizar su posición: “Conciencia social”, “crítica social”, “política social”, “legislación social”, “Estado social de derecho”, “economía social de mercado”, “socialdemocracia”, etcétera. Esta certera observación se la debemos a F. A. Hayek, uno de los más grandes críticos de la justicia social, quien observó cómo ese término ambiguo se ha convertido en arma ideológica para conseguir poder a través de la coerción de la ley. “Necesitamos una ley contra esto”, tal es la consigna hasta ahora de los socialistas.

La justicia social rompe con la neutralidad del Derecho, quita la venda del rostro de Themis y ejecuta la discriminación positiva. Así, con su bendición, discrimina por motivos económicos, sociales, políticos, sexuales, generacionales, raciales, etcétera, legislando en favor de colectivos supuestamente “oprimidos”, otorgándoles privilegios y un status superior al de los demás, violando de esta manera el principio de igualdad de todos ante la ley.

Si la justicia fue una virtud moral de personas concretas, comunes y corrientes que, en su cotidiano quehacer, optan por juzgar o jueces encargados de la administración de lo justo y lo injusto, con la justicia social deja de ser una virtud moral personal para ser una categoría de poder. Además, su objetivo es centrarse en

cuestiones impersonales y demandas externas que tratan la “desigualdad de ingresos”, “alto desempleo”, “carencia de un salario decente”<sup>37</sup>; por ende, lo individual se sustituye por una crítica del sistema. Así, las consecuencias de la naturaleza o conducta, buenas o malas, del individuo se eximen por una posición que se victimiza frente al capitalismo, delegando incluso la autorresponsabilidad al sistema, supuesta causa de todos los males de la mayoría.

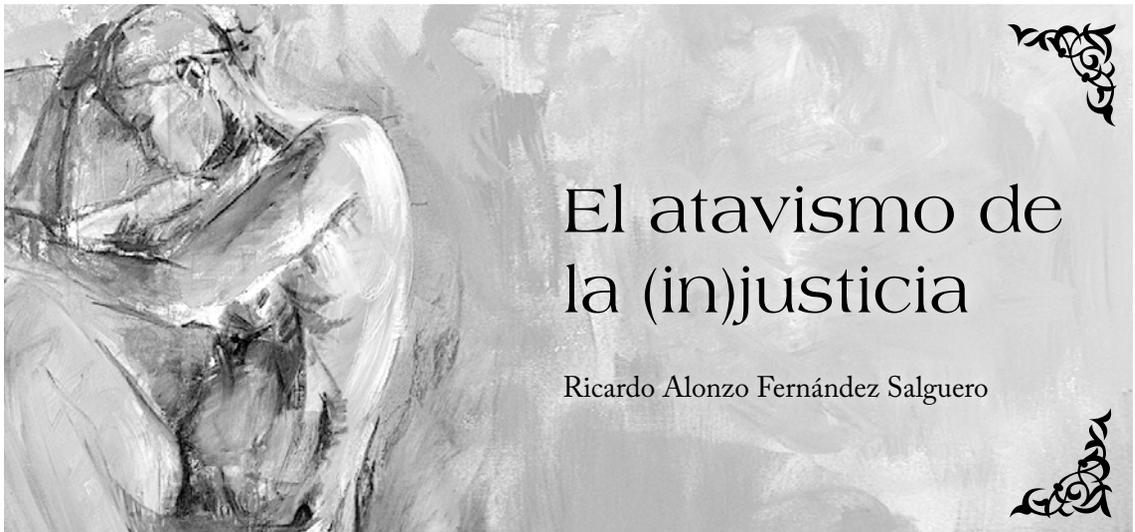
En la naturaleza, el mercado responde a un “orden espontáneo” que está más allá del bien y del mal. Como no se puede impedir que un león cace a una gacela, no se puede imponer leyes de justicia social, sin que se tengan consecuencias no deseadas por tales interferencias. Así, la justicia es confundida con igualdad-equidad, y la justicia social degenera en una economía dirigida, en donde se priva al individuo de su responsabilidad para ser víctima, siendo tratado como un infante por quienes en el poder saben qué es justo e injusto. “Recuerde que es pobre porque hay alguien que lo explota”, se alega mientras nace la legislación social.

Spencer recalca la imperfección de las leyes de justicia porque, muchas veces, quienes tienen mérito son desgraciados, gente mala se hace rica, cantantes de rock progresistas son mejor remunerados que desdichados científicos, etcétera. Desde luego, la libertad de elegir en un sistema de mercado competitivo es más natural y deseable que un sistema dirigido y controlado por burócratas. La libertad impone graves responsabilidades morales que no pueden ser coaccionadas inmoralmemente mediante leyes desde arriba.



36 Gorka Etxebarria, «John Rawls y la justicia social: el círculo cuadrado», revista Veintiuno (Fundación Cánovas del Castillo).

37 Michael Novak, op. cit.



# El atavismo de la (in)justicia

Ricardo Alonzo Fernández Salguero

*Los criminales considerados en masa son nada menos que unos locos, y sería injusto con estos últimos confundirlos con hombres perversos a sabiendas.*

Ferrus

Hablar de (in)justicia es tópico de diversos debates, no tan sólo de ética, o de política, o del derecho, sino también puede ser incursionada desde la sociología y desde la economía. Así pues, los presupuestos metafísicos recorren todas las series para responder, entre otros interrogantes, ¿qué es la justicia?, ¿quiénes la ejercen?, ¿qué elementos y relaciones sociales están detrás del concepto?, ¿qué significados se extraen, cómo los interactuantes definen sus acciones respecto a sus formas de concebir la justicia?, ¿es la justicia una forma de definir el tejido social con normas? En fin, encontramos una infinidad de preguntas al respecto. Tal vez esto tenga que ver con su naturaleza. Es que la injusticia encuentra su significado entre dualismos esenciales, esto es, la visión dual justicia/injusticia, donde un concepto nace del otro; por tanto, si uno se atreve a construir particularmente algún concepto de justicia o de injusticia, incluye posiblemente también el concepto de la otra parte.

Pero aproximarse a la idea de justicia (o injusticia) puede llevarse a cabo fuera de los límites

comunes. Con este fin, he ubicado tres formas principales de aproximación, girando en torno a sendas preguntas. El primer interrogante es *¿qué es la justicia?*, para cuya respuesta se puede recurrir a Platón, quien busca establecerlo mediante Sócrates en *La República*. La segunda forma viene con la pregunta *¿qué debería ser?*; en este caso, a quien se invoca es a Rawls, ya que, con su *Teoría de la justicia*, brinda un respaldo no tan diferente del que hacía Platón, negando el intuicionismo y el utilitarismo en sus formas más explícitas. Por último, la tercera forma se da con *¿quién es justo?*, *¿quién conforma la justicia?* Aquí, desde los estoicos hasta los agregados de Nietzsche, existe una aseveración implícita, es la forma deleuziana, de la cual se nutre Foucault.

Foucault y Deleuze son el antiplatonismo por excelencia. Deleuze considera las formas imaginativas por encima de cualquier otra de las percepciones que se tratan en la imaginación. De esta manera, generamos *nociones* o, más bien, en la forma nietzscheana, *interpretaciones* en el tratamiento de cualquier creación.

La visión que podríamos calificar de foucaultiana es la de ver la justicia como *justificación* de creación de normas “legales” (en paralelo a sus ilegalismos-leyes). Ésta se registra a niveles de lo legal, de lo oficial y de lo ritual, que se conforman en sí por la policía generadora de los “aparatos de control” en sí donde se incluye el procedimiento judicial.

Así pues, la cartografía expuesta revela ¿quienes?, o los sitiales de los quienes, lo cual “justifica” su propia autoafirmación (es la forma de entender la voluntad de poder, voluntad de afirmar la existencia y de la vida). Además, en las formas disciplinarias, el castigado debe aceptar su castigo (el otro lado), debe participar (ser en cierta forma partícipe de su juicio, del que emana el juicio), observarse a sí mismo, liberar del unilateralismo del “juicio” a sus jueces, debe hacer su declaración de que el estar en sociedad y de fallar, en cierto modo, a esas normas nacidas de lo social, para luego “aceptar su destino”.

La propuesta del funcionalista al que me gusta aseverar como tal, Foucault, muestra el ¿quienes? en estas dos dimensiones, con lo cual llevamos a la justicia no a su visión romántica, no a su visión platónica e ideal, sino a la forma –aunque con tintes metafísicos– en que se presenta a nuestras percepciones.

Pero, entonces, en lo que procede al análisis foucaultiano existe una desmitificación necesaria. Se trata, pues, de observar muchos malos tratos desde la postura del derecho, para luego reconocer que las leyes (las leyes que transgreden ciertos parámetros sociales) no son generadas en ámbitos pasivos y bien fluidos, sino que se construyen tras conquistas sociales. En este sentido, aunque se haya continuamente afirmado que las formas catalíticas generaron las construcciones jurídicas actuales, éstas desconocen la historia; el análisis foucaultiano nos aproxima a entender mejor los procesos, en la conformación de un diagrama, donde existen rupturas necesarias que son de carácter violento y, en muchos casos, organizados.

*El piadoso teatro que las hojas volantes imaginaban, y donde el condenado exhortaba a la multitud a no imitarlo jamás se está convirtiendo en una escena amenazadora en la que la multitud se ve conminada a elegir entre la barbarie de los verdugos, la injusticia de los jueces y la desdicha de los condenados vencidos hoy, pero que triunfarán un día.*

Foucault

Foucault, quien se apropia del término *episteme*, reconoció, en diversos puntos de su obra, que las interpretaciones son históricas, cambian mediante rupturas; la historia de las ideas

cambiaba de forma discontinua. Y es ahí donde el análisis se enriquece, se fortalece. Considero muy prácticos estos enunciados y más aún cuando existen propuestas adentro. Afirmar, por ejemplo, que la conformación del actual sistema jurídico no es el fracaso de los anteriores, sino la sobreimposición simultánea en la “privación de libertad”. De esta forma, detecta ciertos principios de la prisión en su obra: corrección, clasificación, modulación de las penas, trabajo como obligación y como derecho, educación penitenciaria, control técnico de la detención, instituciones ajenas (Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*; Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, páginas 275-276).

Se debe clarificar que dichos principios se ven plasmados de similares formas dentro de toda la sociedad disciplinaria, instaurándose y “justificándose”. Ahora bien, en cuanto el uso político e ideológico de transmisión de significados que son emitidos hoy en día, se debe señalar que la mayoría lo hace desde los derechos e invocando a la “justicia”. Si consideramos en sí el relativismo jurídico que hoy en día prevalece, “el derecho es prostituto”, ya que puede ser usado para garantizar los intereses de individualidades y colectividades; sólo es efectivo si trae consigo los “aparatos de control” y “aparatos de Estado”, sobre todo los “aparatos represivos del Estado” (Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos*; México: Siglo XXI, 1989). Inclusive aquellas situaciones que son tomadas como excepciones, sin embargo, tienen la marca de algún aparato.

Corre, pues, en mi entendimiento, que el derecho en sí es intangible, es un conjunto de abstracciones que intentan regular la vida, y cada vez más considero que es acientífico hablar desde él. En voz de los institucionalistas, siempre está su defensa, la defensa de normas estrictas, defensores de algo que sólo tiene soporte en libros que hablan sobre ellos...

Aunque se debe admitir que, cuando lo muerto cobra fuerza en lo vivo, le pega a uno en la cara. En este caso, la constante afirmación foucaultiana tiene relevancia. La policía se aferra de la “justicia” para afirmarse como tal, afirmar sus funciones y afirmar el fondo de su instauración. De todas formas, no es inusual observar a personas con códigos, leyes, constituciones,

aseverando “contratos sociales” que uno no sabe si habrán firmado; definiendo constantemente nuestra naturaleza, agregándole espectros metafísicos, profundidad al estilo anímico “para el buen desarrollo”, previendo mis necesidades, o, más bien, encasillándolas. Pero, antes de caer en lo “políticamente incorrecto”, es mejor rectificarse y postular que, en la medida de mis posibilidades (dinero sobretodo), haré caer todo el peso de la ley a quien me moleste y encuentre algún justificativo suficiente en la legislación actual, que haré uso de mis derechos innatos y conquistados siempre en mi beneficio.

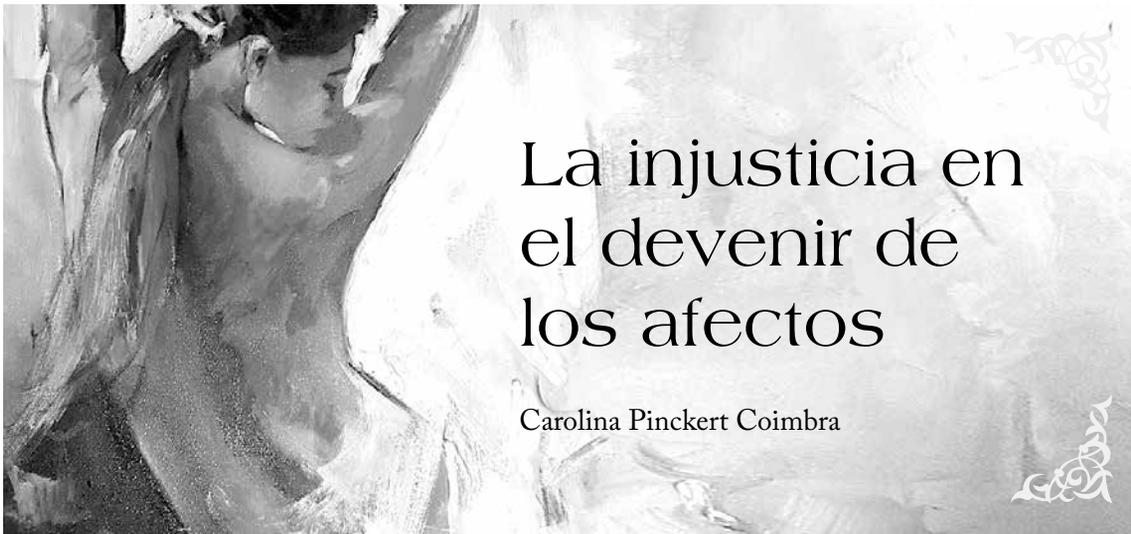
Entonces la forma de ver ¿qué es la justicia?, o ¿qué debería ser?, siempre platónica, propia de un lineamiento ya bien establecido, tal vez tenga un giro muy especial, desde Smith, y con lo que asevera Hayek. Debemos admitir que ellos son víctimas de manoseo. El mismo Friedman manoseó a Hayek para afirmar una contraposición contra él, una posición política, referente a designar el papel de los bancos centrales o, más específico, la Reserva Federal, si debía ser controlada por el Estado o debiera ser totalmente privada; Hayek apuntó por lo privado. De todas maneras, un ensayo que me agrada mucho sobre Hayek, porque en él veo mucha amplitud en su forma más generalizada, es *El atavismo de la justicia social*. Recuerdo algunas de sus palabras en relación con esta temática:

*El principal efecto adverso de la “Justicia social” en nuestra sociedad es que impide a los individuos lograr su potencialidad, dado que son privados de los medios para seguir inviniendo.*

Hayek hace una mención importante sobre los tratos justos, “pago igual por trabajo igual”, además de permitir, bajo las leyes del mercado, que la oferta sea igual a la demanda, es decir, no intervenir en precios. Así, la justicia es vista desde los ojos de la teoría económica, con lo que se “justifica” a un grupo empresarial

(e incluso de consumidores), legitimándose la lucha por reducir impuestos de toda índole, así como se justifica a una clase desfavorecida bajar gobiernos ineficientes. Y sobre todo se “justifica” a un grupo de trabajadores (como un buen ejemplo: un equipo de alto desempeño y con su característica principal de poca composición de capital) poder bajar a los burgueses que se quedan con más del 60% de las utilidades, que en la medida de sus expectativas respecto al mercado –posiblemente, en la alza de los precios de los productos o servicios que vendemos–, donde, al bajar a los burgueses, se pueda obtener el total de las utilidades (netas, por supuesto; el Estado seguirá cobrando impuestos). Porque los trabajadores deben ver una oportunidad (en realidad es posible que vean al burgués como una pésima persona que priva de medios para alcanzar sus potencialidades); todo con el fin de ser eficiente con los recursos y respecto a nuestros objetivos.





# La injusticia en el devenir de los afectos

Carolina Pinckert Coimbra

*Por tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal urbano. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior, o bien más que un hombre. [...] Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la sociedad, sino como una bestia o un dios.*

Aristóteles

Si lo que deseamos es hablar de injusticias, encontraremos que, así como sorpresas se descubren en una caja de Pandora, existen ejemplos de todas las especies y para todos los gustos en el confuso y movedido terreno de los afectos y, tristemente y gracias a sus arbitrariedades, representa el origen de casi todos los males.

Para los humanos, el terreno de los afectos nos resulta un área de florecimiento para las frustraciones, incongruencias, actitudes despóticas o, simplemente, encontrarse con la realidad de que no en todos los casos hay reciprocidad afectiva.

El carácter crucial del desenlace de nuestras relaciones afectivas estriba en una cuestión existencial: nos creamos expectativas y, en el más triste y grave de los casos, empezamos a crear nuevas conductas a través de las cuales estructuramos nuestro futuro en relación con éstas. Y la gravedad no termina allí, pues esta

situación es fundamental, además de natural, para el desarrollo como parte de nuestro entorno social. Muy difícilmente podemos vivir en el exilio u optar por el solipsismo, lo cual nos deja con la condena implícita de tener que lidiar con las cuestiones afectivas hasta el fin de nuestros respiros.

Cargamos este castigo afectivo por culpa de la irrefrenable impulsividad de nuestras emociones, que, aunque no sean crueles, nos llevan a entregarnos al prójimo, siendo el producto de una serie de pensamientos automáticos e irreflexivos, capaces de causarnos daño.

La psicología cognitiva considera que no es muy beneficioso trabajar en el control de las emociones, ya que éstas son productos de las cogniciones. En este sentido, no nos sentimos de cierta manera particular ante un éxito o fracaso, por ejemplo, como reacción a las características del evento, sino más bien por los pensamientos referentes al mismo que elaboramos en nuestro interior –incluso de manera inconsciente– mientras lo estamos viviendo, causando así mil y una posibles reacciones ante un hecho.

Resultando así que, antes de recibir coacción o desilusiones del prójimo, nosotros mismos nos decepcionamos a través de nuestros sentimientos. Dando así como resultado un sufrimiento que, aunque parezca infringido, nosotros mismos nos lo hemos creado.

Ahora bien, no todo termina allí, pues, con los daños que supuestamente hemos recibido,

volvemos al mundo de las interacciones humanas y damos una respuesta al otro, sin medir el peligro y desconcierto que podemos generar, y la historia se repite, creando una bola de nieve y haciendo sentir al individuo mártir de las injusticias de quienes le rodean.

Las emociones y su impulsividad tienen el poder de generar descabelladas situaciones, obsesiones incapacitantes y graves sufrimientos que traen consigo solo desdicha.

### **La amistad estropeada**

Dentro de la amistad entre pares, la complicidad es el estado más deseado entre un par o grupo de personas. El primer peligro dentro de esta relación pasa por las expectativas puestas al pensar que nuestro esfuerzo será directamente proporcional al que el otro pondrá en nuestra satisfacción y bienestar, llegando a desilusionarnos si, en algún momento, no recibimos las atenciones esperadas.

Otra amenaza para la amistad es el propio e inseparable egocentrismo del individuo, quien, habiendo escogido –al igual que en el mundo animal– a sus pares como amigos, es testigo de triunfos ajenos que desestabilizan esa balanza de igualdad amical. No olvidemos la muy ilustrativa teoría del psicólogo Fritz Heider, quien postulaba que tendemos a atribuir la conducta de los demás a una de entre dos causas posibles: una causa interna (rasgos de personalidad, inteligencia, motivación, esfuerzo, trabajo etc.) o una causa externa (suerte, situación, acciones o influencias de terceras personas). Siendo así que nuestros triunfos los vemos como resultados de razones internas mientras que los desaciertos, por su parte, de externas. Entretanto, atribuimos los éxitos del prójimo a fundamentos externos y sus derrotas, a cuestiones gravemente internas.

### **El amor desengañado**

En el pedregoso y laberíntico camino del amor, resultan ser las expectativas, creencias y las ideas preconcebidas sobre cómo es el amor y cómo debe ser nuestra pareja, las que, al contrastarse con la realidad, nos conducen a situaciones frustrantes, difíciles y hasta dicotómicas.

Leon Festinger, con su teoría de la disonancia cognitiva, hacía referencia a la tensión e incompatibilidad de dos cogniciones simultáneas y, como ya sabemos, los pensamientos –por más que sean automáticos y no seamos conscientes en el momento que se están produciendo– son los que dan vida a nuestras emociones y, a su vez, éstas se plasman en conductas y actitudes.

Siendo presa de una disonancia cognitiva, la misión del ser humano consiste en neutralizarla. Por lo tanto, en este punto es normal cuestionarse si es más viable o sencillo cambiar nuestros pensamientos o, en cambio, intentar por diferentes medios que nuestra persona amada cambie su característica que nos es disonante. Se destaca que en este caso la alternativa más elegida, aunque introspección fuere la más razonable, sea la manipulación en cualquiera de sus formas.

### **El odio fallido**

También el odio puede ser afectado por la impulsividad de nuestros afectos, perdiendo las condiciones que lo definen. El diccionario de la Real Academia Española define al odio como “antipatía y aversión hacia algo o hacia alguien cuyo mal se desea”. En el caso de no manejar nuestras cogniciones de acuerdo con esa descripción, tal aversión se puede convertir en una obsesión que nos lleve a querer tener mayor contacto con la persona odiada y a tener una intensa participación en su vida, peor aún si nuestros afectos han migrado del amor al odio, pudiendo llegar incluso a poner en peligro nuestra vida o la de otro.

Por otro lado, tal como planteaba Ana Freud –hija del fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud–, el individuo puede desarrollar mecanismos de defensa de manera inconsciente, y uno de ellos es la formación reactiva, mecanismo gracias al cual se convierten pensamientos, emociones o impulsos indeseables en su opuesto para aliviar la ansiedad que provocan. Este mecanismo de defensa, además de poder hacernos sentir atraídos a una persona que no nos conviene, puede causar que convirtamos un sentimiento de antipatía en una amabilidad falsa y empalagosa.

## La felicidad arruinada

Viendo la cantidad de desencuentros que pueden existir entre nuestras cogniciones, afectos y conductas, y con los de los demás, podemos percibir un panorama perturbador y fatalista en relación con el encuentro de nuestra felicidad, ya que todas estas situaciones nos hacen sentirnos injustamente engañados, juzgados, acosados, perturbados, frustrados y heridos, y, a la vez, desencadenar estos mismos daños en los demás, haciendo un arte complejo el tener una vida social saludable y positiva.

Y, siendo así, es difícil, sin ayuda y guía de la razón, considerarnos y sentirnos agentes capaces de aventurarnos a perseguir nuestros deseos y eficaces para lograr metas propuestas.

Tratando el tema de la injusticia, Platón la compara con la enfermedad y a su opuesto, la justicia, con la salud. Al respecto, señala que el producir salud es disponer los elementos que residen en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; entretanto, el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros componentes contra naturaleza. Ese gran pensador agrega que la virtud se nos aparece también como salud y bienestar del alma, mientras que el vicio lo hace como enfermedad y flaqueza de la misma. Además, Platón no se queda allí y plantea que la injusticia viene de la ignorancia, ya que hay una sola especie de virtud e innumerables del vicio, y sólo el sabio sabe distinguirlos y obrar correctamente y con justicia.

Platón establece la justicia “en sí” como fundamento del orden socio-político y, por ende, del individuo. Para él, todas las virtudes se basan en la justicia; y ésta, a su vez, tiene su principio en la idea del bien, el cual es la armonía del mundo.

Definiendo así las tres virtudes que la acompañan y que nacen de ella: la prudencia, la templanza y la valentía. Sobre estos principios, y a partir de la obra de san Agustín, la Iglesia católica determina ocho siglos después el eje sobre el cual gira toda la vida moral del hombre.

Entonces, la justicia consiste en el perfecto ordenamiento y desarrollo de estas virtudes, las cuales serían propias del hombre. Empero,

Platón mantuvo categóricamente la afirmación de que debe ser la razón la virtud que gobierne a las demás y, partiendo de esta premisa, deduce que el único camino que nos puede guiar hacia la justicia y, por ende, a la felicidad es la educación.

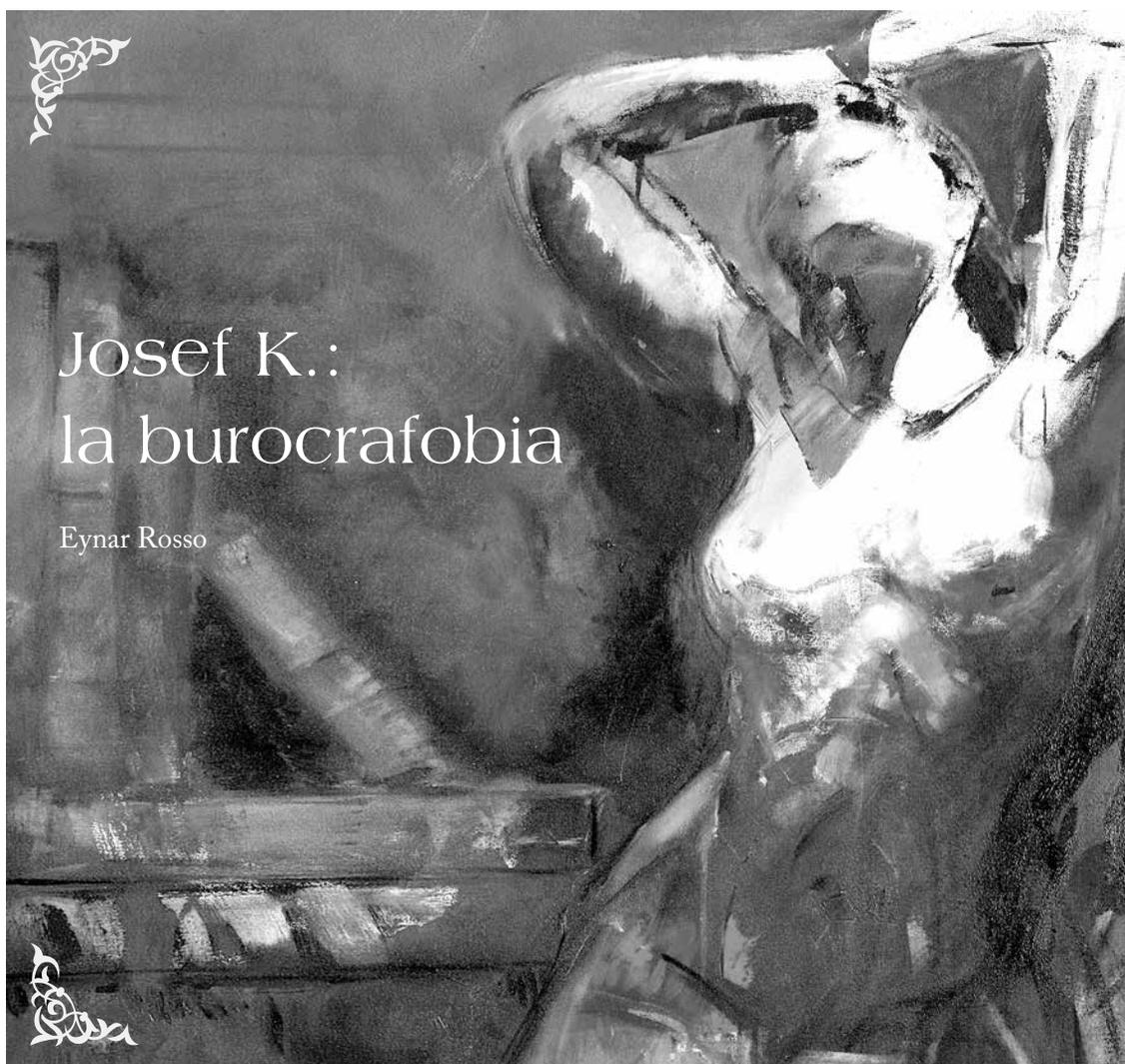
Por lo tanto, si queremos tomar inspiración de la concepción platónica de la justicia como virtud para remediar las injusticias en el devenir de los afectos, es primario hacer hincapié en tomar tres puntos que Platón postula:

1. La llamada hacia la búsqueda de armonía o equilibrio en la sociedad –la justicia como virtud–, que en este caso debe ser centrada en el individuo, específicamente en el ordenamiento y claridad de las cogniciones que residen detrás de hasta las emociones más ignoradas y reprimidas.
2. La razón como vía de encuentro con este estado virtuoso, ya que, conociendo que las cogniciones son la causa última de las emociones y afectos el discernimiento, resulta ser la llave que nos puede dar entendimiento y control sobre nosotros mismos.
3. Y, finalmente, la educación como vehículo para llegar al destino mencionado, porque la razón es una habilidad humana que debe ser cultivada con dedicación y se debe velar de manera esforzada y constante por su florecimiento.

*La peor forma de injusticia es la justicia simulada.*

Platón





# Josef K.: la burocratofobia

Eynar Rosso

Sería injusto tratar de abordar la injusticia desde un punto totalmente justo, pues se nos escaparía de las manos. Pasa que el tratar sobre la injusticia resulta complejo si pensamos que, por ejemplo, el acto más injusto para el ser humano es el haber nacido. Esta posición exagerada y poco estoica, aunque no por ello carente de defensores, nos delimita, entonces, para no tratar la injusticia desde el existencialismo en sentido estricto.

Sin embargo, nos resulta ilustrativo y pedagógico el especificar *por qué* no trabajamos desde esa posición nuestro ensayo. La injusticia, en ese sentido, está presente desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte, pasando por nuestra familia y el lugar en donde crecemos. Es así que el único acto justo y pleno —por así decirlo—, lo que

posibilitaría su más perfecta evasión, sería... el suicidio. Sucede que todo lo anterior, el conjunto de iniquidades y demás hechos que pueden llevarnos a la indignación, al final de cuentas, no lo elegimos, sino que se nos dio por azar. Por lo tanto, el acto de suicidarse estaría justificado, porque nuestra existencia es injusta. Así las cosas, este acto no responde a un acto de justicia, sino de nihilismo existencial.

El nihilismo existencial lo podemos entender como el desencantamiento del sentido de la vida por medio del fracaso de las promesas de la modernidad. La vida, por tanto, se convierte en un absurdo existir donde ella misma no puede ser explicada ni por leyes ni por dioses. Esto lo podemos comprender, muy bien, gracias a un libro de Franz Kafka: *El proceso*.

En esa obra de Kafka se retrata el desarrollo de la modernidad y sus avances paulatinos de control, sojuzgamiento y anulación del individuo por medio –y aunque suene irónico– de la justicia y el poder estatal. Este tipo de acciones existió a lo largo de la historia; sin embargo, en el libro de Kafka se explicita toda la problemática del hombre moderno frente a la justicia, siendo inocente. Además, pueden advertirse las delimitaciones del raciocinio, la lógica y la razón en los jueces, el juzgado, la justicia y la ley; en contraposición a la experiencia cotidiana, tienen también vida allí los arreglos por debajo y el soborno a terceros. En otras palabras, “Kafka analiza las huellas de suciedad que los dedos del poder dejan en la edición de lujo del libro de la vida”<sup>38</sup>.

Josef K., el personaje que padece el proceso, es la viva imagen del Edipo moderno que pasa por una tragedia no sólo judicial, sino también siendo inocente. El acto de retratar el proceso nos sumerge en una problemática angustiante, paranoica y claustrofóbica que el lector la encarna en la *burocrafobia*. La inocencia en el marco de la institucionalidad jurídica ya no es requisito indispensable para ser un hombre libre, pues todos empezamos a ser jueces<sup>39</sup>. La burocratofobia es el pavor frente a cualquier instancia que lleve como principio fundamental el poco valor por el tiempo del otro, la desvalorización del hombre<sup>40</sup>, el letargo institucionalizado para resolver problemas, dando paso a justificar el soborno para agilizar procesos. Todo esto muestra que una sociedad fomenta y consolida lo informal por lo formal, la injusticia por lo justo, el delito como medida de resolución por sobre el respeto a la ley, llegando hasta lo irracional. Por eso dice Adorno: “La única posibilidad de que el mundo no tenga razón es darle la razón [...] hay que convertirse en un víctima indefensa y no insistir en que la justicia está de nuestro lado, siguiendo así la costumbre del mundo del trueque, que produce sin cesar la injusticia”<sup>41</sup>.

Por tanto, la injusticia siempre existirá en todos los campos de la sociedad y en todo aspecto de la vida del ser humano. Ello, en cambio, debería ser la causante para impulsar la reflexión y analizar el desarrollo institucional a fin de hacerlo cada vez más humano. Esto en el campo de la sociedad. En lo individual, nos debería impulsar para comprender que no hay acto injusto que por justo no venga. El hombre, como individuo y como parte de la sociedad, tiene que comprender que la injusticia, como la muerte, siempre estará presente; al saber esto, tiene que asumir el sujeto una actitud activa en la transformación de la sociedad, y no transformarse en un cínico que se conforma con lo establecido.



38 Theodor W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad*, volumen I; Madrid: Akal, 2008, página 235

39 Franz Kafka, *El proceso*; Madrid: Alianza, 2013, págs. 184 y 185.

40 Theodor W. Adorno, op. cit., págs. 226, 238 y 239; también a Franz Kafka, op. cit., págs 79 y 80.

41 Theodor W. Adorno, op. cit., pág. 249.



# El sacrificio de la convivencia

Christian Canedo

Es muy difícil afirmar, con bases concretas, que todos los hombres son iguales. Quizás, al asegurarlo, se incurra en una falacia del tamaño del sol, ya que es una verdad a medias que se evidencia con tan solo echar un vistazo al desarrollo de las distintas sociedades a través de la historia. Tal vez el potencial de cada persona sea el mismo, tanto porque no se lo conoce *a priori* como porque no se permite adivinar a futuro; sin embargo, esto no necesariamente desemboca en una misma realidad. Lo potencial puede admitir diversas variaciones en su realización.

Pero no hay solamente desigualdad. Desde siempre, individuos y sociedades parecen encontrarse en una constante lucha por la hegemonía y el poder, guiados por un instinto básico de supervivencia. El hecho de procurarse, individualmente, la menor cantidad de eventos desfavorables, desde un punto de vista antropológico y evolutivo, parecería ser la única opción a tomar cuando se trata de adoptar decisiones y afrontar las diversas situaciones que se nos presentan. Ese puede ser un común denominador; sin embargo, no se asegura que facilite nuestra convivencia.

Es extraño comprender que las sociedades antiguas, como la griega y la romana, de las cuales el mundo occidental actual toma la mayoría de los preceptos de arte, filosofía, convivencia y estructuras de gobierno, hayan sido lugares de indecibles desigualdades y donde se sucedían injusticias abismales, mucho más si se miran con

el lente de la modernidad y los estándares de vida en los que nos desenvolvemos hoy. Resalto que esas atrocidades eran además justificadas e instituidas como formas normales y legítimas de desarrollo y convivencia, contando con varios pensadores de respaldo. Con todo, hoy es difícil imaginar nuestras sociedades sin el influjo que tienen de una Grecia esclavista, una Roma bélica y clasista, una Europa medieval invasora, una América del Norte racista y hegemónica, en cierto sentido. En esta lógica, buscar la igualdad global parece más un acto reaccionario que una procura utópica. Sin embargo, cuando, a pesar o gracias a sus desigualdades, una sociedad progresa, influida por esas ideas tan infames cuanto antiguas, aunque ya culturalmente propias, es una cuestión incómoda el hecho de que, siguiendo así, se obtendrían beneficios mucho mayores, para un número insospechado de personas y, además, perdurables en el tiempo.

Es cierto que las desigualdades entre y dentro de las sociedades cambian, se transmutan y se vuelven a presentar, tal y como se encontraban al principio, a pesar de la constante evolución de los mecanismos ideados para frenarlas; sin embargo, esto no implica que la búsqueda de soluciones (ecuánimes para las partes implicadas) a los problemas sea un asunto estéril. Por el contrario, desde lo prosaico hasta lo elevado, perseguir ese hallazgo parece la vía más sensata a tomar, con el fin de procurar una sensación de confianza en las autoridades o las instituciones

por parte de las personas. Bajo esta premisa, son injustificadas las acciones que se toman, aprovechando cualquier tipo de superioridad, para buscar sólo bienestar individual, más aún cuando se anhela para el ejercicio arbitrario del poder.

Lo primordial que se compromete al aceptar el hecho de la sumisión ante un poder superior (llamémoslo esta vez justicia) es la propia libertad humana. Todos queremos que se retribuyan los derechos y que se castiguen las ofensas, lo decimos y hasta lo pensamos desde un lugar expectante; no obstante, miramos con desdén a la justicia cuando esta nos atañe de forma negativa. Es importante darnos cuenta de que, casi siempre, nos encontramos en una trinchera abierta en la que tenemos que defender nuestra calidad de hombres libres, noción que debe igualarnos a los demás, pero también sirve para, con su transgresión, percatarnos de la injusticia. Es este acto reflexivo y de buena vecindad lo que nos debería llevar a realizar un juicio pro-

pio, a retraernos de nosotros y ver las situaciones con un prisma de objetividad, para alcanzar un nivel de ciudadanía propio de una sociedad que apunta a su crecimiento en términos de convivencia y conveniencia mutua.

Las sociedades no tienen cumbres ni mayoría de edad; tan pronto como se elevan pueden verse ante su inexorable destrucción, por muy seguros que parezcan sus fundamentos. En cualquier caso, hasta que se produzca su caída, o desaparición, es tarea de las personas que las conforman reconocer que sus actos y reflexiones individuales son la clave para sobrellevar las diferencias que se nos anteponen. Tal vez con este mismo ánimo, en algunos miles de años, prescindiremos de las injusticias que, como pasó en el mundo antiguo, se hallan hoy justificadas.





## La superación de la justicia

Mario Mercado Callaú

*Elegimos ir a la Luna no porque sea fácil,  
sino porque es difícil.*

John F. Kennedy

El avance de la humanidad en el presente plantea un principio básico en el ser humano, como el de la superación de obstáculos, que se encuentra enraizado en su naturaleza. Es claro que no todos los individuos llegan a ser ejemplos de superación; sin embargo, muchas veces, un conjunto de individuos puede ser parte de una red de cooperación (en la mayoría de ocasiones, sin saberlo) en pro de mejores días y que, efectivamente, mejoran la convivencia humana.

En el año 2015 se llevó a cabo la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, propiciada por una cumbre de Naciones Unidas en la que los representantes políticos de cada Estado acordaron cumplir diecisiete objetivos, de los cuales, en este ensayo, tomaremos solo dos para analizar.

El primer objetivo, “Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo”, parece poco creíble; empero, cuando tomamos la declaración del primer objetivo específico —que dice: “Para 2030, erradicar la pobreza extrema para todas las personas en el mundo, actualmente medida por un ingreso por persona inferior a 1,25 dólares de los Estados Unidos al día”—, es muy probable que se concrete. Los datos mues-

tran que vivimos en una época privilegiada; en ese sentido, la pobreza extrema ha bajado como nunca antes. El economista Max Roser muestra gráficas desde el año 1820, en el que un 84% de la población mundial vivía en pobreza extrema; ya para el año 2015, este dato se ha reducido a tan solo un 9,6%. Por lo tanto, el optimismo de los representantes políticos y la meta a alcanzar están muy bien fundamentados, y es muy real poder lograrlo.

Por otra parte, me interesa reflexionar en torno al décimo objetivo, “Reducir la desigualdad en y entre los países”, que se relaciona con uno de los objetivos específicos que dice: “Garantizar la igualdad de oportunidades y reducir la desigualdad de los resultados, en particular mediante la eliminación de las leyes, políticas y prácticas discriminatorias y la promoción de leyes, políticas y medidas adecuadas a ese respecto”.

Ese objetivo es mucho más complicado; con todo, creemos que no sería imposible de alcanzar. Pasa que, según instituciones como Oxfam o la Global Private Banking Survey. Capturing the New Generation of Clients, de la consultora McKinsey, y trabajos de economistas como Piketty o el nobel de Economía Deaton, reflejan de manera clara el aumento de la desigualdad. Si bien ambos economistas tienen percepciones diferentes sobre la temática, se entiende que, en las democracias modernas, urge una preocupación sobre la adquisición de poder de unos pocos individuos sobre otros. Pero ¿qué aspectos comprometen la desigualdad si el nivel de vida ha “mejorado para todos” en los últimos años?

Para desarrollar el argumento, resaltaremos un hecho que juzgamos bastante claro. El Informe Mundial de Discapacidad del año 2011, elaborado por la Organización Mundial de la Salud y el Banco Mundial, muestra que la discapacidad afecta de manera desproporcionada a las poblaciones vulnerables. Los resultados muestran que la discapacidad es mayor en países con los ingresos bajos que en los países con mayores ingresos. Las personas en el quintil más pobre, las mujeres y los ancianos representan también una mayor prevalencia de discapacidad; además, personas con bajos ingresos, sin trabajo y con poca formación académica tienen mayor riesgo

de discapacidad (2011, p. 8). Hay que tomar en cuenta que no solo hablamos de personas en extrema pobreza, sino también de aquellos niveles de pobreza relativa muy cercanos al anterior.

Al considerar ese asunto, el nobel de economía Amartya Sen propone un sistema de justicia comparativo, el cual está en contraposición de un sistema trascendental de justicia (contrato social). Para Sen (2014, p. 272), los debates sobre desigualdades de género, por ejemplo, sirven para destacar ciertas libertades que no se recibían antes de un adecuado reconocimiento. Además, plantea que un sistema de justicia debe elegir un foco de información para que podamos evaluar si una sociedad es justa o injusta (Sen, p. 261). Podemos hallar distintos enfoques, como el utilitarista, propuesto por Bentham, que busca la mayor cantidad de felicidad o placer en el mayor número de individuos o en función de la cantidad de recursos que puede captar un individuo. El enfoque que propone Sen (p. 262) es el de la capacidad, que juzga la capacidad de una persona para hacer cosas que tenga razón para valorar. Esto se plantea desde la oportunidad; la ventaja de una persona se juzga menor que la de otra si tiene menos capacidad de lograr esas cosas que tiene razón para valorar. Para Sen (p. 16), la perspectiva de capacidad apunta a la relevancia central de la desigualdad de capacidades en las disparidades sociales. Pero Sen no propone ninguna fórmula específica para decisiones políticas; por tanto, no se adhieren políticas sociales orientadas a igualar las capacidades de todos, sin considerar las consecuencias que tales políticas podrían tener. En resumen, a través de un tipo de justicia comparativa, lo que se busca es no solo definir la justicia en función de instituciones, sino más bien en función de las vidas y libertades de las personas involucradas.

Sen (p. 194-195) trasciende el confinamiento posicional –de un individuo o colectividad– que resulta central para su análisis. Para explicar mejor su planteamiento, tomaremos uno de sus ejemplos. Sucede que en India se hicieron estudios en poblaciones muy distintas. Se trabajó primero en Kerala, donde se encuentra la más alta expectativa de vida al momento del nacimiento. En esta población se encuestó a personas para conocer su autopercepción sobre sus tasas de morbilidad; los resultados evidenciaron

que la autopercepción de morbilidad es elevada. La situación es distinta en Bihar y Uttar Pradesh, ciudades con muy baja expectativa de vida y muy altas tasas de mortalidad por edades; sin embargo, muestran índices muy bajos en morbilidad autopercebidas. Nótese también que el estado de Kerala presenta índices altos en alfabetización y educación en relación con los otros estados de India. Sen (p. 195) denomina a esto *ilusiones posicionales*.

Muchas de esas distorsiones de una realidad objetiva hacen que individuos y colectividades se adapten a terribles padecimientos de injusticias e incluso a un acondicionamiento social de inferioridad. Al respecto, vale la pena recordar a Desmond Tutu, nobel de la Paz (2012, p. 266), quien relata lo siguiente: “En mi primer viaje a Nigeria fui hacia el norte en un avión piloteado por nigerianos. Viniendo de Sudáfrica, donde los negros no hacen ese trabajo, me sentí henchido de orgullo por los logros de los negros. El avión despegó sin problemas; entonces, enfrentamos una turbulencia. En un momento estábamos en una altitud y al próximo estábamos con el estómago dado vuelta a medida que el avión se sacudía y descendía. Estaba asombrado por lo que descubrí; me encontré diciéndome a mí mismo, ‘Estoy preocupado de que no haya un hombre blanco en la cabina de mando. ¿Pueden estos negros arreglárselas para sacarnos de esta horrible experiencia?’. Fue todo involuntario y espontáneo”. Este relato es un ejemplo que ayuda a revalorar y repensar los prejuicios, pero también los sistemas de libertades y justicia en este siglo XXI, y lo hace compatible con el procedimiento democrático en los mejoramientos graduales de las instituciones y de los males sociales.

Karl Popper (1950, 246-247) planteaba que el ingeniero social gradualista tiene a su favor un método de lucha sistemática contra el sufrimiento, la injusticia y la guerra, teniendo más

probabilidades de recibir el apoyo, aprobación y el acuerdo de un conjunto de ciudadanos, que la lucha por el establecimiento de un ideal; en este caso en particular, podemos nombrar a la justicia. En esa línea, planteamos que preocuparnos por la pobreza es igualmente importante como preocuparnos por la desigualdad, porque, si queremos vivir en un mundo con relativa paz, está claro que debemos pensar en el bienestar de un mayor número de personas, en función de datos razonables y objetivos reales que puedan ayudar a mejorar nuestra convivencia. No será fácil, pero tampoco creemos que es imposible lograrlo.



#### **Bibliografía**

Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1950.

Amartya Sen, *La idea de la justicia*, Buenos Aires: Taurus, 2014.

Desmond Tutu, *Sin perdón no hay futuro*, Buenos Aires: Hojas del Sur, 2012.

#### **Enlaces de Internet**

Naciones Unidas, (s.f.). Objetivos de Desarrollo Sostenible. Obtenida el 15 de enero de 2017, de <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/summit/>

Organización Mundial de la Salud y Banco Mundial, (2011). Resumen: Informe Mundial sobre la Discapacidad. Obtenido el 15 de enero de 2017, de [http://www.who.int/disabilities/world\\_report/2011/summary\\_es.pdf](http://www.who.int/disabilities/world_report/2011/summary_es.pdf)

Our World In Data, M. Roser y E. Ortiz-Espina, (s.f.) Global Extreme Poverty. Obtenida el 15 de enero de 2017, de <https://ourworldindata.org/world-poverty/>

# La Adikia del siglo XXI

Emilio Martínez Cardona



La injusticia (Adikia en griego) puede mostrarse frente a nosotros disfrazada de justicia (Diké). Y esa es la peor de todas sus apariciones.

Sucedió en el siglo XX con los socialismos totalitarios, que se presentaron como justicieros mesiánicos y acabaron implantando los sistemas más despóticos e inequitativos de la historia. Los 100 millones de muertos del Laogai chino y el Gulag soviético testifican esa tragedia.

¿Qué forma adopta la falsa Diké en nuestros días? Indagar la respuesta a esa interrogante puede ser uno de los asuntos fundamentales para la investigación ética en este nuevo siglo.

Entendamos preliminarmente a la justicia según el precepto latino, como *la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho*. Por lo tanto, la Adikia enmascarada de la que hablamos sería, más que la ausencia de aquella voluntad, su usurpación o suplantación por un falso código de equidad.

Código que en la actualidad es construido culturalmente desde centros difusos, como herramienta central de una ingeniería social hegemónica: es la *neolengua* y el *doble pensar* de George Orwell, un sistema de opinión obligatoria de alta ubicuidad muchas veces operado por vigilantes inconscientes de su tarea.

Esta injusticia es accidentalista en cuanto a la forma de gobierno: lo mismo le sirven los regímenes híbridos o neo-autoritarios de América Latina como democracias del norte, gradualmente corroídas mediante dispositivos de guerra cultural.

Antes de llamarla por su nombre, citaré la novela de Philip Roth, *La mancha humana*, donde se cuenta una historia que nos muestra de cuerpo entero el accionar perverso de esta falsa justicia.

El libro nos habla sobre el decano Coleman Silk, cuya vida comienza a desintegrarse tras preguntar en el aula por dos estudiantes que han estado faltando a sus clases: “¿Conoce alguien a estos alumnos? ¿Tienen existencia sólida o se han desvanecido como negro humo?”.

Por desgracia, uno de los aludidos es un afroamericano que malinterpreta la ironía como una afrenta racial y emprende una campaña para cesar al decano, que acaba despedido.

Sin otra universidad dispuesta a contratarlo por sus “antecedentes racistas”, Silk padece el rechazo de amigos y colegas académicos, su economía se derrumba y, en medio de la crisis, su esposa sufre una apoplejía y fallece.

Hablamos, como ya sospecha el lector, de la *corrección política*, definida por el poeta Luis Alberto Cuenca como “la peor tiranía que ha habido nunca”. Una injusticia que distribuye méritos y deméritos no en función del “contenido del carácter” individual, como quería Martin Luther King, sino por adscripciones identitarias grupales como el género, la etnia e incluso la pertenencia generacional.

En su camino, esta nueva forma de Adikia deconstruye los sentidos comunes elementales de la justicia natural, para suplantarlos por un apriorismo donde la definición de culpabilidades está predefinida a través de consideraciones colectivistas.

El resultado es una (nada nietzscheana) inversión de los valores, proféticamente prevista por G. K. Chesterton cuando dijo que “algún día tendremos que desenvainar la espada para defender que la hierba es verde”.

De no hacerlo así, seremos cómplices de la injusticia, que sucede (dicho por Platón/Sócrates en el *Cratilo*) cuando “el hombre atenta contra su propia alma: lo más importante de su vida”.



# La injusticia en el pensamiento de Arthur Schopenhauer

Marco Antonio del Río Rivera



*Al cometer la injusticia, obligo al individuo extraño a servir a mi voluntad en lugar de la suya, le obligo a actuar conforme a mi voluntad en lugar de actuar con arreglo a la suya.*

Arthur Schopenhauer

En 1952, en su conferencia de despedida como profesor de la Universidad de California, Hans Kelsen trató de contestar la pregunta ¿qué es la justicia? Para ello, preparó un texto que, años después, se publicaría como un ensayo del mismo nombre.

En esa conferencia (o ensayo), Kelsen distingue entre la justicia como virtud humana –las cualidades y atributos del hombre justo– y la justicia como una cualidad posible del orden social que regula la vida de las personas. A Kelsen, en cuanto jurista, le preocupaba particularmente este segundo punto, y a buscar una respuesta dedicó su esfuerzo. En su aludida reflexión, Kelsen va desarrollando diversas propuestas, como las de Platón, Aristóteles, el utilitarismo de Bentham, el marxismo, para ir constatando su carácter insuficiente: en cada caso, siempre encuentra argumentos para cuestionar la propuesta. La conclusión de su periplo no puede ser más desalentadora: “He empezado este ensayo preguntándome que es la Justicia. Ahora, al concluirlo, sé que no he respondido la pregunta. Lo único que puede salvarme aquí

es la compañía. Hubiera sido vano por mi parte pretender que yo iba a triunfar allí donde los más ilustres pensadores han fracasado. Verdaderamente, no sé ni puedo afirmar qué es la Justicia, la justicia absoluta que la humanidad ansía alcanzar”.

Es cierto que, a partir de 1971, cuando John Rawls publicó su *Teoría de la justicia*, ha habido un renacer del tema, con una amplitud de autores y enfoques fascinantes; sin embargo, no deja de ser curioso que Judith Shklar, en su obra *Los rostros de la injusticia* (1990), haya señalado que “ninguno de los modelos usuales de justicia ofrece una visión ajustada de lo que es una injusticia, porque se aferran a la creencia infundada de que podemos conocer y trazar una distinción estable y rígida entre lo injusto y lo desafortunado”.

En una primera aproximación, no cabe duda de que estamos frente a ese tipo de diadas que nos permiten reflexionar con un pensamiento binario; en este caso, la pareja justicia-injusticia. Desde *La República*, ya Platón seguía un enfoque que se ha convertido en canónico: se constata la existencia de la injusticia; por lo tanto, se busca identificar o establecer una definición clara y precisa de qué es la justicia, y se entiende, casi por defecto, que la injusticia es la negación de la justicia. En esta lógica, el centro de reflexión de los filósofos, y de los juristas, ha sido la justicia. No es por ello gratuito el nombre del ensayo de Kelsen.

Empero, Judith Shklar, en su citado libro, plantea la sospecha de que el tratamiento tradicional es inadecuado e insuficiente. La justicia y la injusticia no son simplemente las dos caras de una misma moneda, por usar una metáfora habitual, sino que, en concreto, la injusticia tiene su propia dimensión, sus propias cualidades, que ningún concepto de justicia las puede asumir. “[El] modelo normal de justicia no ignora la injusticia, pero tiende a reducirla a condición de preludio a la justicia o de falla o quiebra de la misma, como si la injusticia fuera una sorprendente anormalidad”, reprocha Shklar, para también observar que, mientras la filosofía y el arte se han concentrado en la justicia (los filósofos, en su estudio de la justicia; los artistas plásticos, en representar la justicia, ya sea en pinturas o esculturas), los sermones, el teatro y la narrativa, en cambio, se han concentrado en representar la injusticia. ¿Por qué la mayoría de los filósofos rehúsan pensar la injusticia con la misma profundidad y sutileza con las que piensan la justicia? ¿Por qué no pensar aquellas experiencias que llamamos injustas como fenómenos independientes por derecho propio? ¿Qué implica realmente la idea de injusticia? Son algunas de las preguntas que se hace Judith Shklar en los inicios de su libro ya citado.

Precisamente, Arthur Schopenhauer reflexionó sobre estos temas en una línea opuesta a la tradicional. En la cuarta parte de *El mundo como voluntad y representación* —en concreto, en el capítulo LXII—, Schopenhauer desarrolla sus ideas en cuanto a la injusticia. Las mismas ideas, pero desarrolladas con mayor extensión y detalle, se encuentran en su *Metafísica de las costumbres*, a cuyo texto nos referimos en los siguientes párrafos.

Si Descartes había fundado toda su filosofía en la certeza del *cogito ergo sum* (pienso, por lo tanto, soy), Schopenhauer hizo lo propio con el cuerpo. Es a partir de la experiencia, inmediata y evidente, del propio cuerpo que la conciencia adquiere certeza de su existencia e individualidad. Toda la problemática del conocimiento, el abismo entre nuestras percepciones y la realidad, desaparece en el caso de nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo expresa sus necesidades y urgencia de forma perentoria, y las percibimos de forma directa, sin mediaciones.

Ahora bien, el cuerpo quiere vivir por vivir, no requiere justificaciones, e incluso quiere vivir más allá de lo razonable; quiere seguir existiendo, aun cuando, por la vejez o la enfermedad, alguien podría sugerir que es mejor dejar de vivir. El cuerpo, pues, expresa una voluntad, un querer, una aspiración al ser, que no requiere ni conocimientos ni argumentos: “...la primera y sencilla afirmación de la voluntad de vivir consiste en la afirmación del propio cuerpo, esto es, la presentación de la voluntad en el tiempo a través de actos, en tanto que ya cuerpo, tanto en su forma como en su finalidad, no supone sino una expresión de la voluntad en el espacio”.

El egoísmo, dice Schopenhauer, surge de este hecho: el *yo* puede ser consciente de su finitud en términos de su horizonte de vida, como de su nulidad en cuanto es uno en miles o millones; sin embargo, cada individuo en particular se toma a sí mismo como centro del universo, “se tiene a sí mismo como ombligo del mundo”, y está dispuesto a sacrificar cualquier cosa, o destruir el universo entero, a fin de prolongar su vida, o satisfacer sus necesidades, o apetitos.

La injusticia, en consecuencia, surge cuando la voluntad del individuo se afirma más allá del propio cuerpo, negando la voluntad que se expresa en un cuerpo ajeno. Así, la injusticia coloca frente a frente a dos sujetos: el sujeto paciente de la injusticia, que Schopenhauer identifica primero, y el sujeto agente de injusticia. El primero, la víctima, siente dos efectos de la injusticia, dos dolores: uno, el dolor *físico* de su cuerpo que ha sido agredido; y otro, el dolor de tipo *espiritual*, asociado a su voluntad lesionada, es la *humillación* que supone la injusticia.

Dada la centralidad del cuerpo, Schopenhauer establece una suerte de grados o niveles de injusticia, o sea, actos injustos, que, en orden decreciente de gravedad, son los siguientes:

1. El canibalismo.
2. El asesinato.
3. La mutilación alevosa o vulneración del cuerpo ajeno.
4. Someter a una persona a esclavitud.
5. Agresión a la propiedad.

Pocas imágenes nos parecen tan brutales como la de una persona que se alimenta con partes del cuerpo de otra. Y no sólo cuando, como podríamos imaginar, lo hace por refinamiento gastronómico, sino incluso cuando circunstancias extremas parecen justificarlo (por ejemplo, cuando los sobrevivientes del vuelo 571 de la Fuerza Aérea Uruguaya, que se estrelló en la cordillera de los Andes, en 1972, debieron apelar a la antropofagia dado el agotamiento de las provisiones). Sin duda, una gran mayoría de personas estaría de acuerdo con que tanto la antropofagia como el asesinato son las manifestaciones más evidentes de la injusticia, tal como la define Schopenhauer, pues nada parece más grave que arrebatar la vida a otra persona. No obstante, cabe indicar que en este punto se pueden señalar dos aspectos. Primero, el filósofo está razonando en sentido estrictamente antropomórfico, por lo cual no toma en cuenta la muerte causada por los humanos a otros animales para poder alimentarse y vivir. Esto tiene su relevancia, pues Schopenhauer se suele considerar un filósofo pionero en hacer referencia a los hoy llamados “derechos de los animales”; en todo caso, a la idea de tratar sin violencia gratuita a los animales. Pero el problema es mayor en la estructura general del sistema que propuso Schopenhauer, ya que, para él, la voluntad es algo más amplio que se expresa en la naturaleza misma, y que sólo tiene una de sus concreciones posibles en el cuerpo de los humanos. En efecto, en el mundo animal, está el hecho de que los depredadores matan a sus víctimas para poder sobrevivir. Aquí, por lo tanto, se tendría que admitir que, cuando una manada de leones mata una cebra para alimentarse de ella, está cometiendo un acto de injusticia. Esto, para nuestro sentido común, no parece lo más razonable. En cambio, en segundo lugar, ver en el asesinato una forma de injusticia de las más graves hace de la guerra una injusticia sin mayores paliativos.

Schopenhauer no desarrolla con mayor detalle las agresiones físicas ni la esclavitud. En cambio, sobre la quinta categoría, la agresión contra la propiedad, señala que “comprende cosas tan variopintas como el engaño o el quebrantamiento de un contrato”. De todo ese potencial universo, el filósofo sólo se concen-

tra en dos: la vulneración de las obligaciones derivadas de las relaciones sexuales, aspecto en que desarrolla algunas de sus ideas misóginas que, posiblemente, más ofenden la sensibilidad moderna, y la propiedad. En este último punto, Schopenhauer rechaza una fundamentación jurídica de la propiedad y, en cambio, postula que la propiedad “tiene su origen, única y exclusivamente, en el trabajo”. Eso supone una fundamentación ética del derecho de propiedad; en consecuencia, arrebatar a una persona algún objeto de su propiedad, esto es, algo logrado con su esfuerzo, es un claro acto de injusticia.

¿Cómo se práctica la injusticia? Schopenhauer identifica dos formas de acción para ello: el uso de la fuerza, o sea, la violencia física, y el uso de la astucia, o sea, la motivación. La primera no requiere mayores desarrollos, pero, sin duda, no ocurre lo mismo con la segunda, momento en el cual Schopenhauer reflexiona sobre la mentira. La mentira, opina el filósofo, es una evidente forma de injusticia en cuanto “toda mentira supone una influencia sobre la voluntad ajena mediada por el conocimiento ajeno y siempre alberga el propósito de conducir hacia mis fines a esa voluntad ajena”. Para Schopenhauer no hay diferencia sustancial en el empleo de la fuerza bruta o en el uso del engaño para lograr que una persona actúe conforme nuestros propósitos, y no los suyos. Se busca el mismo objetivo, pero usando medios distintos. Con todo, desde una perspectiva moral, el filósofo considera que el uso del engaño es una forma de injusticia que tiene mayor ignominia que el uso de la fuerza. La mentira denigra moralmente más al mentiroso que el uso de la fuerza bruta al matón.

Tratar la mentira lleva a Schopenhauer a discutir brevemente el tema del quebrantamiento de los contratos, “la expresión más perfecta y planificada de la mentira”.

Dicho eso, ¿cómo se establece la relación entre la injusticia y la justicia? Y de forma complementaria, ¿bajo qué términos las definiciones de lo justo y de lo injusto condicionan los límites entre la moral y el derecho?

Para Schopenhauer, no hay dudas: “...el concepto de injusticia es primordial y positivo, mientras que su antagonista, el concepto de derecho es derivado o negativo [...]. En reali-

dad nunca se habría hablado del derecho, de no existir la injusticia”. Evidentemente, el filósofo rompe con la tradición filosófica y pone su concepto de injusticia, claro y preciso, según cree él, en el centro de la reflexión. Luego, equipara el concepto de justicia al de derecho.

El concepto que tiene Schopenhauer de la injusticia, un acto de afirmación de la propia voluntad que niega la voluntad del otro, le permite establecer un *criterio moral* para distinguir entre posibles acciones injustas de las que no lo son. En rigor, el acto injusto tiene claras consecuencias para las dos partes. Para la víctima, el sujeto paciente de la injusticia, sufre en su cuerpo los efectos de la agresión, pero además sufre en su espíritu, pues reconoce que su voluntad ha sido negada y que, de tener el poder para reaccionar, lo haría. En cambio, el agresor, el sujeto activo de la injusticia, por un lado, es consciente de que la afirmación de su voluntad que ha realizado ha sido desmedida en grado de afectar a la voluntad de otro; y por otro lado, hay un componente de identificación entre el agresor y su víctima. Estos hechos son interpretados por los seres humanos en cuanto tales, y no dependen de la sociedad concreta en la que viven, o sea, son independientes de cualquier ley positiva, del ordenamiento legal existente. Por ello, Schopenhauer identifica esta interpretación como el contenido y fundamento del *derecho natural*, que él prefiere llamar “derecho ético”. En mi opinión, este es un punto clave, pues la distinción entre lo injusto y lo justo, desde una perspectiva estrictamente ética, depende en rigor del sufrimiento de las víctimas, y de la consciencia, el remordimiento, del agresor. Estos dos elementos se constituyen, sin necesidad de apelar a una ley divina, en la base a partir de la cual es posible cuestionar el derecho positivo. Por ello, Schopenhauer rechaza la idea de que los conceptos de justo e injusto sean convencionales, o más o menos arbitrarios a cada sociedad.

Imaginando el escenario de la sociedad anterior a las leyes, al derecho positivo, lo que se suele llamar el *estado de naturaleza*, allí depende de las personas cometer o no cometer injusticias, pero no depende de ellas padecerlas, pues esto depende de las acciones de otros. De la necesidad de establecer límites a las injusticias,

a las posibilidades de su realización, es que surge el Derecho, que no es sino la negación de la injusticia.

Paralelo al *derecho ético* aparece la *doctrina pura del derecho*. Este es una derivación del primero, pero se preocupa no del obrar injusto, sino del padecer injusticias. Padecer una injusticia, ser una víctima, no depende del propio obrar, por lo cual no puede ser objeto de la ética, sino que es un acontecimiento, una situación que se experimenta, en muchos casos, al margen de la propia voluntad. Por lo tanto, el derecho, en cuanto construcción social, trata de las acciones injustas cuando estas han sido realizadas. Mientras que la ética se mueve en el plano de las motivaciones, el derecho sólo puede considerar las acciones. Schopenhauer delimita estos ámbitos en las palabras siguientes:

*La ética se ciñe exclusivamente al obrar justo o injusto, señalando con exactitud las fronteras de su actuación al que se hallare decidido a no cometer injusticia alguna. Se propone responder a esta cuestión: ¿cómo ha de actuar un hombre para ser justo? En cambio, la ciencia política, la teoría legislativa, se centra sólo en el padecimiento de la injusticia, preguntándose: ¿qué necesita evitar uno, sino quiere padecer la injusticia?; y nunca se preocuparía por el obrar injusto, sino fuera por causa de su correlato inexorable, el padecimiento de la injusticia, el cual está bajo su punto de mira como el enemigo contra el que trabaja.*

Por ello, el Estado, en cuanto asociación jurídica, tiene como razón de ser prevenir las injusticias, y no fomentar la moralidad, lo que para Schopenhauer es un “peregrino error”. El Estado no está para reducir el egoísmo de los hombres, pues ha sido creado precisamente por él; su razón de ser es limitar las perniciosas consecuencias de los excesos del egoísmo. Si nadie quisiera cometer injusticias, si los hombres sólo se guiaran por las mejores intenciones, el Estado y el Derecho serían innecesarios; empero, ambos son necesarios, pues nadie quiere padecer injusticias. Por ello, en uno de sus famosos aforismos, Schopenhauer señalaba: “El Estado no es más que el bozal que tiene por objeto volver inofensivo a ese animal carnicero, el hombre, y hacer que tenga el aspecto de un herbívoro”.

Desde el punto de vista del derecho ético, sería deseable que los hombres sean herbívoros, para usar esta metáfora usada por el filósofo; desde el punto de vista del derecho, no interesa que los hombres sean herbívoros o que tengan un bozal, lo que interesa es que no muerdan.

Schopenhauer sostiene que sólo cuando el Estado asume esta idea, que está para limitar o evitar las injusticias, sin pretensiones de “mejorar” a los seres humanos, es que tiene un carácter ético. Por el contrario, en caso contrario, el Estado y la legislación positiva son una injusticia positiva, siendo ella misma una forzosa injusticia. Puede ser útil recordar que, en esta delimitación, Schopenhauer no está sólo; por ejemplo, en la *Suma teológica*, santo Tomás escribe: “...la ley humana no puede prohibir todo lo que va contra la virtud; basta que prohíba lo que destruiría la convivencia entre los hombres [...]. En cambio, la ley divina castiga todo lo contrario a la virtud”.

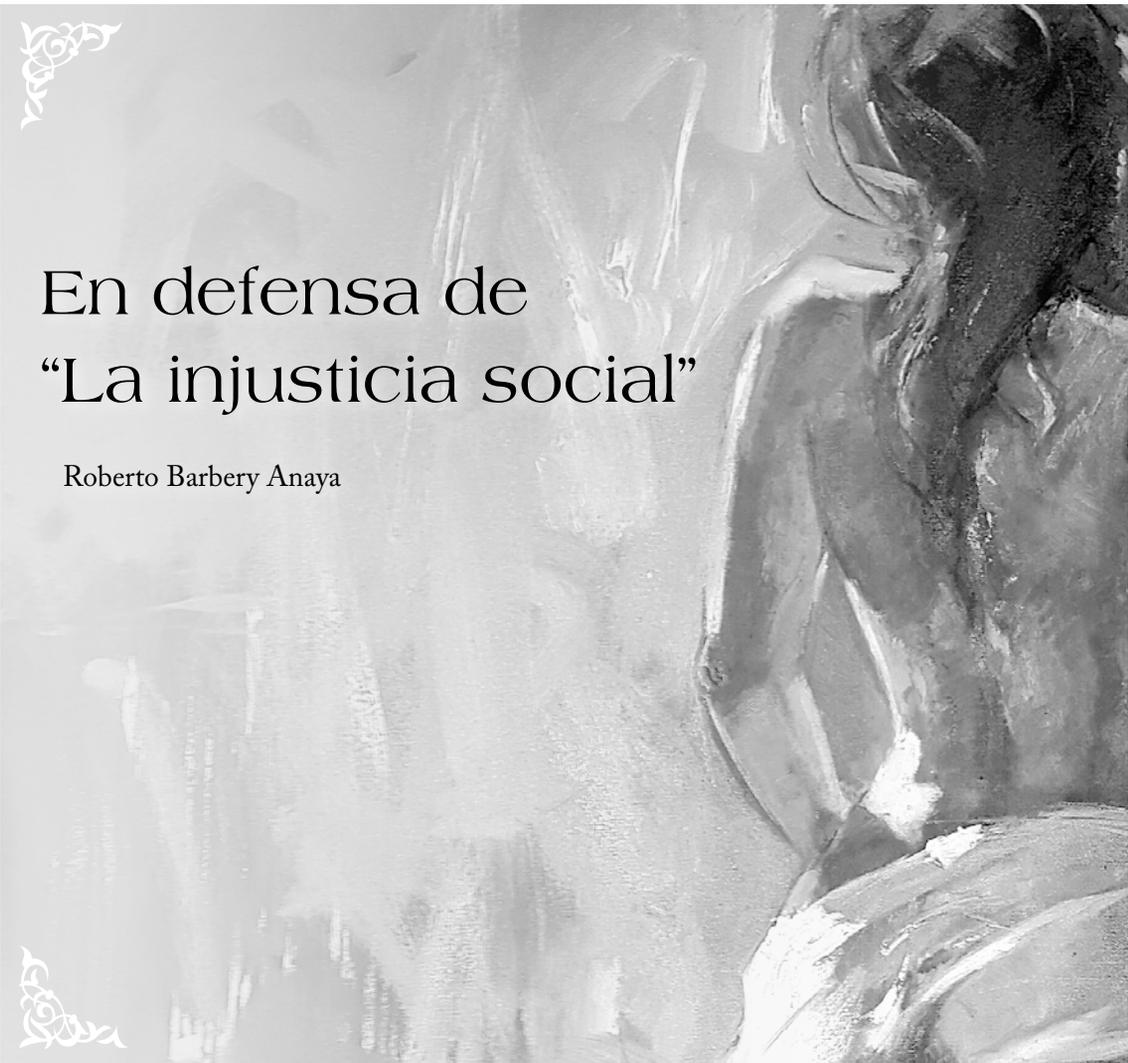
El carácter primario de la injusticia también se visualiza si se considera que puede haber acciones no injustas que pueden ser censurables desde otro criterio moral. Posibles acciones no injustas pueden ser aquellas donde el sujeto afirma su voluntad sin que agrede o niegue la voluntad del otro. Así, por ejemplo, Schopenhauer señala algunos ejemplos, como no proporcionar auxilio a una persona en dificultad o no impedir que una persona muera de hambre, que son actos crueles y censurables, pero no son actos injustos.

Dos aspectos complementarios son los tratamientos que da Schopenhauer al derecho coercitivo y al derecho penal. En el primer caso, el filósofo hace un razonamiento bastante curioso: el derecho surge de la injusticia que busca corregir una injusticia anterior. El ejemplo es el caso de una agresión física, a la que la víctima responde de la misma forma. La segunda agresión, que observada de forma aislada es una injusticia; sin embargo, en una mirada de conjunto, en cuanto respuesta a una agresión previa, pierde ese carácter, y se convierte en un derecho: el derecho a la defensa. “Mi rechazo de esa invasión no es sino la negación de una negación y, por mi parte, no representa sino la afirmación de la voluntad que se manifiesta

esencial y originariamente en mi cuerpo”, señala Schopenhauer. Lo mismo ocurre con el uso de la mentira.

En cuanto al derecho penal, Schopenhauer rechaza la teoría vindicativa, donde se sostiene que el derecho penal existe para castigar al malhechor. Esta teoría, que considera el castigo como una venganza, es rechazada por el filósofo no sólo como inmoral, sino incluso como irracional. La ley positiva se puede considerar como el resultado de un contrato social, al que están obligados todos los ciudadanos. En tal sentido: “...el fin inmediato de la pena en cada caso concreto es la consumación de la ley en cuanto un contrato. La finalidad propia de la ley es, sin embargo, la intimidación del menoscabo de los derechos ajenos [...]. Así pues, la ley y su ejecución, la pena, se hallan esencialmente orientadas hacia el futuro y no hacia el pasado”. Por ello, mientras que la venganza, en cuanto orientada al pasado, es una injusticia, el castigo, al mirar hacia el futuro, no es injusto, y sólo cumple con la misma razón de su existencia. Bajo este argumento, Schopenhauer justificará la pena de muerte como castigo para el asesinato, pero será una pena injusta para un robo. La proporcionalidad entre los delitos y las penas no puede basarse en el grado de inmoralidad de la infracción, pues el Estado carece de finalidad ética, y no se funda en algún tipo de moralidad, sino sobre la seguridad. La gravedad de las penas debe ser proporcional a la gravedad del daño, de la injusticia, ocasionada a los damnificados.





# En defensa de “La injusticia social”

Roberto Barbery Anaya

Después de Stalin, “La justicia social” debería ser un sambenito que pone la piel de gallina. O, por lo menos, una bagatela sospechosa...

Claro que no la inventó él. Su alcuernia está ampliamente reconocida con antepasados como “La Santa Inquisición”, o como el Areópago que condenó a Sócrates a beber la cicuta...

Pero los justicieros sociales están más vigentes que nunca, ciertamente. Redundan en “jornadas históricas” (Borges dice que estas jornadas han sido una costumbre en países como Alemania o Italia; para no quedar a la zaga, el siglo XXI tiene lugares tan perplejos que inclusive aspiran a que la Historia sea cotidiana).

Las características de estos paraísos nos hacen pensar que el tiempo es circular, evidentemente: exaltan a las razas, inciertas, y persiguen a las singularidades, concretas. Y el que aplaude es amigo y el que piensa es enemigo –no se puede negar que es un Sistema muy claro, como diría el vulgo, que en semejantes jaujas alcanza niveles paroxísticos de sabiduría.

¿Es necesario añadir que estas utopías tienen predisposiciones eternas?





# El arte de la injusticia

María Claudia Salazar Oroza

*El arte ya no rige para nosotros como el modo más alto de llevar la verdad a la existencia.*

Karl Löwith

**E**l reconocido artista Alberto Durero dibujó a su madre. Ella era entonces una mujer con suficiente edad como para que el tiempo hubiese trabajado esmeradamente en dejarle su impronta en el rostro. Tenía, además, unos ojos que parecían no estar en armonía el uno con el otro. A ello se debía sumar su condición de persona enferma, cansada y con una expresión facial que contiene el peso de aquello. Pese a todo, el dibujo que hizo su hijo conmueve e invita a

su contemplación. Habrá quienes reflexionen desde diversos ángulos, según la asociación que permitan sus recursos internos, al contemplarlo; en cualquier caso, la indiferencia no tiene allí cabida.

Si bien ese cuadro data de lo que se conoce como modernidad, lo que nos produce, así como el impulso y motivaciones de quien lo hizo, no queda enclaustrado en un periodo determinado. Sucede que, para el prestigioso crítico E. H. Gombrich, la preocupación artística no es exclusiva del hombre de esa época, ya que, prácticamente, desde el primitivismo, se ha manifestado el interés por los colores, las formas, el mejorar la técnica y el significado de sus diversos trabajos, así tuviesen éstos una finalidad mágica religiosa. Por supuesto, no es

lo único que muestra el paso del tiempo. Es que, tal como Gombrich señala, “la historia del arte no es una historia de los progresos de los perfeccionamientos técnicos, sino una historia del cambio de ideas y exigencias”. Cabe acotar que, por sí mismos, esos cambios, sean leves o radicales, no se constituyen necesariamente en un aporte al enriquecimiento de la experiencia artística o, más aún, estética.

Vale la pena precisar que algunos autores hacen una diferenciación entre los términos *estético* y *estetizado*, argumentando que todo tiene alguna estética, pero no todo está estetizado. Este segundo vocablo se referiría al esfuerzo y las habilidades que se emplearían para dar mayor peso a la dimensión estética por encima de cualquier otra, como la religiosa, normativa, cognitiva. Debería, pues, primar la contemplación artística más que una añadida funcionalidad. Huelga decir que la cuestión no genera opiniones uniformes. Al respecto, conviene resaltar que el arte postmoderno se caracteriza por un efecto de *shock*, procurando cumplir así su propósito: comunicar algo. Para lograrlo, se podría escoger hacerlo a partir del desagrado, la repulsión, lo monstruoso, adicionando el argumento de que tampoco la técnica sería decisiva para ejercer la crítica y valoración del arte, aun cuando existan artistas, reconocidos y premiados internacionalmente, que tienen por mérito utilizar técnicas revolucionarias o la contratación de muy estimables profesionales técnicos en el campo de las audiovisuales. Con todo, lo relacionado al uso e importancia o no de la técnica no es tema del presente texto.

Como señalábamos en el párrafo anterior, algo no bello como la violencia o la injusticia puede ser plasmado con un alto valor estético, debiendo aquello a las habilidades, esfuerzo, imaginación, conocimientos y técnicas de su autor. En ese marco se encuentran acogidos numerosos trabajos, aunque, pudiendo equivocarme fácilmente, ganan en número los que carecen de ambas y que, además, son premiados y reconocidos por quienes tienen adjudicada la legitimidad, sea institucional o no, de reconocer o rechazar la cualidad de artístico en una determinada manifestación que pretende serlo. Ejemplos de este tipo de estetización son las obras referidas a la crucifixión de Jesucristo, por

citar un suceso hartamente conocido. Se trata de un hecho violento y considerado injusto, imposible de ser asociado en principio con lo bello; sin embargo, ha sido fuente de inspiración de artistas renombrados, talentosos, diestros en la combinación de colores y armonía en los objetos y sujetos contenidos en sus trabajos artísticos. Asimismo, existen obras consideradas como herejías o transgresiones por los feligreses y las instituciones cristianas, pero que, trabajadas con mucho esmero y talento, son aplaudidas y bien valoradas por adeptos a las ideas que estas transmiten o al rechazo de las convenciones que contrarían.

Así como en la religión lo terrible estaba destinado, a través del arte, a provocar al espectador, también en la política hubo quienes estimularon a su sociedad a través de acciones en el mundo artístico. El término *Entartete Kunst* es lo que denominaron en el régimen nazi *Arte Degenerado*. No se trataba de un arte que pusiese lo grotesco, violento en sus representaciones, sino que se lograba ese efecto de dos maneras: buscando despertar el odio en los espectadores y promoviendo los antivalores nazis. El historiador Jonathan Petropoulos, según nota de la BBC, describió que en una exposición de este Arte Degenerado colgaron “los cuadros torcidos, había grafiti en las paredes que insultaba a las obras y a los artistas e hicieron que este arte pareciera extraño y ridículo”. Solo si las obras resaltaban los valores nazis, tales como la obediencia, disciplina, la familia o pureza, las mismas que únicamente podían ser realizadas por los de pura sangre, eran dignas. Con estos afanes, su Ministro de Propaganda, Joseph Goebbels, alineó a las comunidades culturales y artísticas, haciendo realidad su concepción de que la política es el arte plástico del Estado. Es más, el nazismo también se preocupó por dejar una marca propia en la arquitectura de sus edificios, muchos demasiado costosos y, posteriormente, víctimas de la guerra. Respecto a ello, Juan José Sebreli escribe en *El olvido de la razón*:

*El novelista y autor teatral Mussolini y el pintor y arquitecto Hitler, ambos también admiradores de Nietzsche, adoptaron complacidos su teoría sobre el político como artista y llevaron*

*hasta sus últimas consecuencias la estetización de la política.*

Para advertirnos de lo fácil que es caer en el precipicio de una visión estética perturbadora y creadora de hombres con ningún valor o con muchos antivalores, basta un ejemplo que tiene como protagonistas a los hombres de ciencia. Ocurre que los científicos Heinz y Lutz Heck trabajaron en la modificación genética que permitiera crear al toro perfecto, uno que sería símbolo de la pureza aria y que se colocaría sobre cualquier toro europeo: buscaban la resurrección de los uros. Cuantiosos animales tuvieron que sufrir por intentar ese ornamento ideológico; empero, pese a un entusiasta respaldo de Hermann Göring, comandante de la *Luftwaffe*, no pudo lograrse ese perturbador, pero, a la vez, estético fin. Con seguridad, nada quedó libre de los desvaríos totalitarios. Y parecería que, lastimosamente, Nietzsche se aproximó a lo que más comúnmente se percibe:

*Ellos son los artistas más espontáneos, más inconscientes que existen [...] esos hombres no saben nada de culpa, de responsabilidad ni de consideración. Están animados por el terrible egoísmo del artista.*

Ahora bien, en otro campo menos romántico, las acciones más brutales e inhumanas surgidas de sus operaciones, como los genocidios, las torturas, han alimentado nuevamente al arte, pero de manera directa y abrumadora. Este año, World Press Photo premió como una de las mejores fotografías a aquella tomada en un museo, durante la inauguración de una expo-

sición, en la que quedó retratada una escena impactante: el asesinato del embajador ruso en Turquía. Según nota de Libertad Digital, Stuart Franklin, el presidente, se opuso a esa distinción porque, en su criterio, colocar la foto “en un pedestal” era una invitación a ver hechos como estos “como un espectáculo”. La embajada rusa, posteriormente, manifestó su indignación. Mas esas muestras de indignación no parecen servir para contrarrestar la inclinación. Es que el dolor, el miedo, la ira, la muerte, el sufrimiento se han convertido en el suministro más común.

Por supuesto, no se trata de negar espacio a las manifestaciones artísticas de ese tipo, sino de dar también cobijo a la belleza, el placer, los valores comunes, el erotismo, a la contemplación a partir de reflexiones que sean generosas y simples. La cultura como política de desarrollo humano está impulsada por el deseo de mejoramiento del otro, de una contribución desprendida y real a los individuos, la solidaridad hacia el menos favorecido. Se trata de valorar sus propias creaciones y cosmovisión; también, a su vez, enriquecer su acervo cultural y los valores que nos permitan una convivencia cada vez mejor, cada vez más digna, incluso justa, no solo entre los hombres, sino en su relación con los otros seres vivos y el medio ambiente.





ESTE ES OTRO TRABAJO PARA LA....

# LIGA DE LA INJUSTICIA

