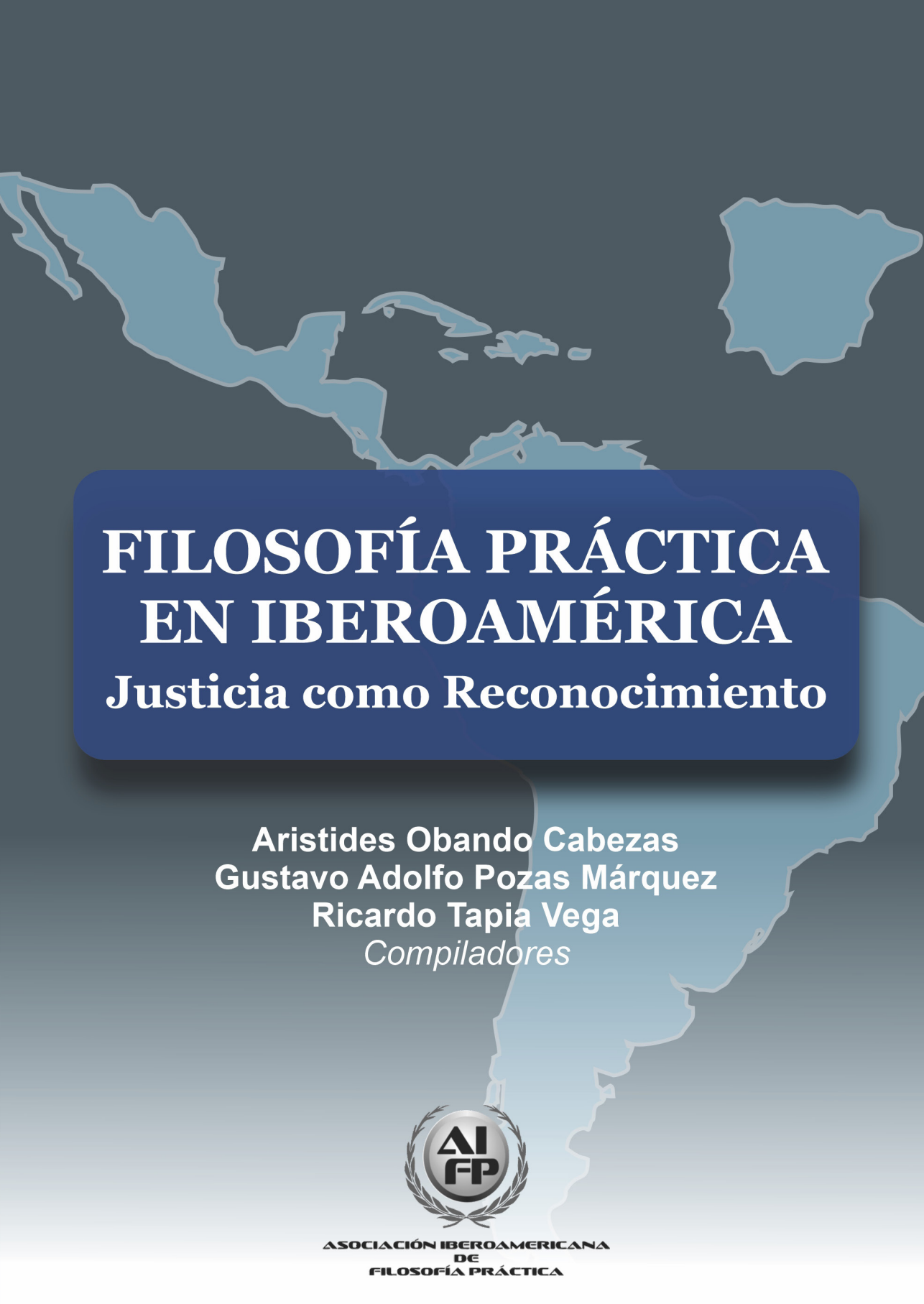


A light blue map of Iberoamerica, including Mexico, Central America, the Caribbean, and South America, is positioned in the background of the cover.

FILOSOFÍA PRÁCTICA EN IBEROAMÉRICA

Justicia como Reconocimiento

**Aristides Obando Cabezas
Gustavo Adolfo Pozas Márquez
Ricardo Tapia Vega**
Compiladores



**ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA
DE
FILOSOFÍA PRÁCTICA**

La Asociación Iberoamericana de filosofía práctica, es una organización civil internacional, sin ánimo de lucro, que promueve la investigación y el desarrollo de la filosofía moral, filosofía política y filosofía del derecho, a través del estudio sistemático, racional, crítico integral e integrador del acontecer social y sus manifestaciones, en procura de una comprensión transformadora de la realidad social, en diálogo permanente con las diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales.

La Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, nace en el marco de los Coloquios Internacionales de Filosofía política, realizados en noviembre de 2009, 2010 y 2011, en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México. Se constituye para desarrollar la actividad filosófica comprometida, crítica e integradora respecto a las cuestiones morales, políticas, jurídicas, sociales y culturales de manera cualitativa y organizada.

La Asociación tiene por objeto principal la promoción y el fomento educativo de la Filosofía práctica en Iberoamérica. Asimismo, busca promover el estudio de los derechos humanos, de la justicia, el derecho, el Estado y la sociedad, desde el punto de vista filosófico.

Está dentro de sus intereses apoyar actividades de educación e investigación de la Filosofía práctica, colaborar en la edición de publicaciones que difundan la producción de los miembros de la Asociación de conformidad con su objeto. Organizar periódicamente seminarios, coloquios, conferencias, simposios, talleres, congresos y servir como entidad de consulta y apoyo a las universidades y otros centros culturales, sobre temas y problemas de Filosofía práctica.

**FILOSOFÍA PRÁCTICA
EN IBEROAMÉRICA
Justicia como Reconocimiento**

FILOSOFÍA PRÁCTICA EN IBEROAMÉRICA

Justicia como Reconocimiento

Aristides Obando Cabezas
Gustavo Adolfo Pozas Marquez
Ricardo Tapia Vega
Compiladores

Colección
Filosofía y Derecho



**ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA
DE
FILOSOFÍA PRÁCTICA**



Junta Directiva

Presidente: *Aristides Obando Cabezas*
Vicepresidente: *Jeannette Escalera Bourillon*
Secretario: *Anibal Campo Rodrigo*
Tesorera: *Maria Flórez Gutiérrez*
Fiscal: *Gustavo Zorrilla Velásquez*
Vocal: *Delfín Ignacio Grueso Vanegas*

Comité Editorial

Gustavo Adolfo Pozas Márquez,
Gustavo Zorrilla Velásquez,
Gustavo Hernando Chamorro Hernández,
Daniela Montero Zendejas,
Jeannette Escalera Bourillon

© Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica
© De los autores

Primera edición
Octubre 2024
ISBN: 978-607-96457-9-3

200 ejemplares

Diagramación:
María Fernanda Martínez Paredes

Diseño carátula:
María Fernanda Martínez Paredes

Impreso en:



E-mail: contacto@samava.com.co
Celular: (57) 313 661 97 56
Popayán, Colombia.

Libro evaluado mediante sistema de pares ciegos.
Libro producto del proyecto de investigación Justicia como Reconocimiento, registrado en la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad del Cauca ID 6332

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
CAPÍTULO 1. RASGOS DISTINTIVOS DE UNA TEORIA DE LA JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO	
<i>Aristides Obando Cabezas</i>	<i>13</i>
CAPÍTULO 2. EL ENFOQUE DIFERENCIAL DE DERECHOS: UN CONCEPTO DE LA JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO	
<i>Angélica Anaer Salazar Rodríguez/Ricardo Tapia Vega</i>	<i>21</i>
CAPÍTULO 3. NOTAS PARA UN PROGRAMA DE FUNDAMENTACION DE UNA (S)TEORIA (S)DE LA JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO	
<i>Oscar Mejía Quintana</i>	<i>33</i>
CAPÍTULO 4. FRAGILIDAD Y TRAGEDIA HUMANA, PRINCIPIOS PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA	
<i>Sebastián Castro Monzón</i>	<i>51</i>
CAPÍTULO 5. LEY, JUSTICIA Y DERECHO COMO RECONOCIMIENTO EN EL MUNDO DE ODISEO	
<i>Gustavo Zorrilla Velásquez</i>	<i>65</i>
CAPÍTULO 6. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS	
<i>Simón Martínez Ubáñez</i>	<i>75</i>
CAPÍTULO 7. PEDAGOGÍA, DIGNIDAD Y JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO EN BALÚN CANÁN	
<i>Jeannette Escalera Bourillon</i>	<i>89</i>
CAPÍTULO 8. APORTES A LA NOCION DE RECONOCIMIENTO DESDE UNA PERSPECTIVA CRITICA EN EL ÁMBITO DE UNA EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD	
<i>Gustavo Chamorro Hernández</i>	<i>103</i>
CAPÍTULO 9. DEL SURGIMIENTO DE LA IDEA DE JUSTICIA A LA CONQUISTA PERPETUA DE LOS DERECHOS HUMANOS	
<i>Gustavo Adolfo Pozas Márquez*</i>	<i>115</i>
CAPÍTULO 10. LA PAZ COMO PRINCIPIO Y VALOR FUNDAMENTAL EN LA CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA A RAÍZ DEL PROCESO DE PAZ GOBIERNO NACIONAL - FARC	
<i>Jorge William Ordóñez Fernández</i>	<i>121</i>
CAPÍTULO 11. EL SOFISMA DE LA JUSTICIA EN LA VIGENCIA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO	
<i>Daniel Arturo Montero Zendejas</i>	<i>133</i>

CAPÍTULO 12. LA JUSTICIA PARA LA VÍCTIMA MEDIANTE EL RECONOCIMIENTO DEL DERECHO A LA REPARACIÓN DEL DAÑO MORAL <i>Liliana Fernández García</i>	143
CAPÍTULO 13. CONSIDERACIONES HACIA UNA TEORÍA DE JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO PARA DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS <i>María Flores Gutiérrez</i>	149
CAPÍTULO 14. CAMINAR HACIA LA AUTONOMÍA TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA, POLÍTICA BIOCULTURAL - UNA DEMOCRATIZACIÓN DEL TERRITORIO <i>Gerardo Eliud Lopez Vargas</i>	163
CAPÍTULO 15. CALEIDOSCOPIO DEL PENSAMIENTO ANCESTRAL: UNA APUESTA POR EL RECONOCIMIENTO DE LAS EPISTEMOLOGÍAS ANCESTRALES Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL SABER <i>Diana Alejandra Soto Ossa</i>	177
CAPÍTULO 16. JUSTICIA TERRITORIAL COMO RECONOCIMIENTO EN LA GUAJIRA <i>Alexis Carabali Angola</i>	191
CAPÍTULO 17. TRANSICIÓN ENERGÉTICA JUSTA, DERECHOS SOCIOTERRITORIALES Y CULTURALES EN COMUNIDADES ÉTNICAS <i>Carmen Tereza Palmarrosa Bruges</i>	203
CAPÍTULO 18. LA JUSTICIA COMO PRINCIPIO DE LA BIOÉTICA. ANÁLISIS EN UN TIEMPO DE ESPERANZAS Y CRISIS <i>William Andrés Ordóñez Bastidas</i>	215
CAPÍTULO 19. PROCESOS MENTALES EN EL RECONOCIMIENTO Y LA JUSTICIA <i>Luis Carlos Ayala Caldas</i>	231
CAPÍTULO 20. OTROS SUJETOS DEL DERECHO. ¿AISLAMIENTO DEL PARADIGMA ANTROPOCÉNTRICO EN COLOMBIA? <i>Gloria Fabiana Andrade Montenegro</i>	241
SOBRE LOS AUTORES	253

PRESENTACIÓN

La idea de justicia y los escenarios de análisis y realización que la comprometen en el ámbito moral, político, jurídico, económico, social y cultural, han sido un tema central en el devenir de la filosofía, desde los primeros filósofos hasta nuestros días; de hecho, bien podríamos decir que en todos los tiempos ha sido la piedra angular de la filosofía práctica, en cuyo discurrir la ha dotado de contenido a partir de categorías como virtud, armonía, libertad, igualdad, solidaridad, equidad e imparcialidad, que estructuran importantes teorías y visiones de mundo que además de alimentar la discusión académica, sirven de referentes pragmáticos para tomar y justificar decisiones institucionales.

En los debates actuales de la filosofía práctica emerge la idea de reconocimiento como una categoría a tener en cuenta a la hora de pensar el contenido de la justicia, en virtud de las demandas de justicia social que plantean diversos grupos humanos a partir de la experiencia concreta de personas situadas en tiempos y espacios, mediados por dinámicas adversas para sus intereses reivindicatorios de una serie de condiciones que repercuten en su bienestar y dignidad; no obstante, como lo advierte el filósofo colombiano Delfín Ignacio Grueso, no hay una Teoría de la Justicia como Reconocimiento, sistemática, racional y críticamente elaborada, pues, las importantes elaboraciones teóricas que recurren a la categoría “reconocimiento”, como las de Hegel, Honnet, Nussbaum, Rawls, entre otros, no configuran un cuerpo teórico propiamente dicho.

En ese marco de referencia, este libro constituye un primer acercamiento desde diversos escenarios para sentar las bases de comprensión y formulación de una teoría de la justicia como reconocimiento, que responda adecuadamente a las demandas de justicia social en sociedades situadas entre las diversidades, desigualdades y dinámicas de la globalización; así las cosas, el libro inicia con un capítulo introductorio de Aristides Obando Cabezas, en el que propone dotar de contenido a la idea de justicia política con la categoría de reconocimiento; Angélica A. Salazar y Ricardo Tapia plantean que el enfoque diferencial de derechos puede entenderse como un criterio hermenéutico aplicable a derechos fundamentales, para apreciarlos en perspectiva de justicia como reconocimiento, lo que presenta a aquel

como la materialización de este en el mundo del derecho, especialmente en lo que respecta a su operación concreta; Oscar Mejía Quintana, presenta una serie de consideraciones a tener en cuenta para la formulación de una teoría de la justicia como reconocimiento, en cuyo concepto, la teoría recupera el imperativo categórico kantiano en clave deliberativa y, mediada por la teoría consensual rawlsiana, tiene que reconstruirse a partir de la polémica liberal-comunitarista que permita retomar el concepto de razonabilidad y, a partir de ahí, enlazar con la acción comunicativa y la ética discursiva de Habermas y Apel, recuperando con Honneth, de la Tercera Escuela de Frankfurt, la íntima relación entre reificación y reconocimiento como condición de posibilidad de su fundamentación epistemológica.

Por su parte, Sebastián Castro Monzón, a través de la novela de Víctor Hugo, *Los Miserables*, muestra diversas problemáticas de las teorías de justicia contemporáneas, para plantear cuestionamientos en relación con las teorías de John Rawls y Martha Nussbaum; Gustavo Zorrilla, analiza la relación entre ley, derecho y justicia en el mundo griego a partir de la obra de Homero; Simón Martínez Ubárnez, analiza los rasgos generales de la Teoría de la Justicia formulada por John Rawls, haciendo énfasis en los aspectos prácticos de la impartición de justicia en el sistema judicial, exigiendo equidad, imparcialidad y racionalidad como características de las decisiones judiciales adoptadas por los responsables de impartir justicia tras hacer la debida ponderación de pruebas y argumentos expuestos por las partes en litis, en un marco de justa proporcionalidad; Jeannette Escalera Bourillon, a partir de la novela de Rosario Castellanos *Balún Canán*, analiza las nociones justicia y reconocimiento, utilizando los personajes de una niña, su nana y la familia Argüello, para discutir temas como la identidad, la pertenencia, y la desigualdad social en el contexto de la sociedad mexicana de la primera mitad del siglo XX; Gustavo Chamorro Hernández, analiza los planteamientos de Martha Nussbaum, en cuanto a su concepción de educación, para contribuir a la noción de reconocimiento anticipatorio (Honneth) en la esfera de la educación. Todo esto para entender que la educación no es un elemento de orden técnico e instrucción, sino ético y pedagógico que incluye a su interior la noción de reconocimiento.

De otra parte, Gustavo Adolfo Pozas Márquez, analiza la idea de justicia a partir de la reivindicación de derechos humanos; Jorge William Ordóñez Fernández, analiza el concepto la idea de justicia como reconocimiento a partir del concepto de paz como mandato constitucional; Daniel Arturo Montero Zendejas, analiza la existencia o no de una justicia pronta, expedita y gratuita para la sociedad en general, al privilegiar el respeto a los derechos

humanos y el debido proceso; Liliana Fernández García, analiza la idea de justicia como reconocimiento, en materia penal a partir de la exigibilidad de reparación del daño moral que padecen las víctimas de delitos

María Flores Gutiérrez, para contribuir a la construcción de una Teoría de justicia como reconocimiento, toma como referencia las poblaciones indígenas que, en el Perú al igual que los otros excluidos del bienestar económico y social son vulnerados en sus derechos; Gerardo Eliud Lopez Vargas, analiza la habitabilidad en el territorio para las comunidades indígenas de Colombia que fundan acciones comunitarias que demandan reconocimiento y autonomía de sus territorios; Diana Alejandra Soto Ossa; observa algunos de los pensamientos y epistemologías ancestrales de pueblos indígenas en Colombia específicamente en el departamento del Cauca, que pasados por el filtro decolonial y la injusticia epistémica, permiten responder a la emergencia y urgencia actual por rescatar saberes y conocimientos ancestrales y resguardar las comunidades étnicas y sus territorios; Alexis Carabali Angola, analiza el modo como el territorio del departamento de La Guajira, rico en recursos explotables económicamente, presenta dificultades para su control debido a factores como la ausencia del Estado, en virtud de lo cual, se ha generado un *ethos* guajiro que refleja una serie de solidaridades y reciprocidades en relación con actividades lícitas o ilícitas que han naturalizado formas de ejercicio de poder que niegan la ética democrática instaurando poderes paralelos, que basados en la fuerza y el uso de la violencia establecen órdenes sociales y económicos básicos de convivencia; Carmen Teresa Palmarrosa Bruges, analiza los modos posibles de garantizar una transición energética justa que respete y promueva los derechos socio territoriales y culturales de las comunidades étnicas, con un enfoque particular en el departamento de La Guajira.

William Andrés Ordóñez Bastidas, analiza la idea de justicia como reconocimiento a partir de las demandas de distribución equitativa y eficiente de los beneficios y cargas que se presentan en la sociedad en torno a la atención en salud; Luis Carlos Ayala Caldas, explora aspectos relevantes, en el entendimiento del por que las emociones impulsan la mayoría de las decisiones judiciales cuando deberían ser más racionales, buscando comprender la mente en este campo emergente desde una perspectiva interdisciplinaria, analizando los procesos comportamentales a través de la neurociencia, explorando la relación entre el cerebro y los fenómenos mentales; Gloria Fabiana Andrade Montenegro, aborda el debate sobre la posibilidad de otorgar derechos legales a los ríos, animales y páramos en Colombia.

Este libro se inscribe en el proyecto de investigación Justicia como Reconocimiento, a cargo del grupo de investigación Ética, Filosofía política y jurídica, de la Universidad del Cauca, registrado en la Vicerrectoría de investigaciones con I D 6332. La Asociación iberoamericana de filosofía práctica, agradece el liderazgo del grupo y semillero de investigación en el desarrollo de este importante proyecto y espera contribuir con este libro al devenir de la filosofía práctica contemporánea.

CAPÍTULO 1

RASGOS DISTINTIVOS DE UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO

Aristides Obando Cabezas¹

Presentación

Al estudiar diversas tradiciones filosóficas se advierte que, la idea de justicia ha sido un tema recurrente en los debates y formulaciones teóricas sobre el Estado, la política, la sociedad, el derecho y los derechos, concretándose en importantes teorías de la justicia, elaboradas de manera sistemática, racional y crítica. Así, como la igualdad, la libertad, la equidad y la imparcialidad, la idea de reconocimiento también constituye una importante expresión de justicia en clave moral, política y legal, y es referente en las discusiones actuales en el ámbito de la filosofía práctica, respecto a las desigualdades sociales, políticas públicas para la superación de las pobreza, marginación y exclusión

En la actualidad, los paradigmas y categorías tradicionales de la filosofía del derecho y la filosofía política resultan insuficientes para responder de manera adecuada a los desafíos de la globalización y el reconocimiento de las diversidades como parte integral de las sociedades contemporáneas; por ello es menester esbozar los elementos referenciales para formular y explicar una concepción de la justicia que oriente la estructura básica de la comunidad política, tanto a nivel local como global

1 Aristides Obando Cabezas. Licenciado y Magister en Filosofía, Universidad del Valle, Colombia. Abogado, Universidad Santiago de Cali, Colombia. Dr en Filosofía contemporánea, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Dr en Derecho, El Colegio de Morelos, México. Dr en Derecho y Globalización, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Presidente de la Asociación Iberoamericana e Filosofía práctica. Vicepresidente de la Organización Mundial de Abogados, Capítulo América del Sur. Profesor Titular del Departamento de Derecho Público, Universidad del Cauca, Colombia. Director del Grupo de Investigación Ética, Filosofía política y jurídica, Universidad del Cauca

1. preguntas orientadoras

Para efectos de considerar los rasgos que distingan a una teoría de la justicia como reconocimiento de otras teorías de la justicia, es preciso establecer su carácter, esto es, develar, por ejemplo, si se trata de una teoría metafísica, política o jurídica; igualmente, sus pretensiones o alcances, campo de aplicación, si lo tiene. En este orden de ideas, aquí señalo una serie de preguntas desde las cuales sería oportuno iniciar las reflexiones en pro de sentar las bases conceptuales, epistémicas y metodológicas de una teoría de la justicia cuyo contenido se exprese en la categoría de Reconocimiento:

¿Cuál es la concepción de justicia más idónea para atender las demandas de justicia social, fundadas en prácticas históricas de exclusión, marginación, opresión, sexismo, machismo, xenofobia, aporofobia, racismo?

¿Cuál sería la concepción de justicia más idónea para atender las demandas de justicia social a escala global?

¿Cuáles serían los fundamentos de una concepción de justicia que pretenda responder a demandas de justicia social en el ámbito local y global de manera integral?

¿El Reconocimiento como categoría teórica práctica podría constituir el contenido de una concepción de justicia que oriente las instituciones sociales para resolver los problemas que generan las injustificadas desigualdades sociales, asociadas a prácticas estructurales de desprecio por causa del género, la etnia, la situación social, orientación religiosa, orientación sexual, el color de piel?

¿Existe una teoría de la justicia como reconocimiento? ¿Cómo materializar una concepción de justicia como reconocimiento?

Estos cuestionamientos son referentes para la formulación de una concepción de la justicia como reconocimiento², en su aspecto teórico y en la determinación de incidir de manera concreta en las prácticas sociales.

2. presupuestos

Las preguntas anteriores presuponen en primer lugar, un tipo de concepción de justicia. Se trata de una concepción política de justicia, es decir, el conjunto de principios que orientan o guían a la estructura básica de la sociedad.

² En Colombia la academia no es ajena a tales debates, por cuanto, la Constitución Política de 1991, establece la justicia social como principio estructurador del ordenamiento jurídico - político, con lo cual, pone un determinado tipo de filosofía del derecho como soporte de nuestro ser y quehacer social.

En segundo lugar, un tipo de concepción de persona que subyace como fundamento a la concepción de justicia. De manera consecuente, como lo advierte Rawls, en *Liberalismo Político* (1993), en este caso, se trata de una concepción política de persona, esto es, la identidad pública que le permite a cada miembro de la sociedad participar legítimamente en el espacio público y que se expresa en un conjunto de prerrogativas para vivir conforme su propia cosmovisión, es decir, la ciudadanía; teniendo en cuenta el contexto social y político, en el que emerge la concepción de justicia como reconocimiento, esta se apoya en una concepción de la ciudadanía materialmente diferenciada y como un derecho humano

En tercer lugar, un intento por corregir las injusticias sociales asociadas a las diversidades que han constituido factor de menosprecio y han situado a unas personas en desventaja social frente a otras.

En cuarto lugar, una visión de comunidad política en su devenir entre lo local y lo global. Esta visión concibe que, como producto de las dinámicas de la actual globalización, la Comunidad Política, hoy no se expresa cabalmente en el Estado Nación, sino en la comunidad política internacional, estructurada a partir de un ordenamiento jurídico y económico, con instituciones transnacionales, normas y jurisprudencia a la cual deben acogerse los Estados como un sujeto más de derechos y obligaciones.

2.1 una concepción de justicia política

Avanzar en una comprensión de la justicia como reconocimiento implica en primera instancia distinguir la teoría como campo de explicación, en segundo lugar, el tipo de concepción como orientación epistémica y, en tercer lugar, el contenido de la concepción misma. En nuestro caso, se trata de una concepción política, es decir, en términos rawlsianos, está pensada para orientar el ordenamiento jurídico y político (de la comunidad política, que en nuestros días se expresa en la comunidad política internacional), no pretende abarcar todos los escenarios de la vida de los seres humanos; y su contenido se expresa en la idea de reconocimiento, la cual compromete una familia de conceptos anclados a diversas tradiciones: Teoría Crítica, los estudios decoloniales, el liberalismo, el comunitarismo, el republicanismo y, diversos escenarios de realización, las demandas y activismo político y jurídico en claves de asuntos étnicos, de género, ambientales, diversidades sexuales, entre otros.

2.2 la persona política como fundamento. Dos concepciones de ciudadanía para un mismo propósito, la justicia social

- La ciudadanía materialmente diferenciada

Esta categoría se define como el derecho a tener derechos diferentes en un plano de igualdad ante la ley. Supera la abstracción que subyace en la comprensión de la persona política para configurar las posibilidades de acción en el espacio público a partir del reconocimiento de las contingencias que determinan el hacer y estar de cada persona en su contexto social.

- La ciudadanía como un derecho humano

La actual globalización nos ha puesto en un escenario de intercomunicación y de exigibilidad de justicia social que rebasa los límites fronterizos de los Estados, la emergencia de la comunidad internacional como expresión de la comunidad política, implica la posibilidad de participación en el espacio público de la sociedad civil global en la búsqueda de soluciones a los problemas de justicia global, para ello, es urgente superar los límites de la ciudadanía fundada en la nacionalidad, y concebir el derecho a tener derechos como un derecho humano, es decir con fundamento en la pertenencia a la especie humana como punto de convergencia, más allá de las diferencias de toda índole.

2.3 Un intento por corregir las desigualdades sociales a través del reconocimiento de las diversidades y las diferencias

Para desarrollar la idea de reconocimiento como expresión o contenido de la justicia política, es preciso tomar en consideración el carácter pluriétnico, la diversidad cultural como características relevantes de las actuales sociedades, también la situación de desigualdades e injusticias sociales históricamente causadas por prácticas de exclusión, marginación, sustentadas en factores como la etnia, el género, el origen territorial o las dinámicas culturales.

En Colombia, por ejemplo, se puede tomar como referencia el mandato constitucional que consagra en el artículo 7 de la Carta Magna, que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”; de la observancia de este principio, emerge la praxis de una ciudadanía materialmente diferenciada, que expresa la existencia y validez de derechos diferentes para personas con características y necesidades diferentes; lo cual pone en cuestión entre otros paradigmas, la idea de un derecho único para todos, el alcance y aplicación del derecho estatal, la universalidad de los derechos humanos, entre otros.

Según ha manifestado la Corte, el principio de la diversidad étnica y cultural es fruto de la visión propia de un Estado que a partir de una base de organización y funcionamiento democrático tiene como elemento definitorio el carácter social que debe guiar la definición de sus actuaciones, especialmente a través de la determinación de su política pública. “En la estructura constitucional colombiana el multiculturalismo viene a ser objeto de especial reconocimiento y protección, fundado en las premisas de que en Colombia existen diversas culturas e identidades étnicas, que todas son merecedoras de un mismo trato y respeto, que todas son constitutivas de la identidad general del país y que todas son titulares —en igualdad de condiciones— del derecho a reproducirse y a perpetuarse en el territorio con el paso del tiempo”³.

Para la Corte es claro que el tratamiento especial que el ordenamiento otorga a las comunidades tradicionales, como grupos sociales claramente diferenciables, en virtud del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, obedece al imperativo de construir una democracia más inclusiva y participativa como lo propugna la propia Constitución, dirigida a asegurar la coexistencia y a permitir la reivindicación de aquellas comunidades que son cultural y socialmente diferentes, correspondiéndole al Estado la importante función de adelantar las gestiones que sean necesarias para garantizar la preservación y continuidad de sus tradiciones e historia.

En este sentido, la diversidad étnica y cultural se manifiesta en posibilidades de expresión, mantenimiento y profundización de las manifestaciones culturales que contribuyen a la definición de las etnias presentes en el territorio del Estado colombiano. Por eso, dice la Corte, “resultan de vital importancia para su concreción elementos como la educación, las garantías para el uso de su lengua, sus manifestaciones religiosas y, en general, todas aquellas tradiciones que los identifican de la sociedad mayoritaria”. En esa medida, considera la Corte, que son estos elementos los que deben protegerse en cuanto, actuación de un principio fundamental del Estado que aspira construirse a partir de los parámetros trazados por la Constitución.

2.4 Las demandas de justicia a escala global. La comunidad internacional como expresión de la comunidad política

Entre las demandas de justicia a escala global encontramos las que tienen que ver con la praxis de la ciudadanía a partir de la reconfiguración de la comunidad política. La ciudadanía es un estatus público que implica que la persona puede ser y actuar en la esfera pública de la sociedad; el problema

³ Corte Constitucional Colombiana. Sentencia SU-510 de 1998

radica en que en la globalización el espacio público no se agota en el ámbito estatal, sino que trasciende el contexto de la comunidad internacional como expresión de la comunidad política por excelencia.

La comunidad internacional y la esfera pública que comporta son dos componentes básicos de la ciudadanía propia de un mundo globalizado. En este escenario, la ciudadanía ya no podría estar directamente relacionada con el lugar y el grupo al que se pertenece, pues la globalización afecta la relación entre ciudadanía y nacionalidad en tanto establece deberes y derechos que desbordan dicho vínculo.

La ciudadanía como concepción política de la persona, configura una identidad pública que le permite a todo ciudadano participar legítimamente en el escenario público, más allá y sin desconocer las identidades privadas de cada quien. Dicha identidad pública expresa la idea de ciudadanos libres e iguales en un mundo globalizado. Utilizando la terminología rawlsiana, esto significa que las personas son fuentes auténticas de exigencias válidas frente al ordenamiento jurídico de la comunidad política; es decir, que las personas tienen el derecho a reclamar y plantear exigencias acerca de las instituciones para encontrar respuestas a sus necesidades en el marco de la comunidad internacional. Esta dinámica, que comporta la ciudadanía en la globalización, implica la necesidad de hacer compatible la pertenencia a diferentes comunidades (Estados), con la pertenencia a una comunidad política a escala internacional, cuyos valores éticos-políticos deben ser aceptados por todos. Integración que se expresa en la búsqueda de unos “mínimos morales comunes” para lograr la convivencia política entre individuos diversos.

En este escenario la pregunta por la concepción de justicia más adecuada para atender las demandas sociales, que en otrora formulara la filosofía política en el marco de las dinámicas estatales, ahora debe ser planteada al tenor de la globalización; lo que exige una concepción de la justicia política sustentada en la ciudadanía, como referencia obligatoria para el devenir del orden político global, referencia esta que nos exige indagar, entre otras cosas, si la ciudadanía es un criterio idóneo para concebir la justicia política de un orden global y, si lo es, ¿qué tipo de ciudadanía?

Conclusiones

Las demandas éticas, políticas y jurídicas de la globalización plantean al ordenamiento político la incorporación de una ciudadanía situada e incluyente que propicie derechos diferenciados para individuos

y comunidades con diversas problemáticas sociales, pero que al mismo tiempo sirva como punto de convergencia entre las personas al margen de sus contingencias políticas como la nacionalidad; es decir, que consagre y propicie el efectivo ejercicio de derechos para todas las personas, más allá de las fronteras territoriales de los países. En este tenor, ser ciudadano en el mundo globalizado es ser portador de derechos que rebasan las fronteras nacionales. Las implicaciones de dicha consideración saltan a la vista; por ejemplo, la necesidad de concebir los términos de justificación de la justicia pública internacional a partir de la definición de las personas como sujetos globales de derechos. En otras palabras, llevando al escenario de la globalización las tesis rawlsianas de la justicia, podríamos decir que, a pesar de las profundas diferencias que existen entre los ciudadanos a causa sus nacionalidades, la justicia política internacional sería posible si tiene como base una cultura política común basada en la vigencia institucional, esto quiere decir que la ciudadanía global debe respetar las nacionalidades, garantizar su existencia, coexistencia y constituir un punto de convergencia de la diversidad. ¿Cuál sería la base de esa cultura política internacional?

En principio se podría decir que, esa cultura política internacional tiene como principal referente los derechos humanos, porque devienen en una especie de razón pública internacional, que reconoce derechos fundamentales a personas históricamente situadas en escenarios de afectación por desigualdades sociales a causa de las diversidades y afectos de la globalización, al tiempo que establece los puentes de comunicación entre los estados y las personas de la sociedad civil global.

Bibliografía

Constitucion política de Colombia de 1991 Corte Constitucional Colombiana,
Sentencia S U 510 de 1998.

Obando Cabezas, Aristides. Derecho y Globalización. Editorial Universidad
del Cauca. 2021

Rawls, John. Liberalismo político. 1993, F C E

CAPÍTULO 2

EL ENFOQUE DIFERENCIAL DE DERECHOS: UN CONCEPTO DE LA JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO

Angélica Anaeer Salazar Rodríguez¹
Ricardo Tapia Vega²

1. La justicia como reconocimiento. A manera de introducción

Según el Diccionario Panhispánico del Español Jurídico, se entiende por justicia al “[p]rincipio constitucionalmente consagrado como valor superior del ordenamiento jurídico en el que confluyen los de razonabilidad, igualdad, equidad, proporcionalidad, respeto a la legalidad y prohibición de la arbitrariedad, ya que, según los casos, se identifica con alguno de estos otros principios” (Real Academia Española:2024).

En los trabajos que hemos venido realizando con la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, y a partir de las propuestas del Dr. Obando Cabezas, y la idea rawlsiana de la justicia, hemos conceptualizado que hablar de *justicia como reconocimiento*, es referirnos al derecho a vivir conforme a una propia cosmovisión, así como al derecho a tener derechos diferentes en un plano de igualdad ante la ley.

Consideramos que esta idea de *justicia como reconocimiento*, parte de alguna manera de la idea de que el humano, como las demás especies vivientes, no obstante tener un genotipo homogéneo, reporta rasgos fenotípicos particulares acordes al medio ambiente físico en que se desarrolla, y puede

1 Doctora en Derecho por El Colegio de Morelos, México. Profesora en Licenciatura en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México y en Licenciatura Posgrado en la Universidad de Ciencias Jurídicas, México. Abogada litigante. Autora de diversos artículos jurídicos. ORCID: 0000-0001-8023-4189, correo electrónico: mtra.salazarrodriguezangelica@ucj.edu.mx

2 Doctor en Derecho y Globalización, con mención honorífica, por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Profesor Investigador de Tiempo Completo Definitivo en dicha universidad. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, Nivel I, del CONAHCYT. Autor en diversos artículos, revistas y libros. Abogado litigante. ORCID: 0000-0003-2750-1828. Correo electrónico: ricardo.tapia@uaem.mx

también llegar a tener diferencias con sus congéneres acorde a capacidades físicas o cognitivas particulares. Además, las situaciones socioculturales en las que se desenvuelve le van forjando también una determinada singularidad (Tapia Vega, 2021:49).

En esa tesitura, la multiculturalidad, la pluralidad, lo diverso, continúan, se fortalecen y reconstruyen con base en un abanico cultural de identidades y formas de ver y estar en el mundo, pues la realidad no es reducible a un camino ni a un pensamiento único (Camboni, Salinas, 2007:13).

2. Los derechos fundamentales

Existen varias definiciones de *derechos humanos*.

Por ejemplo, se ha dicho que son “los privilegios fundamentales que el hombre posee por el hecho de serlo, por su propia naturaleza y dignidad... derechos que le son inherentes y que, lejos de nacer de una concesión de la sociedad política, han de ser consagrados y garantizados por ésta” (Trovell y Serra, 1968:13); o que “son exigencias éticas basadas en un determinado modo de entender la humanidad: el concepto de persona, y el de dignidad que la define” (Herranz Gómez, 2006:23).

Cuando esos privilegios o exigencias que se connotan como *derechos humanos* se positivizan en textos normativos se denominan derechos fundamentales (Tapia Vega, 2024:30). “Los *derechos humanos* poseen una insoslayable dimensión deontológica. Se trata de aquellas facultades inherentes a la persona que deben ser reconocidas por el derecho positivo. Cuando se produce ese reconocimiento aparecen los *derechos fundamentales*” (Pérez Luño, 2005:46).

3. El derecho fundamental a la igualdad y el enfoque diferencial de derechos

El diccionario de la lengua española define a la igualdad como el “principio que reconoce la equiparación de todos los ciudadanos en derechos y obligaciones” (Real Academia Española:2024).

En el plano jurídico, la *igualdad* se nos presenta como un derecho fundamental, por ejemplo, en el ámbito internacional, el artículo 24 de la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* prescribe que “[t]odas las personas son iguales ante la ley. En consecuencia, tienen derecho, sin discriminación, a igual protección de la ley”; y, en el plano nacional, por ejemplo, en el párrafo primero del artículo 1 de la *Constitución Política de*

los Estados Unidos Mexicanos que dispone que “[e]n los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece”.

Para materializar una verdadera igualdad es necesario aplicar la antigua visión romana de tratar iguales a los iguales y desigual a los desiguales, lo cual podemos hacer a través del *enfoque diferencial de derechos*, el cual busca modelos operativos flexibles y procesos que den cuenta de las características y necesidades específicas de ciertos grupos poblacionales que demandan mayor atención estatal por enfrentar circunstancias de discriminación o vulnerabilidad o riesgo, al igual que por ser sujetos de especial protección (Tapia Vega, 2021:57).

Consideramos que el derecho a ser diferente implica especial protección, pues desde la connotación de diferente se aprecia la idea de contramayoritario, y en un contexto donde se es minoría se hacen necesarias tuiciones específicas si se quiere seguir siendo diferente.

La norma positiva ha recogido algunos avatares del *enfoque diferencial de derechos*, por ejemplo, en las instituciones del interés superior de niñas, niños y adolescentes, del reconocimiento jurídico de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, etc. Sin embargo, nos parece que amén de las bondades del reconocimiento explícito de casos de enfoque diferencial de derechos en sede legislativa, es de suma importancia expandir su aplicación al ámbito decisional jurisdiccional (Tapia Vega, 2021:58,61).

Ahora, consideramos que *el enfoque diferencial* de derechos puede entenderse como un criterio hermenéutico aplicable a derechos fundamentales, para apreciarlos en perspectiva de *justicia como reconocimiento*, lo que presenta a aquel como la materialización de este en el mundo del derecho, especialmente en lo que respecta a su operación concreta.

Además, dicho enfoque es útil como un argumento de justificación para la configuración de garantías que potencien y hagan asequibles los derechos fundamentales operados en perspectiva de *justicia como reconocimiento*.

4. Algunos derechos fundamentales con impronta de enfoque diferencial

Se considera que “[e]l individuo, sea quien sea, tiene derecho a elegir en forma libre y autónoma, su proyecto de vida, la manera en que logrará

las metas y objetivos que, para él, son relevantes” (SCJN, 2008:85), lo cual implica la configuración del derecho al *libre desarrollo de la personalidad*. Este derecho, reporta una dimensión externa, que comprende una amplia libertad para realizar cualquier actividad tendente a desarrollar la personalidad del individuo, y una dimensión interna, relativa a delimitar una esfera de privacidad que protege al individuo de las intromisiones externas que puedan restringir su posibilidad de tomar decisiones (Salgado Cipriano, 2022:1).

En el ámbito del derecho internacional, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* reconoce a dicho derecho, de manera explícita, en su artículo 22, al indicar que “[t]oda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”.

En los sistemas jurídicos nacionales también encontramos reconocido este derecho, a veces explícitamente, y en ocasiones implícitamente. Por ejemplo, la Constitución mexicana lo contiene de forma implícita, derivado sus artículos 4 (libertad de decisión sobre el número y espaciamiento de sus hijos), 5 (libertad de trabajo), 6 (libertad de expresión y acceso a información), 7 (libertad de difusión de las ideas), 9 (libertad de asociación), 11 (libertad de tránsito), 24 (libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión), de cuya interpretación armónica y sistemática, se tiene que si se reconocen esas libertades al individuo entonces este tiene una libertad para trazar su plan de vida como lo desee.

Al respecto, resulta interesante la jurisprudencia mexicana que indica, sobre el tema, que (SCJN:2015):

El libre desarrollo de la personalidad constituye la expresión jurídica del principio liberal de “autonomía de la persona”, de acuerdo con el cual al ser valiosa en sí misma la libre elección individual de planes de vida, el Estado tiene prohibido interferir en la elección de éstos, debiéndose limitar a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno elija, así como a impedir la interferencia de otras personas en su persecución. En el ordenamiento mexicano, el libre desarrollo de la personalidad es un derecho fundamental que permite a los individuos elegir y materializar los planes de vida que estimen convenientes, cuyos límites externos son exclusivamente el orden público y los derechos de terceros.

Expuesto lo anterior, si la *justicia como reconocimiento* se identifica con el derecho a vivir conforme a una propia cosmovisión, con el derecho a tener derechos diferentes en un plano de igualdad ante la ley, es más que obvia la impronta de este concepto en el contenido esencial del derecho al *libre desarrollo de la personalidad*.

5. Las garantías

En el derecho, encontramos el modelo *ferrajoliano* de garantías, acorde al cual para la realización de los derechos fundamentales, se requiere en la praxis de ciertas herramientas normativas positivizadas tendentes a reducir la distancia estructural entre normatividad y efectividad, y por tanto, encaminadas a posibilitar su máxima eficacia. A esas herramientas tutelares se les ha denominado “garantías”, pues se constituyen en deberes correlativos a los referidos derechos (Ferrajoli, 2016:25).

Siguiendo el citado modelo, las garantías se dividen en dos categorías: primarias y secundarias. Las garantías primarias, se presentan en este modelo como herramientas normativas que pretenden maximizar la eficacia de los derechos fundamentales mediante prescripciones normativas de dos tipos: prohibiciones de lesión y obligaciones de prestación. Así esta categoría de garantías parte del supuesto de que el destinatario del mandato u obligación establecidos en la norma garante lo obedecerá, y, en esas condiciones el derecho fundamental tutelado será optimizado. Por otra parte, las garantías secundarias se presentan en este modelo como herramientas normativas remediales, frente a la violación de los derechos fundamentales y de sus garantías primarias, en tres tipos: sanciones, nulificaciones y reparaciones. Así, esta categoría de garantías parte del supuesto de que remediando la violación de los derechos fundamentales (y de sus garantías primarias) que han sido conculcados, los mismos se harán efectivos en coherencia con su estipulación (Ferrajoli, 2016:25,43,59).

Ahora, consideramos que el *enfoque diferencial* de derechos es útil como un argumento de justificación para la configuración de garantías primarias, tanto de prohibición de lesión como de obligaciones prestacionales a cargo del Estado, para potenciar y hacer asequibles los derechos fundamentales operados en perspectiva de *justicia como reconocimiento*. Asimismo, es útil como un argumento de justificación para la configuración de garantías secundarias sancionatorias, invalidantes y reparatorias, para remediar las violaciones a derechos fundamentales en perspectiva de *justicia como reconocimiento*.

6. Algunas garantías con impronta de enfoque diferencial

Si se está de acuerdo con lo antes expuesto, por ejemplo, respecto del derecho fundamental al libre desarrollo de la personalidad puede entenderse, que las garantías que reconocen los usos y costumbres de los pueblos indígenas, configuradas en el artículo 2, párrafo quinto, apartado A, de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, indicando:

...

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

- I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.
- II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.
- III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutará y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales.
- IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.
- V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras

en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos, observando el principio de paridad de género conforme a las normas aplicables.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura. Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

...

Materializan la impronta del *enfoque diferencial* de derechos en perspectiva de *justicia como reconocimiento*, para tutelar el derecho al *libre desarrollo de la personalidad*, dirigido a poder vivir conforme a una propia cosmovisión, mediante las diversas tuiciones primarias de prohibición de lesión y obligaciones de prestación antes trasuntadas.

Por otra parte, mediante diferenciaciones normativas razonables para desvanecer la asimetría estructural entre realidad y deber ser, dando mayores prerrogativas a ciertos individuos y/o colectivos en situación vulnerable para posibilitar la eficacia de los derechos fundamentales, podemos encontrar, por ejemplo, que la garantía del *interés superior del niño*.

Al respecto es pertinente expresar que el colectivo de las niñas, los niños y los adolescentes constituye un grupo sensible por su naturaleza, pues “la edad por sí sola es suficiente para estimar que están en un estado de

vulnerabilidad que debe tenerse en consideración cuando estos acceden a la justicia, pues por su falta de madurez física y mental requieren una protección legal reforzada” (SCJN:2016); además, quienes integran este colectivo jurídicamente carecen de capacidad de ejercicio, y generalmente se hayan en un estado socioeconómico de dependencia respecto de sus padres o tutores.

En esa tesitura, cuando en el artículo 3.1, de la *Convención sobre los Derechos del Niño*, se indica: “En todas las medidas concernientes a los niños que tomen las instituciones públicas o privadas de bienestar social, los tribunales, las autoridades administrativas o los órganos legislativos, una consideración primordial a que se atenderá será el interés superior del niño”.

O cuando en la Constitución federal mexicana se aprecia que su artículo 4, párrafos noveno al undécimo, dispone que:

En todas las decisiones y actuaciones del Estado se velará y cumplirá con el principio del interés superior de la niñez, garantizando de manera plena sus derechos. Los niños y las niñas tienen derecho a la satisfacción de sus necesidades de alimentación, salud, educación y sano esparcimiento para su desarrollo integral. Este principio deberá guiar el diseño, ejecución, seguimiento y evaluación de las políticas públicas dirigidas a la niñez. Los ascendientes, tutores y custodios tienen la obligación de preservar y exigir el cumplimiento de estos derechos y principios. El Estado otorgará facilidades a los particulares para que coadyuven al cumplimiento de los derechos de la niñez.

O cuando en la jurisprudencia interamericana la opinión consultiva OC-17/2002 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos establece:

Que para los efectos de esta opinión consultiva, “niño” o “menor de edad” es toda persona que no haya cumplido 18 años, salvo que hubiese alcanzado antes la mayoría de edad, por mandato de ley, en los términos del párrafo 42.

Y ES DE OPINIÓN

...

3. Que el principio de igualdad recogido en el artículo 24 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos no impide la adopción de reglas y medidas específicas en relación con los niños, los cuales requieren un trato diferente en función de sus condiciones especiales. Este trato debe orientarse a la protección de los derechos e intereses de los niños.

Se aprecia la impronta del *enfoque diferencial de derechos* para tutelar el *derecho a la igualdad* del colectivo de las niñas, niños y adolescentes, en perspectiva de *justicia como reconocimiento*, mediante las diversas garantías contenidas en los insumos normativos antes trasuntados.

7. La utilidad del pensamiento complejo en el enfoque diferencial de derechos

En la adecuada operación del *enfoque diferencial de derechos* resulta esencial el pensamiento complejo, que nos propone visualizar la realidad en una óptica panorámica que traspasa las fronteras de la disciplina del operador, y aprecia que generalmente para la comprensión y solución de los problemas es necesaria la interacción de diversas ramas del conocimiento, por ello, en ese contexto, el pensamiento se reporta como complejo, no porque sea complicado sino porque se vuelve multidisciplinario.

En el pensamiento complejo los problemas o situaciones materia de estudio se visualizan de forma sistémica, pues ningún objeto o acontecimiento que pueda ser analizado científicamente se encuentra aislado o desvinculado.

Edgar Morin (2023:23) ha dicho al respecto:

Nunca pude, a lo largo de toda mi vida, resignarme al Haber (sic) parcelarizado, nunca pude aislar un objeto de estudio de su contexto, de sus antecedentes, de su devenir. He aspirado siempre a un pensamiento multidimensional. Nunca he podido eliminar la contradicción interior. Siempre he sentido que las verdades profundas, antagonistas las unas de las otras, eran para mí complementarias, sin dejar de ser antagonistas. Nunca he querido reducir a la fuerza la incertidumbre y la ambigüedad.

En esa tesitura, en el reconocimiento y la tuición de derechos fundamentales (y en otras materias del derecho también) es cada vez más necesaria la visión transdisciplinar, pues los asuntos jurídicos transitan en no pocas ocasiones imbricándose en diversas zonas del conocimiento³, y, en ese escenario resulta insuficiente la ciencia jurídica aislada para dar

3 El derecho de resguardo de los datos personales en el big data implica para el operador jurídico comprender, entre otros, ciertos conocimientos de informática e internet; el respeto a los usos y costumbres de las comunidades indígenas le implica comprender, entre otros saberes, cuestiones de sociología, antropología, historia y cultura; la protección del derecho al medio ambiente sano le implica comprender, entre otros, temas de biología, química o ecología; etc.

solución a los problemas derivados de esas zonas de imbricación, siendo más adecuado resolverlos con una visión de complejidad que con una de simplicidad o de univocidad.

Además, hay que partir de la postura de que para regular situaciones ligadas a fenómenos sociales o naturales relacionados a efectos jurídicos, primero hay que entenderlos; destacándose que “el derecho sin ciencia quedará reducido a formas que no incidirán o incidirán mal en los problemas sociales y su solución; la ciencia sin derecho pierde la capacidad de influir en la vida social, de afectar para bien las vidas humanas” (Cossío Díaz:2015:23,31).

8. Conclusiones

Expuesto lo anterior, creemos, como se ha expresado, que el *enfoque diferencial de derechos* puede entenderse como un criterio hermenéutico aplicable a derechos fundamentales, para apreciarlos en perspectiva de *justicia como reconocimiento*, lo que presenta a aquel como la materialización de este en el mundo del derecho, especialmente en lo que respecta a su operación concreta.

Además, dicho enfoque es útil como un argumento de justificación para la configuración de garantías primarias, tanto de prohibición de lesión como de obligaciones prestacionales a cargo del Estado, para potenciar y hacer asequibles los derechos fundamentales operados en perspectiva de *justicia como reconocimiento*. Asimismo, es útil como un argumento de justificación para la configuración de garantías secundarias sancionatorias, invalidantes y reparatorias, para remediar las violaciones a derechos fundamentales en perspectiva de *justicia como reconocimiento*.

9. Referencias de investigación

Camboni Salinas, Sonia, *et al*, ensayo: *De la modernidad a la globalización*, en Tarrío García, María, *et al* (coordinadores), “Mundialización y diversidad cultural”, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2007.

Cossío Díaz, José Ramón, *Derecho y ciencia*, Ed. Tirant lo Blanch, México, 2015.

Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Ed. Trotta, ed. 8ª, España, 2016.

Herranz Gómez, Yolanda, *Igualdad bajo sospecha. El poder transformador de la Educación*, Ed. Narcea, España, 2006.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, visible en el siguiente sitio de internet: <https://biblioteca.multiversidadreal.com/BB/Biblio/Edgar%20Morin/Introduccion%20al%20pensamiento%20complejo%20%281477%29/Introduccion%20al%20pensamiento%20complejo%20-%20Edgar%20Morin.pdf>

(consultado el 16 de mayo de 2023).

Pérez Luño, Antonio Enrique, *Los derechos fundamentales*, Ed. Tecnos, España, 2005.

Real Academia Española, *Diccionario Panhispánico del Español Jurídico*, visible en el siguiente sitio de internet: <https://dpej.rae.es/lema/justicia> (consultado el 11 de septiembre de 2024).

_____, *Diccionario de la lengua española*, visible en el siguiente sitio de internet: <https://dle.rae.es/igualdad?m=form> (consultado el 11 de septiembre de 2024).

Salgado Cipriano, Giovanni Alexander, *Libre desarrollo de la personalidad*, “Cuadernos de jurisprudencia”, num. 16, Ed. Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), México, 2022.

Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), Pleno, *Sentencia dictada en el Amparo Directo 6/2008*, México.

_____, Primera Sala, *Tesis jurisprudencial, de rubro DIVORCIO NECESARIO. EL RÉGIMEN DE DISOLUCIÓN DEL MATRIMONIO QUE EXIGE LA ACREDITACIÓN DE CAUSALES, VULNERA EL DERECHO AL LIBRE DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD (CÓDIGOS DE MORELOS, VERACRUZ Y LEGISLACIONES ANÁLOGAS)*, número 1a./J. 28/2015 (10a.), registro 2009591, emitida en la 10ª época, bajo la ponencia del ministro Arturo Zaldívar Lelo de Larrea, y publicada en la Gaceta del Semanario Judicial de la Federación, Libro 20, Julio de 2015, Tomo I, página 570.

_____, Primera Sala, *Tesis jurisprudencial, de rubro ACCESO A LA JUSTICIA DE LAS PERSONAS VULNERABLES. INTERPRETACIÓN DE LAS REGLAS BÁSICAS EN LA MATERIA, ADOPTADAS EN LA DECLARACIÓN DE BRASILIA, EN LA XIV CUMBRE JUDICIAL IBEROAMERICANA*

DE MARZO DE 2008, EN RELACIÓN CON EL BENEFICIO DE LA SUPLENCIA DE LA QUEJA DEFICIENTE, TRATÁNDOSE DE ADULTOS MAYORES, número 1a. CXXXIII/2016 (10a.), registro 2011523, emitida en la 10ª época, bajo la ponencia del ministro Jorge Mario Pardo Rebolledo, y publicada en la Gaceta del Semanario Judicial de la Federación, Libro 29, Abril de 2016, Tomo II, página 1103.

Tapia Vega, Ricardo, *Igualdad y enfoque diferencial de derechos*, p. 49, en Obando Cabezas, Arístides (compilador), “Diversidades y derechos diferenciados”, Ed. Diké-Universidad Santiago de Cali, Colombia, 2021.

_____, *Los derechos fundamentales en operación*, Ed. Tirant lo Blanch-Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica, México, 2024.

Trovel y Serra, Antonio, *Los derechos humanos*, Ed. Tecnos, España, 1968.

CAPÍTULO 3

NOTAS PARA UN PROGRAMA DE FUNDAMENTACION DE UNA (S)TEORIA (S)DE LA JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO

Oscar Mejía Quintana¹

Introducción

Según Axel Honneth, representante de la Tercera Escuela de Frankfurt, la filosofía práctica debe dar cuenta de las instituciones nucleares modernas como realización de la razón moral. Sin embargo, en el último medio siglo, la filosofía práctica se encuentra desacoplada del análisis social tal como en su momento, dos siglos atrás, Hegel intentó hacerlo con la filosofía del derecho, pretendiendo fallidamente conciliar pensamiento y realidad².

En esa dirección y ante el retroceso tanto de la filosofía política como de la filosofía del derecho, desde la publicación de la obra cumbre de John Rawls, la teoría de la justicia se ha impuesto paulatinamente como marco normativo del análisis de la sociedad. La filosofía práctica se ha desplazado así de la filosofía moral, política y del derecho como marco de interpretación societal, a la **teoría de la justicia** para dar cuenta integral de los procesos sociales en curso de las sociedades de la modernidad tardía.

Toda disciplina requiere, sin embargo, una fundamentación epistemológica que dé cuenta de los supuestos epistémicos que la constituyen. Intentaremos en este escrito dar cuenta de la posible sustentación de **una(s) teoría(s) de la justicia como reconocimiento**, orientándonos por la siguiente **hipótesis de trabajo** que buscaremos ilustrar mínimamente:

1 * Profesor Titular del Departamento de Derecho de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo (UNC), M.A. en Filosofía Moral y PH.D. en Filosofía Política (P.W.U., USA). Adelantó su segundo Doctorado en Filosofía del Derecho (UNC) bajo la dirección del Profesor Guillermo Hoyos. Es también Posdoctorado en Derecho de la misma universidad. Correo electrónico: omejiaq@unal.edu.co.

2 Axel Honneth, El Derecho de la Libertad, Buenos Aires: Katz, 2011.

La(s) teoría(s) de la justicia como reconocimiento recupera(n) el imperativo categórico kantiano en clave deliberativa y, aunque esta necesariamente mediada por la teoría consensual rawlsiana, la cataliza la polémica liberal-comunitarista si bien sus contornos plenos los logra con la acción comunicativa y la ética discursiva de Habermas y la Tercera Escuela de Frankfurt, especialmente con Honneth, que ha mostrado la íntima relación entre reificación/cosificación y reconocimiento como condición de posibilidad de su fundamentación epistemológica.

El itinerario que seguiré es el siguiente: inicialmente, abordaré la lectura deliberativa de Imperativo Categórico kantiano y la crítica de Hegel (1); enseguida, a partir del segundo Rawls (hegeliano-marxista), la revisión de la teoría de la justicia y el fundamento consensual-comunitarista del reconocimiento (2). Inmediatamente, retomaré la teoría de Habermas y sus implicaciones en términos de reconocimiento (3) para abordar a Nancy Fraser, su crítica a Habermas y su sustentación de una política deliberativa como reconocimiento y redistribución (4); para finalizar con Axel Honneth y su teoría de la reificación como (lucha por el) reconocimiento (5).

1. Prolegomenos: Kant (Republicano y Monológico) y la Crítica de Hegel

1.1. Kant republicano, pero monológico: la distorsión constitutiva.

Sin duda una de las mayores distorsiones sobre Kant ha sido reducir el Imperativo Categórico (IC, en adelante) a una interpretación monológica, propia de la teoría del contrato social de la modernidad temprana. Lo cierto es que ya en Hobbes, pese a su individualismo posesivo, hay un ascendiente deliberativo de origen republicano (en oposición al liberalismo monológico) y esa tensión, liberalismo-republicanismo, se proyecta también a la filosofía práctica kantiana que es liberal en su antropología filosófica pero republicana en su filosofía política y jurídica, para recaer en el liberalismo cuando cierra la puerta de la desobediencia civil. Si bien, una vez establecido el orden jurídico, Kant sí acepta la facultad del ciudadano para no obedecer ninguna ley que le resulte ajena a su conciencia, lo que pone de presente la radicalidad de su filosofía moral sobre la político-jurídica: “Mi libertad externa deberá explicarse más bien así: es la facultad de no obedecer a ninguna ley externa si no he podido dar mi consentimiento para ella”³.

3 Emmanuel Kant, *La Paz Perpetua*, Madrid: Editorial Aguilar, 1967, p. 52, citado en *Ibid.*, p. 167.

El IC es la concreción de los tres principios de la moral kantiana, universalidad, autonomía y libertad (subjética) que también está mediado por la categoría de *Contractus Originarius* que es la que sustenta la prioridad del derecho público sobre el derecho privado en la medida que es el consenso político el que permite respaldar y desde el cual se superan los conflictos del estado de naturaleza. Durante casi dos siglos la enunciación del IC, “que la máxima que oriente tu acción, como legislador universal, sea hacer del otro un fin y nunca un medio”, se le dio una interpretación monológica y no dialógica, que se expresa precisamente en el énfasis de la fórmula “como legislador universal” que debe ser leída “como producto de una deliberación universal, libre y autónoma, de la que he hecho parte”.

Esto ponía de manifiesto el carácter intersubjetivo del IC, como más tarde lo mostrarían Rawls, Habermas y Tugendath entre otros⁴ y que era además la expresión de que la razón filosófica funge como razón jurídico-política deliberativa. El IC y su fundamento contractual-deliberativo permite así **fisurar** las murallas del sujeto monológico, aislado y encerrado en una racionalidad abstracta⁵.

1.2. La crítica de Hegel: la impotencia del alma bella

La historia de la idea, desde su origen cosmológico, así como la del género humano (el espíritu, en Hegel) es, para este, la historia de su alienación, de su divorcio, de su desgarramiento frente al mundo. Su ideal, su aspiración permanente, es alcanzar la libertad auténtica teniendo como punto de partida la superación de esta alienación, en otras palabras, la reconciliación y la recuperación del dominio sobre el mundo.

En la *Fenomenología del Espíritu*, en 1806, la alternativa que Hegel concibe para lograrlo es la razón que, como saber absoluto, le permite tomar conciencia de esta situación y, a través del reconocimiento integral de la historia, recuperar conceptualmente la dimensión total, individual, social e histórica perdida. La comprensión totalizante del sujeto permite resumir el desarrollo que hasta ese momento se había presentado extraño y ajeno al individuo, reasumiéndolo retrospectivamente.

Pero la alternativa de la Filosofía del Derecho, obra póstuma publicada después de la muerte de Hegel en 1830, ofrece una proyección radicalmente diferente. Aquí el instrumento de superación de la alienación no será ya la razón concretada en el saber absoluto sino en el Estado. El Estado permite reconciliar no solo al hombre sino a la sociedad de su momento. Ya

4 Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, pp. 167-168.

5 Emmanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, México: Editorial Porrúa, 1986, p. 52.

no se trata de la salida que históricamente se imponía en 1806, la del saber absoluto, sino la alternativa real que el Estado ya constituía a finales de la década de 1820.

El Estado se evidencia como la herramienta por excelencia para la reconciliación del hombre con la sociedad, de la razón con la historia, de la idea con el mundo, de Dios con el ser humano. El Estado y todas las esferas que en torno a él gravitan (en especial el derecho, pero, también, la cultura, la religión y el ethos popular) resultan para Hegel el medio eficaz para la superación real de la alienación. El saber absoluto y el Estado permiten a la humanidad darse cuenta de que es ella quien se ha creado a sí misma como individualidad, como sociedad y como historia y que la apariencia de autonomía de estos dominios no era sino una falsa ilusión que las circunstancias habían propiciado.

En todo ese contexto se concreta la crítica de Hegel a la moral kantiana que en últimas expresa la impotencia de la burguesía revolucionaria de la Revolución Francesa por conciliar la idea de Dios-libertad con la sociedad y cuya consecuencia es una salida ficticia, la moral kantiana. La revolución no reconcilia libertad y sociedad, no superó la alienación idea-sociedad, y optó por una libertad e igualdad formales, el código civil, como fundamento abstracto de esa reconciliación fallida, pero que no solucionó el desgarramiento y los conflictos reales. De ahí las objeciones de Hegel a la moral kantiana: formalista, universalista, mera intención subjetiva, en últimas, la impotencia del deber ser. Impotencia que lo es también de la conciencia jurídica que funge como un “alma bella”, meramente voluntarista, formal, impotente ante una realidad que pretende solucionar con fórmulas jurídicas vacías.

2. Teoría de la Justicia y Fundamento Consensual del Reconocimiento.

2.1 El 1er Rawls y el reconocimiento consensual posconvencional.

Posición Original y reconocimiento.

Con la Teoría de la Justicia⁶ Rawls concibe un procedimiento de argumentación consensual como instrumento para garantizar unos principios de justicia social que sean escogidos dialógicamente, rodeando el proceso de las condiciones necesarias para que no sea contaminado por intereses particulares y se garantice la universalidad y legitimidad prescriptiva de los mismos.

6 John Rawls, *Teoría de la Justicia*, F.C.E., México, 1978.

El constructo metodológico que utiliza para ello es el de la **Posición Original**, con el cual se pretende describir un estado hipotético inicial que asegure la neutralidad de los principios y la simetría discursiva y, como consecuencia de ello, la imparcialidad a su interior. El **velo de ignorancia** tendrá el propósito de garantizar la potencial discusión simétrica pública sobre la estructura básica de la sociedad, asegurando la libertad e igualdad argumentativas de los seres humanos y grupos sociales a su interior, con el objeto de que la concepción pública de justicia que se concerte no esté contaminada por intereses particulares.

Rawls se inspira en parte en el tercer estadio del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg y de ahí que toda la teoría de la justicia suponga no solo un fundamento consensual sino deliberativo (proveniente indirectamente de la tradición republicana, no liberal) y, por extensión, un **sustrato de reconocimiento implícito**, pues no hay consenso si no hay reconocimiento del otro como alter ego, libre e igual entre sí.

Desobediencia civil y reconocimiento contestatario

Rawls concibe la desobediencia civil como un “acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno”⁷. La desobediencia civil es un mecanismo de excepción con el que cuentan las minorías para defenderse de una mayoría que promulga leyes que están perjudicándolas y no quiere hacer caso a sus reclamos y exigencias.

A través de la desobediencia civil se está apelando a la defensa del acuerdo consensual original representando en los principios de justicia y es “un acto político, no sólo en el sentido que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de justicia que regulan la constitución...”⁸. Se concibe, además, como el último recurso en ser utilizado, una vez han sido agotadas todas las vías legales debido a la falta de atención e indiferencia de las mayorías.

Pese a todo Rawls reconoce la posibilidad de una radicalización de la desobediencia civil, llegando a adquirir formas violentas, en caso de no ser debidamente atendidas las demandas de los desobedientes. Puesto que “quienes utilizan la desobediencia civil para protestar contra leyes injustas no están dispuestos a desistir de su protesta en caso de que los tribunales no estén

7 Ibid., p. 332.

8 Ibid., p. 333.

de acuerdo con ellos”⁹ esta situación **no deslegitima** el acto de desobediencia.

La desobediencia civil garantiza y fortalece la estabilidad del sistema político, pues por medio de ella se refuerzan las instituciones justas, permite rechazar las injusticias y corregir las divergencias y disputas. A través de medios como la desobediencia civil logran encontrar anclaje en la realidad las figuras y constructos de la democracia constitucional, que por momentos resultan ser excesivamente formales y teóricos. Ello supone, necesariamente, un **profundo reconocimiento intersubjetivo de los desobedientes civiles** entre sí, en el logro de su defensa de los principios de justicia y de la constitución vulnerada por las mayorías.

***Reflective Equilibrium* y reconocimiento disidente**

Sin embargo, en la teoría rawlsiana existe un constructo aún más radical que la misma desobediencia civil, el equilibrio reflexivo: si los principios de justicia se defienden a través de la objeción de conciencia y la desobediencia civil, en lo que es una defensa en últimas de la constitución, el equilibrio reflexivo permite incluso cambiar el consenso sobre los principios, es decir, cambiar la constitución¹⁰.

Esta figura admite dos lecturas, la primera es **metodológica**, y consiste en buscar argumentos convincentes que permitan aceptar como válidos, al interior de la Posición Original, los principios concertados. Se denomina equilibrio porque “... finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación”¹¹. Este equilibrio no se concibe como algo estable o permanente, sino que se encuentra sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores que pueden hacer variar la situación contractual inicial.

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es **política** y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios **deben ser refrendados** por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad, en general. Sólo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente, se completa el proceso.

En conjunto, esto significa dos puntos: el primero, en que mas que el consenso es la inclusión del **disenso radical** el criterio normativo, moral, político y jurídico, que debe orientar a una sociedad determinada. Significa

9 Ibid., p. 333.

10 Ver Johannes Schmidt, La Original Position y el Equilibrio Reflexivo, en L. Kern & H.P. Muller, La Justicia: ¿Discurso o Mercado?, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 82- 115.

11 J. Rawls, Op.Cit., p. 38.

que el pacto nunca se cierra y que siempre tiene que quedar abierta la posibilidad de replantearlo. Y, segundo, que, con esto, incluso más que con la desobediencia civil, la aceptación del disenso supone un **reconocimiento moral y político más profundo** frente al que es considerado diferente.

2.2. El 2do Rawls, el giro comunitarista y la razonabilidad como reconocimiento

2.2.1. Crítica comunitarista y razonabilidad como reconocimiento.

Iniciando la década de los 80 se origina la **reacción comunitarista** de MacIntyre¹², Taylor¹³, Walzer¹⁴ y Sandel¹⁵ que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX¹⁶. Entre ellos, MacIntyre, el más radical, caracteriza la discusión moral contemporánea como un **conflicto de tradiciones** con formas de vida social y racionalidades prácticas no sólo diferentes sino, en muchos casos, diametralmente opuestas. Cada cultura es parte de una historia y una tradición con una concepción de justicia y racionalidad que ha entrado en conflicto con otras tradiciones, con diferentes patrones de desarrollo y en diferentes momentos de la historia. De aquí se desprende un concepto clave: **la razonabilidad como reconocimiento**, en la medida en que ese marco de racionalidad práctica, es decir, de razonabilidad, define los parámetros de reconocimiento intersubjetivo que las sociedades requieren para cohesionarse.

Frente a esto, Rawls reconfigura sustancialmente su posición original y comienza a evidenciarse la toma de distancia frente a Kant, así como la asunción de muchas de las críticas del comunitarismo, en especial de su concepto de razonabilidad¹⁷. La PO no está ya constituida por agentes libres e iguales sino por personas morales, es decir, comunidades o formas de vida.

Esa persona moral posee **dos facultades morales**: la capacidad de un sentido de justicia efectivo y la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien¹⁸. De ello se desprende un **tercer interés de orden superior**: proteger y promover su concepción del bien, en

12 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London: Duckworth, 1981.

13 Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989.

14 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.

15 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge U. Press, 1982.

16 S. Mulhall & A. Swift, *Liberals & Communitarians*, Oxford & Cambridge: Blackwell, 1992.

17 Ver Victoria Camps, El segundo Rawls, más cerca de Hegel, en *Revista de Filosofía*, No. 15 (1997), pp. 63-70; Otfried Höffe, Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne, en *Individu et Justice Sociale*, Paris, Editions du Seuil, 1988, pp. 54-72.

18 Ver Enrique Bonete Perales, *Éticas Contemporáneas*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 93-102

otras palabras, su concepción de vida buena. Con lo cual Rawls responde a la crítica comunitarista, marcando su acercamiento a la misma.

La autonomía plena no solo se garantiza por el procedimiento de decisión consensual al interior de la posición original, sino que se realiza en la vida diaria de los ciudadanos. Aquí se produce otro sustancial cambio en el planteamiento rawlsiano de TJ: lo razonable subordina y presupone lo racional. Lo cual quiere decir, simplemente, que la deliberación sustancial tiene, en últimas, prioridad sobre los elementos formales del procedimiento. Rawls defiende el procedimiento de consensualización pero reconoce, como se lo responderá a Richard Rorty¹⁹, que la deliberación tiene prelación sobre aquel: es la prioridad de lo razonable sobre lo racional, **del reconocimiento intersubjetivo** sobre el procedimiento racional.

2.2.2. Liberalismo Político y la Concepción Política de Justicia como Reconocimiento.

Recepción del republicanismo, Marx y Hegel.

La obra del 93 culmina una larga serie de revisiones que Rawls introduce a la versión original de su Teoría de la Justicia. Political Liberalism²⁰ recoge el núcleo de aquéllas e integra una nueva visión de la justicia que, como ya lo había planteado en 1985, define como **justicia política**, la cual se sustenta teóricamente en la asunción estructural del republicanismo y la filosofía práctica de Marx y Hegel.

En general el republicanismo se ha dividido históricamente en dos vertientes básicas: el republicanismo anglosajón o neo-republicanismo (donde se destacan autores como Skinner y Pocock) y la línea francesa o post-republicanismo, que suscriben, entre muchos, Mesure, Renaut y Ferry²¹. Una tercera versión del republicanismo es el que sistematiza Pettit²², sin duda el más radical, la irlandesa. La influencia que Rawls reconocerá explícitamente será, indirectamente, la del republicanismo anglosajón, específicamente de Skinner, tomando distancia total de la lectura de Pocock cuyo planteamiento definirá como el de un **humanismo cívico**, incompatible con su justicia como equidad.

El libro Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política²³, publicado en USA en el 2007, ha ofrecido nuevas claves para una reconstrucción

19 Ver Richard Rorty, Contingencia Ironía y Solidaridad, Paidós, Barcelona, 1996, p. 215.

20 John Rawls, Political Liberalism, Columbia University Press, New York, 1993.

21 Sylvie Mesure y Alain Renaut, La discusión republicaine du libéralisme moderne, en Historie de la Philosophie Politique, Paris, Calman-Levy, 2000.

22 P. Pettit, Republicanismo, Paidós, Barcelona, 2000.

23 John Rawls, Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política, Paidós, Barcelona, 2009.

integral del pensamiento rawlsiano. Aquí queda claro cómo a partir de 1983, antes de la redacción de “Justicia como Equidad, Política no Metafísica” (1985), Rawls comienza su recepción de Marx de manera sistemática, como lo plantea el editor Samuel Freeman: “En 1983, el último curso en que enseñé figuras históricas sin incluir TJ, Rawls dedicó lecciones a Hobbes, Locke, Hume, Mill y Marx... En 1984, Rawls volvió a enseñar partes de su TJ combinadas con Locke, Hume, Mill, Kant y Marx. Poco después, suprimiría a Kant y Hume de su asignatura de filosofía política para añadir unas cuantas clases sobre Rousseau. Durante ese periodo, redactó las versiones finales de las lecciones sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx...”²⁴.

De otra parte, las últimas lecciones que dicta Rawls sobre filosofía moral en Harvard University y que son compiladas y editadas por una de sus asistentes, Barbara Herman, son sobre la filosofía del derecho de Hegel y el concepto de eticidad y datan, según prologa la compiladora, de 1991²⁵. En efecto, las lecciones sobre Hegel básicamente abordan dos temáticas: de una parte, la Filosofía del Derecho donde se destaca un punto que empieza a ser clave en la obra de Rawls a partir de este momento y que se afianza, precisamente, en *La Justicia como Equidad: una Reformulación*: la categoría de **reconciliación**²⁶. Recordemos que la reconciliación está íntimamente relacionada con la categoría de alienación y que es prácticamente consustancial a esta.

Aquí también se afianza la categoría de *sittlichkeit* (eticidad) que en la forma del Estado constituirá para Hegel la reconciliación histórica de la humanidad. El Estado no solo permite conciliar la sociedad tradicional con la sociedad civil burguesa que tiende a destruirla, sino que se representa igualmente el momento de reconciliación total a nivel social e histórico, es decir, la superación de la alienación en ese momento determinado. Se afianza igualmente en todo este contexto teórico **la noción de razonabilidad como reconocimiento**.

***Overlapping Consensus* y justicia política como reconocimiento.**

El *Overlapping Consensus* (OC en adelante) conlleva diferentes momentos. Un primer momento, el ***modus vivendi***, que es un estilo de vida dominado por las mayorías y donde las minorías poseen un status quo de sobrevivencia: pero el conflicto está latente. Se impone por ello un segundo

24 John Rawls, Prólogo del editor, en *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 13.

25 Ver Bárbara Herman, Prólogo, en John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 13.

26 John Rawls, *La filosofía como reconciliación*, en *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 347-353.

momento, el **consenso constitucional**, que define los procedimientos políticos, constitucionales y legales para moderar el conflicto social, abriendo la institucionalidad a las visiones en conflicto. Esto propicia un tercer momento, de ambientación ciudadana, que Rawls denomina **virtudes cívicas** por influencia del republicanismo y que, al propiciar un clima de razonabilidad, de espíritu de compromiso, de sentido de equidad política y de reciprocidad, sienta las **condiciones mínimas de reconocimiento ciudadano** y deliberación pública necesarias para la etapa subsiguiente.

El cuarto momento es el OC, **consenso entrecruzado**, el consenso de consensos, que fijará el proyecto societal colectivo que determinará el carácter de la estructura básica de la sociedad. Fruto de la más amplia deliberación ciudadana, incluye para su proyección la consideración de las diferentes visiones onmicomprensivas que con ello concretan una **concepción política justicia** que supone **el más amplio reconocimiento de todos entre sí** en procura de una sociedad mejor, más democrática pluralista e incluyente.

Por último, el momento de la **razón pública**²⁷ que no es una razón abstracta. Posee cuestiones y foros concretos donde se expresa y manifiesta. Razón pública que no se circunscribe al foro legislativo o el tribunal supremo de justicia, sino que es asumida por la ciudadanía en general como criterio de legitimación de la estructura básica de la sociedad en general, es decir, de sus instituciones económicas, políticas y sociales, incluyendo un índice de bienes sociales primarios consensualmente concertado y que supone, por lo tanto, el reconocimiento de la ciudadanía como actor e interprete constitucional²⁸.

3. Cosificación, Ética Discursiva e Imperativo Categórico Deliberativo

3.1. Cosificación y ética argumentativa como reconocimiento *Derecho como cosificación*

Habermas parte de una reconstrucción histórica del proceso de racionalización occidental que permite precisar tres momentos diferentes: un primer momento donde no hay diferenciación entre sistema y mundo de vida, dependiendo la integración sistémica de la integración social, es decir, quedando sometidos los medios despersonalizados, dinero y poder, al medio personalizado de la solidaridad. En un segundo momento, como

27 John Rawls, *Justicia como Equidad: una Reformulación*, Barcelona: Paidós, 2000.

28 Ver Oscar Mejía, *El paradigma consensual del derecho en la teoría de la justicia de John Rawls* (Estudio Preliminar), en John Rawls, *El Derecho de los Pueblos*, Bogotá, Facultad de Derecho (Universidad de Los Andes), 1996.

resultado del proceso de racionalización capitalista, se produce la separación entre los componentes sistémicos y mundo-vitales, discurriendo de manera paralela la integración sistémica y la integración social. Por último, en un tercer momento, surge una sociedad diferenciada en la cual sistema y mundo de vida se desacoplan y la integración sistémica toma a su cargo la integración social, quedando el mundo de la vida sometido a los medios impersonalizados y desechando la solidaridad y los medios lingüístico-intersubjetivos para garantizar la producción y reproducción social.

En ese marco, la tesis central de Habermas sobre el **derecho como cosificación** se resume en que este se constituye en el colonizador interno del mundo de la vida a través de los procedimientos jurídicos. Una vez que la sociedad tradicional se encuentra en proceso de disolución y comienzan a consolidarse los sistemas de acción racional con arreglo a fines de la sociedad moderno-tardía, el derecho se convierte en el instrumento de los subsistemas económico y político-administrativo para penetrar al mundo de la vida y someterlo a los imperativos sistémicos del que aquel es medio organizador y que requieren realizarse para lograr la integración funcional del sistema. La integración social es reemplazada de esa manera por la integración sistémica.

Estructuralmente esto responde a los fenómenos de extensión y adensamiento del derecho positivo e históricamente a lo que Habermas denomina **hornadas de juridización**, es decir, las macroestructuras legal-institucionales que a lo largo de la edad moderna han penetrado y racionalizado a la sociedad occidental y, en general, al mundo entero, a saber: Estado burgués (derecho privado), Estado burgués de derecho (derecho público), Estado democrático de derecho (participación ciudadana) y finalmente, Estado social de derecho²⁹.

Ética del discurso y principio dialógico como reconocimiento.

La ética discursiva se concibe, entonces, como el instrumento de descosificación del mundo de la vida ejercido por el derecho. Habermas le apuesta a que el consenso moral puede echar para atrás la cosificación jurídica. Esta **ética del discurso** establecerá dos principios, el **Principio U** o principio de universalidad y el **Principio D** o principio de argumentación moral cuya satisfacción permite fundamentar el consenso racional normativo que caracteriza a la **acción orientada al entendimiento**, propia del mundo de la vida, diferenciándola de la **acción orientada al éxito**, propia de los subsistemas económico y político-administrativo y sus objetivos estratégico-instrumentales.

29 Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1990, pp. 502-527.

El Principio U reza que “... toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado”. La justificación de este principio de universalidad sólo puede llevarse a efecto dialógicamente a través de un principio de argumentación, el Principio D:”... únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes de un discurso práctico”. Estos principios no predeterminan ningún **contenido normativo** previo sino sólo establecen las condiciones dialógicas para la formación racional de la voluntad colectiva. Es la ética del discurso, expresada en tales principios, la que determina las condiciones de posibilidad de una racionalidad comunicativa democrática que de nuevo supone el **reconocimiento de los participantes** como libres e iguales³⁰.

Apel ha insistido, precisamente, en que el contenido dialógico de la ética discursiva implica una **ética del reconocimiento** que será en cierta manera convalidada después por las reflexiones de Tugendhat cuando plantea, desde el IC kantiano, que este supone tres momentos: una moral de la seriedad consigo mismo que permite fundamentar una moral del respeto para sí y que desemboca, por último y a partir de ello, en una **moral del respeto recíproco, ergo, del reconocimiento**. Ya desde Gadamer podía inferirse, en Verdad y método, que la universalidad de la hermenéutica supone un reconocimiento universal y, desde la orilla posmoderna, Vattimo coincidirá en que toda ética comunicativa supone una ética de la interpretación que necesariamente es una ética del reconocimiento.

En El discurso filosófico de la modernidad Habermas plantea que la salida efectiva de una modernidad crítica no puede darse sino desde una teoría de la acción comunicativa que supere el paradigma monológico de la conciencia por un paradigma dialógico de la comunicación. Reconstruyendo las diferentes propuestas filosóficas más proyectivas de la modernidad, desde Hegel hasta Foucault, pasando por Marx, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille y Luhmann, entre otros, concluye que solo un paradigma dialógico que asuma el giro lingüístico de Wittgenstein, puede superar los límites de la filosofía de la conciencia cartesiana, y asumir una dinámica dialógica que necesariamente suponga el reconocimiento del otro.

4. De Habermas a Fraser: Política Deliberativa como

30 Ver Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” en Conciencia Moral y Acción Comunicativa, Barcelona: Península, 1985, pp. 57-134.

Reconocimiento y Redistribución

Derecho discursivo y reconocimiento

En los primeros capítulos de Facticidad y Validez, Habermas –en una autocrítica, aunque sutil, de hondo calado a su teoría de la acción comunicativa- Habermas plantea que el derecho valido, acudiendo a la figura mítica de la Doble Cara de Jano. El derecho funge tanto como categoría de la integración social, a nivel epistemológico, y como medium de la integración social a nivel ontológico-social. En un tour de force muy original, eleva su principio D, de principio de argumentación moral, a un principio de consenso político-jurídico que, inmediatamente, matiza en un principio democrático que le permite moderar la aplicación del consenso, a partir de la recuperación kantiana de los tres usos de la razón pública. La apuesta estratégica es que el derecho no es solo legalidad sino supone también una dimensión discursiva de reconocimiento social³¹.

Política deliberativa como reconocimiento

Habermas plantea más adelante un **modelo sociológico de política deliberativa de doble vía** que le permita redondear su apuesta de un modelo político discursivo empíricamente sustentado. La sociedad se concibe sobre un modelo de **esferas concéntricas**, comunicadas a través de un sistema de esclusas, que permiten que la presión que se da en las esferas más alejadas del centro se pueda transmitir a éste. De igual manera, las reacciones y respuestas que el centro produce se comunican a la periferia por esos canales institucionales. El sistema político y democrático se concibe como un **espacio político público**, entendido como una estructura de comunicación que, a través de las instancias de la sociedad civil, tanto kantiana (periferia interna sistémica) como hegeliana (periferia externa no formal, enraizada en el mundo de la vida) procesan las necesidades y satisfacciones que la sociedad reclama para su dinámica. En la sociedad civil hegeliana recaen los mecanismos de reconocimiento necesarios para una cohesión social sólida y prospectiva³².

El espacio público se convierte en una **caja de resonancia** que permite el desplazamiento de los problemas del mundo de la vida a la esfera de discusión del sistema administrativo, jurídico-político y que se dinamiza a través de la **esfera de la opinión pública** que se concibe, no como una serie de instituciones u organizaciones que operan sistémicamente, sino por el

31 Jürgen Habermas, “El derecho como categoría de la mediación social entre facticidad y validez” en Facticidad y Validez, Madrid: Trotta, 1988, pp. 63-104.

32 J. Habermas, “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública” en Ibid., pp. 407-468.

contrario, como una **red comunicacional espontánea** de opiniones diversas en torno a temas de relevancia pública específicas. Su origen se encuentra en la acción comunicativa de la periferia externa (sociedad civil hegeliana) ejercida por medio del lenguaje natural y donde el **reconocimiento de los diversos actores** (como formas de vida plurales) es consustancial a la misma.

La crítica de Nancy Fraser a Habermas va a enfatizar que los agentes a su interior no son **actores estratégicos**, concebidos para el logro de determinados fines, sino **actores generados comunicativamente**, constituidos a través de sus interpretaciones y posiciones y que necesariamente representan **públicos contrahegemónicos**, que se reconocen como tales a su interior, y cuya acción social se concibe en procura de ser oídos y reconocidos por la sociedad y que la sociedad reconozca la legitimidad de sus discursos. Reconocimiento que no es suficiente per se y que tiene que estar acompañado de políticas efectivas de redistribución.

5. Honneth: IC Deliberativo, y Teoría de la Reificación como (Lucha por el) Reconocimiento

Por su parte, el abordaje de Honneth, desde una relectura hegeliana³³, del divorcio que se va produciendo en las relaciones sociales en sus niveles de socialización más primarios a través de situaciones como las que denomina “heridas morales” de negación y desconocimiento cotidiano del otro, una vez más ponen el acento en manifestaciones de alienación social de permanente vigencia. Inscrito en lo que podríamos denominar un comunitarismo marxista posilustrado, Honneth aborda esa cotidianidad donde la alienación se manifiesta como “herida moral” y que ambienta fenómenos de discriminación, marginación y persecución social y política, análogas a la de los judíos y las minorías en el nazismo.

La enajenación adquiere un sesgo vivo en la cotidianidad a través de estas expresiones que muchas veces pasan desapercibidas pero que son producto del sentimiento de alienación que se apodera de las comunidades entre sí, de no querer ver al otro, de desconocerlo, de estigmatizarlo, hasta llegar después a manifestaciones de violencia moral como la segregación, la exclusión, el aislamiento individual y social, y finalmente la violencia física, la desaparición y el asesinato y genocidio.

La intolerancia de estas nuevas “tribus premodernas” y la indiferencia de las “tribus postmodernas” convergen en una exclusión mutua, cada cual

33 Axel Honneth, *La Lucha por el Reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997, pp. 114-159.

alienado de su propia humanidad y del reconocimiento del otro, frente a lo cual, plantea Honneth, la solidaridad, el amor y el derecho, como catalizador de las anteriores, es –desde una lectura hegeliana- los únicos medios para enfrentar este tipo de situaciones.

Dos textos adicionales de Honneth ponen de presente su interés renovado en la problemática de la alienación como carencia de reconocimiento. En el primero, analiza las nuevas manifestaciones que esta viene adoptando en las sociedades complejas³⁴. La sociedad deviene una sociedad del desprecio donde la individuación refleja un proceso paradójico: los **sustratos de reconocimiento se empobrecen aceleradamente** y, junto al anonimato de las personas, se evidencian patologías severas de aislamiento e indiferencia entre los sujetos sociales. Paradójico porque todo ello se legitima desde una consideración del “individuo como ideología”, el individuo reflexivo y su “existencia única”, solitaria y desgarrada, como expresión de la nueva ideología de los tiempos (post)modernos.

En el segundo, la alienación –retomando a Bourdieu- se manifiesta como el *habitus*³⁵ hegemónico de la sociedad postmoderna. El individuo adopta una perspectiva petrificada sobre la realidad que se manifiesta en la pérdida de interés en personas y hechos. Esta actitud cosificada denota el extravío de la perspectiva participativa original: la reificación se convierte no solo en la comunicación distorsionada habermasiana sino en el **olvido del reconocimiento como perspectiva vital**. El otro no es reconocido, pero tampoco el yo se reconoce como alter ego: la percepción del mundo entero queda reificada en la existencia anónima de ese individuo aislado, solitario y desgarrado de la sociedad global.

Conclusión

La fundamentación epistemológica de una teoría de la justicia como reconocimiento establece como condición de posibilidad sustancial de la misma la lectura deliberativa del Imperativo Categórico kantiano, que más tarde Tugendhat sustentará para la superación de su interpretación monológica.

Recoge la crítica hegeliana a la impotencia del deber ser de Kant que será asumida posteriormente por la ética del discurso habermasiana, así como la mediación que como justicia qua reconocimiento se da en el primer Rawls con las figuras de la posición original, la desobediencia civil y el equilibrio reflexivo, como, posteriormente, la de razonabilidad, derivada

³⁴ Axel Honneth, *La Sociedad del Desprecio*, París: La Decouverte, 2006.

³⁵ Axel Honneth, *Reificación*, Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 83-127.

de la polémica liberal-comunitarista, y el overlapping consensus, la justicia política y la razón pública que se nutren del giro republicano y marxista-hegeliano del segundo Rawls.

La ética del discurso como ética tanto de la interpretación como del reconocimiento será el catalizador estructural de esta refundamentación que tendrá en Nancy Fraser un aporte sustancial al mostrar que todo reconocimiento supone redistribución y en el planteamiento de Axel Honneth, finalmente, un aporte clave al poner de presente que la reificación en últimas supone una práctica social petrificada, un habitus social patológico, montado sobre el olvido sistemático del reconocimiento entre los seres humanos.

La lucha por el reconocimiento deviene con Honneth en una lucha por la justicia simultáneamente y consagra la íntima relación entre IC deliberativo como IC de reconocimiento mutuo-ética del discurso como ética del reconocimiento- teoría consensual de la justicia como teoría del reconocimiento como la triada epistemológica sobre la que puede descansar la apuesta de una teoría general de la justicia como reconocimiento.

Bibliografía

- Alexy, Robert. El Concepto y la Validez del Derecho, Barcelona: Gedisa, 1994.
- Bonete Perales, Enrique. Éticas Contemporáneas, Madrid, Tecnos, 1990.
- Camps, Victoria. El segundo Rawls, más cerca de Hegel, en Revista de Filosofía, No. 15, 1997.
- Gadamer, HG. Verdad y Método, Salamanca: Sigueme, 1984.
- Habermas, Jürgen. Facticidad y Validez, Madrid: Trotta, 1988.
- . Teoría de la Acción Comunicativa, Buenos Aires, Taurus, 1990
- . Conciencia Moral y Acción Comunicativa, Barcelona: Península, 1985.
- Höffe, O, et.al. Individu et Justice Sociale, Paris, Editions du Seuil, 1988.
- Honneth, Axel. La Lucha por el Reconocimiento, Barcelona: Crítica, 1997.
- . La Sociedad del Desprecio, Paris: La Decouverte, 2006.
- . Reificación, Buenos Aires: Katz, 2007.
- . El Derecho de la Libertad. Buenos Aires: Katz, 2011.
- Kant, Emmanuel. La Paz Perpetua, Madrid: Editorial Aguilar, 1967.
- . Filosofía de la Historia, Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.
- . Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, México: Porrúa, 1986.
- Kern, L.& Muller, H.P., et.al. La Justicia: ¿Discurso o Mercado?, Barcelona: Gedisa, 1992.
- Kohlberg, Lawrence, Psicología del Desarrollo Moral, Madrid: Biblioteca de Psicología, 1992.
- MacIntyre, Alasdair. After Virtue, London: Duckworth, 1981.
- Mesure, S. &Renaut, A., et.al. Historie de la Philosophie Politique, Paris, Calman-Levy, 2000.
- Muhall, S.& Swift, A. Liberals & Communitarians, Oxford & Cambridge: Blackwell, 1992.
- Pettit, Phillip. Republicanismo, Paidós, Barcelona, 2000.
- Rawls, John. Teoría de la Justicia, F.C.E., México, 1978.

- . *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- . *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*, Barcelona, Paidós, 2009.
- . *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, Barcelona, Paidós, 2001.
- . *Justicia como Equidad: una Reformulación*, Barcelona: Paidós, 2000.
- . *El Derecho de los Pueblos*, Bogotá, Facultad de Derecho (Universidad de Los Andes), 1996.
- Rorty, Richard. *Contingencia Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989.
- Tugendath, Ernst, *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 1984.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la Interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.

CAPÍTULO 4

FRAGILIDAD Y TRAGEDIA HUMANA, PRINCIPIOS PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA

*Sebastián Castro Monzón*¹

La búsqueda de la justicia ha sido un tema constante en la historia de la filosofía y la literatura, disciplinas que continuamente se han conjuntado en un afán de explorar y exponer las diversas inequidades sociales, conflictos morales y luchas por la igualdad, plasmando estas reflexiones en obras que trascienden el tiempo. Una de estas obras es *Los Miserables* de Víctor Hugo, obra que no solo nos transporta a una época marcada por la marginación, pobreza y sufrimiento humano, sino que también nos brinda un marco teórico para analizar y cuestionar las teorías de justicia que han surgido en la filosofía política contemporánea.

Por ende, al sumergirnos en las distintas luchas y dilemas que cobran vida en las páginas de la novela, mi intención será profundizar en las problemáticas intrincadas que dieron origen a la teoría de justicia de John Rawls, doctrina que ha trazado un sendero para abordar la multiplicidad de intereses y aspiraciones que coexisten en una sociedad, buscando lograr un terreno común de entendimiento entre todas las partes involucradas.

Su propósito es nada menos que edificar una sociedad más justa, donde cada uno de sus integrantes participe de manera consensuada en la búsqueda del bien común, estableciendo así una base sólida para el progreso y la equidad.

En este contexto, resulta innegable que el ideal rawlsiano podría haber sido un anhelo profundo para Marius Pontmercy, personaje central de la novela y miembro comprometido de la “sociedad de los amigos del ABC”,

¹ Estudiante de la licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana en la Ciudad de México. Su interés por la filosofía lo ha llevado a participar activamente en varios foros y congresos como el XII Coloquio Internacional de Filosofía Política, el V Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica y otros.

sociedad ficticia cuyos valores y objetivos encuentran paralelismos con la histórica “sociedad de los derechos del hombre”.

Marius, como muchos personajes que compartieron su búsqueda de un cambio social significativo en la novela, probablemente compartiría con Rawls un anhelo por una sociedad en la que las oportunidades y los derechos estén distribuidos de manera equitativa para todos, independientemente de su origen o posición. Su aspiración se cruzaría con la esencia misma de la teoría de Rawls y el ideal de una justicia que no solo sea una abstracción filosófica, sino una realidad tangible en la vida de las personas.

No obstante, la tarea de alcanzar la justicia social está lejos de concluir, lo cual resalta que, como toda teoría, la de Rawls presenta limitaciones y cuestionamientos. Este hecho llevó a la filósofa Martha Nussbaum a examinar los fundamentos contractualistas que dan sustento a la teoría de Rawls, revelando su incapacidad para salvaguardar los intereses y las necesidades de ciertos grupos marginados y oprimidos, motivo que la llevó a formular su teoría de las capacidades, teoría que pretende complementar y expandir las ideas de Rawls, abordando no sólo la distribución de bienes y recursos, sino también la realización plena de las capacidades humanas.

Sin embargo, esta propuesta no está exenta de sus propias interrogantes y desafíos.

En búsqueda de una solución a estas problemáticas, pretendo explorar el concepto de vulnerabilidad y su relación con la tragedia, no solo bajo el entendimiento de esta como sufrimiento físico, sino como una experiencia holística que permite concebir la totalidad de la experiencia humana. A través de los personajes y las decisiones trágicas en *Los Miserables*, intentaré trazar una ruta hacia un nuevo fundamento o principio que incorpore la noción de vulnerabilidad y la riqueza de la experiencia trágica a la doctrina de Nussbaum así como la de Rawls. Así, a lo largo de nuestra exploración de la literatura, la filosofía y la moralidad, intentaré enriquecer nuestro entendimiento de la justicia en todas sus facetas y proponer nuevas perspectivas para un mundo más equitativo y compasivo.

Los Miserables, obra literaria de Víctor Hugo, se erige como un profundo y conmovedor reflejo de la lucha humana contra la adversidad y la búsqueda de redención en medio de un mundo marcado por la inequidad social y el sufrimiento. Publicada en 1862, la novela se sumerge en la Francia del siglo XIX, una sociedad estratificada por diferencias económicas y morales, y sigue los destinos entrelazados de personajes que encarnan los extremos de la experiencia humana.

Esta narrativa apasionada y comprometida no es meramente un ejercicio de ficción; en cambio, es una manifestación literaria de las convicciones

políticas y humanitarias de su autor, Víctor Hugo, quien a lo largo de su vida fue un defensor vocal de los derechos de los desfavorecidos y un crítico feroz de la injusticia social. Su empeño en promover un mayor bienestar para los más desamparados se reflejó no solo en su literatura, sino también en su activismo político.

La novela centra su trama primeramente en Jean Valjean, un hombre que, tras cumplir una condena de prisión, emerge de la cárcel como un marginado, ¿Cuál fue su crimen? haber robado una hogaza de pan, ¿Y su castigo? 19 años de prisión y trabajos forzados, cinco por robo con violencia y catorce por haber intentado escapar cuatro veces. Su tortuosa travesía le llevó a profundizar respecto a la naturaleza de la justicia:

Comenzó por juzgarse a sí mismo. Reconoció que no era un inocente castigado injustamente. Reconoció que había perpetrado una acción mala, culpable; que quizá no le habrían negado el pan si lo hubiese pedido; que, en todo caso, hubiera sido mejor obtenerlo de la caridad o del trabajo; que no es una razón decir que no se puede esperar cuando se padece hambre; que es muy raro que un hombre muera literalmente de hambre; que debería haber tenido paciencia; que había sido un acto de locura; y en fin, que había obrado mal.

Después se preguntó si era el único que había obrado mal en aquella historia; si no era una cosa grave que él, trabajador como era, careciese de trabajo; que él laborioso, careciese de pan; se preguntó si después de cometida y confesada la falta, el castigo no había sido feroz y extremado; si no había más abuso por parte de la ley en la pena, que por parte del culpable en la culpa. Se preguntó si no era desmesurado que la sociedad tratase de esta manera a aquellos miembros peor tratados por la fortuna y, por lo tanto, más dignos de compasión.

Planteadas y resueltas estas cuestiones, juzgó a la sociedad y la condenó. La condenó a su odio. La hizo responsable de su suerte, y se dijo que no dudaría en pedirle cuentas algún día. Se declaró a sí mismo que no había equilibrio entre el mal que había causado y el que había recibido, y concluyó, en fin, que su castigo no era ilegal, pero que era una iniquidad. (Víctor Hugo, 2011, p. 45)

Este fragmento, que retrata el monólogo interno de Valjean, desentraña las múltiples inequidades sociales a las que los individuos son sometidos por sociedades profundamente injustas. El sistema distribuye de manera desigual los bienes y las oportunidades, relegando a ciertos sectores poblacionales a

una profunda situación de marginación y sufrimiento. La reflexión de Valjean arroja luz sobre el ciclo pernicioso en el que se encuentran atrapados los menos afortunados, donde las desigualdades económicas y la rigidez de la justicia convergen para perpetuar un ciclo de opresión.

En este contexto, su monólogo sirve como un eco poderoso de la necesidad de una teoría de justicia, tarea que llevó a cabo el filósofo John Rawls, quien en su libro *Teoría de la justicia*, cuestionó las bases mismas de las estructuras inequitativas y se esforzó por equilibrar la balanza social hacia una distribución más equitativa y compasiva de los recursos. Para lograrlo, introdujo el concepto del velo de la ignorancia, una provocadora metáfora que insta a considerar la justicia desde una perspectiva despojada de prejuicios y privilegios.

El “velo de la ignorancia” plantea una pregunta esencial: ¿cómo diseñaríamos una sociedad si no supiéramos qué lugar ocuparemos en ella? Al adoptar este enfoque imaginativo, Rawls cuestiona desde una perspectiva contractualista como el acuerdo respecto a la formulación de principios rectores de una sociedad sería afectado si los individuos que eligen dichos principios se encontraran detrás de un “velo de la ignorancia” que les impidiera conocer el lugar que les sería asignado dentro de una sociedad.

Lo anterior necesariamente conduce a que desde una perspectiva contractualista, las elecciones que se realicen para estructurar los lineamientos de sociedad sean imparciales, puesto que ningún hombre intencionalmente procuraría inequidades a las que él mismo podría estar sujeto, surgiendo de ahí la concepción de justicia como imparcialidad.

Este concepto resuena con las preocupaciones que plantea Valjean en su monólogo, donde cuestionó las injusticias que enfrentaba y cómo la rigidez de la ley y la desigualdad económica perpetuaron su sufrimiento.

Cabe especular qué hubiera sido del destino de Valjean si hubiese vivido en una nación regulada bajo los principios rawlsianos. En este escenario, la teoría de Rawls plantea que la justicia requeriría la implementación de políticas que asistan a individuos desfavorecidos como Valjean para que puedan desarrollar su potencial. La asistencia se dirigiría a superar las barreras que limitan su acceso a la educación, la atención médica y oportunidades laborales.

Resulta tentador pensar que en una sociedad en la que se hubiera dado prioridad a la eliminación de las desventajas estructurales, Valjean podría haber tenido la oportunidad de corregir el camino de una manera significativa interrumpiendo los ciclos de opresión y violencia, sin embargo, esto no fue lo que sucedió en la novela.

En ella, Valjean se embarca en un difícil camino que lo dirige hacia la transformación. Su vida toma un giro significativo cuando, después de su liberación, encuentra refugio y amparo en manos del amable obispo Myriel. La bondad y compasión del obispo llevaron a Valjean a cuestionar sus principios y reinventarse adoptando una nueva identidad, dejando atrás su pasado como ex-convicto.

Valjean continúa su travesía y llega a la ciudad de Montreuil-sur-Mer, donde asume el nombre de Monsieur Madeleine y se convierte en un exitoso empresario y alcalde. Es en esta ciudad que se encuentra con Fantine, una joven mujer empleada en una de sus fábricas, quien debido a los prejuicios sociales de género de la sociedad francesa del siglo XIX, es despedida por el capataz de la fábrica. Su necesidad de proveer para su hija Cosette y la enorme falta de oportunidades a las que se enfrentan las mujeres de la época, la arrojan a una espiral de decadencia y exclusión que finalmente la obligan a recurrir a la prostitución para sobrevivir.

La trágica historia de Fantine retrata de manera vívida una de las profundas carencias de la teoría de justicia de Rawls que Martha Nussbaum abordó en su obra, *Fronteras de la justicia*. Según Nussbaum, Rawls falló en reconocer las necesidades y opresiones específicas de diversos grupos marginados y/o oprimidos, como las mujeres, las personas discapacitadas y las minorías raciales.

Esta exclusión de ciertos grupos en la teoría de justicia de Rawls tiene raíces en varios aspectos. El primero de ellos es el hecho de que la teoría de Rawls limita el alcance de la justicia social a la distribución de los bienes materiales.

Esta restricción no aborda de manera adecuada la diversidad de bienes específicos necesarios para satisfacer las distintas necesidades y aspiraciones de las diversas comunidades existentes.

En el caso de Fantine, por ejemplo, su tragedia no hubiera sido resuelta simplemente mediante una justicia distributiva que garantizara acceso a recursos materiales. La opresión que sufrió y su caída en la prostitución derivaron directamente de la exclusión y los prejuicios de género arraigados en la sociedad de su época.

El segundo aspecto, pero no menos importante, radica en el enfoque central de su teoría en los principios generales que surgen del contractualismo clásico. En este sentido, los teóricos clásicos asumieron que los agentes contratantes eran hombres más o menos iguales y productivos económicamente, excluyendo a mujeres (en ciertos casos), niños, personas mayores, discapacitados y otros grupos cuyos intereses podrían no estar representados por las partes presentes en el contrato.

Esta exclusión tiene ramificaciones significativas, ya que resulta en una afectación directa en los intereses de los grupos marginados, surgiendo una problemática central en torno a “quién elige los derechos” y “para quién son elegidos”. La teoría de Rawls en específico, al basarse en una visión limitada de los agentes contratantes, omite las voces y las necesidades de aquellos que históricamente han sido excluidos o subestimados en la toma de decisiones como las personas con discapacidades mentales graves y los animales no humanos. Esto conduce a una brecha en la consideración de los diversos bienes y necesidades específicas de estas comunidades y otras, perpetuando las desigualdades que busca abordar.

Nussbaum sugiere que hay sólidas razones para separar las cuestiones del “por quién” y el “para quién”. La capacidad para participar en un contrato no debe ser un requisito para la dignidad y el respeto; de hecho, esto conlleva la idea de que todos los ciudadanos merecen igual tratamiento, independientemente de su habilidad para participar en un contrato.

Esto último se expande con el tercer aspecto que influye en la exclusión de los diversos grupos vulnerables, que es el hecho de que dentro de la teoría contractualista clásica, las partes colaboran en un contrato social únicamente con el fin de obtener beneficios mutuos que no podrían lograr de manera individual, rechazando la suposición de altruismo o benevolencia en las partes contratantes. Rawls comparte esta posición con pensadores como Hobbes, sin embargo, este enfoque conlleva la exclusión de grupos que pueden no cumplir con los criterios de productividad o contribución económica valorados en un contrato contractualista tradicional, quienes quedan marginados en la definición misma de lo que es considerado “justo” dentro de esta perspectiva.

La historia de Cosette, hija de Fantine, personifica tales problemáticas. Su narrativa inicia con el angustiado acto de su madre, quien, a pesar de las limitadas oportunidades que enfrenta, lucha tenazmente por el bienestar de su hija.

Empujada por circunstancias desesperadas, Fantine se ve obligada a confiar ciegamente en los Thénardier, un matrimonio dueño de una posada a quienes les encarga el cuidado de su hija, sin estar al tanto de los abusos y explotaciones a los que someterán a Cosette.

Sin el refugio materno y bajo la “atenta” mirada de los Thénardier, la vida de Cosette adquiere tintes sombríos. Sometida a maltratos tanto físicos como emocionales, la pequeña Cosette es privada de las necesidades más fundamentales, siendo forzada a servir como una especie de criada, sometida a labores agotadoras y sin recibir más que explotación.

Mientras los Thénardier obtienen beneficios de su labor, no brindan a Cosette ni el más mínimo rastro de atención, cuidado o afecto.

Esta desgarradora situación arroja luz sobre la carencia de protecciones legales y sociales que los niños enfrentaron en la Francia del siglo XIX. Una época en la que los infantes a menudo eran considerados como propiedad de sus padres más que como individuos con derechos y necesidades propias, dejando en evidencia cómo son vulneradas las necesidades de grupos más desprotegidos como las infancias, que al no participar en la selección de principios debido a su incapacidad para cumplir con los criterios de productividad o contribución económica valorados en un contrato contractualista tradicional, resultan incapaces de afirmar sus intereses y necesidades. Pocas obligaciones tenían los Thénardier respecto al cuidado de Cosette, y el Estado mostraba poco o nulo interés en asegurar el desarrollo apropiado de su infancia.

Para resolver estas problemáticas, Nussbaum propone su enfoque de las capacidades como una alternativa a las limitaciones de las teorías contractualistas. Este enfoque se basa en las capacidades humanas para establecer principios políticos en una sociedad pluralista, evitando fundamentaciones metafísicas y permitiendo un consenso entre personas con distintas concepciones del bien. Complementario a la teoría de Rawls, se centra en los derechos básicos basados en capacidades necesarias para el pleno desarrollo del individuo, buscando respetar la dignidad humana y asegurar que todos puedan funcionar de manera auténticamente humana.

El enfoque de las capacidades no pretende ofrecer una teoría completa de la justicia social, pero destaca la importancia de las capacidades humanas básicas para evaluar la calidad de vida. Se preocupa por la distribución de ingresos y reconoce la relevancia de otros aspectos vitales como la salud, la educación, la libertad política y las relaciones sociales. Para dar forma a dichos aspectos a partir de su teoría de las capacidades, Nussbaum estableció una lista de capacidades fundamentales, en la cual establece los siguientes bienes como necesarios y no negociables:

- Vida plena y duradera.
- Salud física y vivienda adecuada.
- Integridad física y seguridad personal.
- Uso auténticamente humano de los sentidos, imaginación y pensamiento.
- Desarrollo emocional y relaciones afectivas.
- Razón práctica y libertad de conciencia.

- Afiliación social y respeto a la dignidad humana.
- Relación respetuosa con otras especies y el medio ambiente.
- Placer y disfrute recreativo.
- Control sobre el entorno político y material.

Esta lista de capacidades fundamentales establecida por Nussbaum no pretende ser exhaustiva ni definitiva, sino más bien un punto de partida dinámico para comprender y abordar las necesidades esenciales de los individuos en una sociedad justa. Por ello, está diseñada para ser flexible y adaptable, reconociendo que las circunstancias cambiantes y las perspectivas en evolución pueden requerir la incorporación de nuevas capacidades.

A través de esta aproximación, se realiza una continua reflexión y diálogo sobre qué capacidades son verdaderamente cruciales para garantizar una vida digna y plena.

Con el propósito de dar sustento a su teoría de las capacidades, Nussbaum apela a una perspectiva apegada al intuicionismo moral, además de aproximarse a la noción de “funcionamiento auténticamente humano” que deriva de los Manuscritos de Economía y Filosofía de 1844 de Karl Marx, que subrayan la importancia de una vida que abarque una amplia variedad de actividades vitales humanas, de ahí que Nussbaum destaque que su enfoque, a pesar de estar desvinculado de la doctrina marxista como una base integral de la vida humana, si hace uso de la idea de Marx para enfocarse en la idea de que los seres humanos necesitan participar en diversas actividades vitales para vivir de manera verdaderamente humana.

La justificación que Nussbaum presenta para fundamentar su teoría de las capacidades, aunque sustentada en un sólido enfoque intuitivo y en la incorporación de la noción de “funcionamiento auténticamente humano” de Marx, no está exenta de ciertas cuestiones que merecen reflexión. Puesto que, aunque ofrece una perspectiva poderosa para evaluar la calidad de vida y abordar las necesidades esenciales de los individuos, surge la necesidad de considerar con mayor profundidad la afirmación de que todas las capacidades deben considerarse fundamentales en cada contexto.

Esta postura pragmática plantea la interrogante sobre si es necesario cuestionar la postura de Nussbaum, que propugna que todas las capacidades deben afirmarse como fundamentos mínimos. La afirmación de que se deben cumplir ciertos requisitos o capacidades no garantiza por sí misma que estos puedan ser efectivamente realizados en la práctica.

En este sentido, se podría argumentar que, en oposición a la postura de Nussbaum, resulta necesario explorar herramientas axiológicas que nos permitan

evaluar y decidir entre las posibilidades políticas para la implementación de sus propuestas y como acomodarlas dentro de cada contexto.

Dos carencias en la doctrina de Nussbaum podrían ser señaladas en este punto. En primer lugar, la afirmación de que no es posible priorizar entre las diversas capacidades podría ser objeto de cuestionamiento. ¿Es razonable asumir que todas las capacidades tienen la misma importancia en todas las circunstancias?

Sin embargo, dada la naturaleza y alcance del presente trabajo, es importante reconocer que el enfoque de mi exposición no se centra en la resolución de tal conflicto.

Aunque los desafíos de priorización y aplicación práctica son temas valiosos para investigaciones más extensas, he optado por enfocar mi análisis en el segundo elemento que pretendo analizar de la doctrina de Nussbaum, por ello, dejo abierta la pregunta sobre la viabilidad práctica y la jerarquización de las capacidades como un terreno fértil para futuras indagaciones y debates en el ámbito de la filosofía política.

En este sentido, la segunda carencia relevante se evidencia en la falta de un marco claro y concreto para formular principios de capacidades que complementen su teoría.

Aunque el enfoque intuitivo es una base sólida, no ofrece las herramientas necesarias para la formulación precisa de principios de capacidades que guíen la toma de decisiones y la implementación de políticas.

Este espacio vago o impreciso invita a la búsqueda de un principio que provea de un mayor desarrollo teórico para dotar a la teoría de las capacidades de un conjunto de principios más concretos y accionables, que ayuden a superar las ambigüedades inherentes a la intuición.

Para abordar el último planteamiento presentado, exploraré el texto *La Fragilidad del Bien: Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega* de M.Nussbaum. A través de este análisis, buscaré profundizar sobre cómo su enfoque respecto a la relación entre fortuna y ética en el contexto de la tragedia pueden arrojar luz sobre la formulación de principios más concretos y accionables.

En su libro *La fragilidad del bien*, Nussbaum presenta al conflicto trágico como aquel donde los individuos se ven arrojados por la *tyche* o fortuna a circunstancias conflictivas, donde personas usualmente virtuosas son arrastradas a la ruina debido a eventos incontrolables. En medio de estas situaciones, se ven compelidas a realizar acciones que, bajo circunstancias normales, serían impensables debido a factores externos.

Un ejemplo palpable de este conflicto trágico se presenta en *Los miserables*, donde Jean Valjean, ahora conocido como el alcalde Madeleine, se enfrenta a un dilema crucial. Esto debido a que, al descubrir que fue su falta de atención y descuido lo que permitió que el capataz despidiera a Fantine de su fábrica, reconoce la enorme responsabilidad que tiene con ella y su hija Cossette, y dado su compromiso con la justicia y la bondad, se compromete de manera solemne a cuidar de ellas.

Sin embargo, la *tyche* interviene por medio del inspector Javert, personaje de particular importancia en la novela, quien le notifica que han capturado el día anterior a un hombre a quien han identificado como Jean Valjean, un peligroso fugitivo, el cual será prontamente juzgado y condenado.

Madeleine, sabiendo dentro de sí que el hombre a quien han detenido no es Jean Valjean, se ve arrojado a un drástico conflicto moral, ya que debe elegir entre mantener su fachada como el alcalde Madeleine y dejar que un hombre inocente sea condenado en su lugar, o revelar su verdadera identidad y perder todo lo que ha construido, incluyendo el abandonar su promesa de cuidar de Fantine y Cosette, además de dejar desamparados a todos aquellos que dependen de su labor como empresario y alcalde.

Este ejemplo sirve para retratar porqué Nussbaum destaca al conflicto trágico como reflejo de la concepción antigua griega de los poetas épicos y trágicos como pensadores éticos fundamentales. Para ella, la inclusión de obras literarias en la investigación ética es una forma de adquisición de conocimiento. En sus palabras: “Para Platón, los poetas no eran colegas de otro departamento que perseguían fines distintos, sino peligrosos contrincantes.” (Nussbaum, 2004, p. 40)

Sin embargo, esta ética basada en la tragedia no ha estado exenta de críticas. La concepción de dos bienes morales que puedan oponerse entre sí resulta inviable desde la perspectiva de diversos filósofos y pensadores, como Platón, quien en su diálogo *Eutifrón*, detalló la imposibilidad de un desacuerdo divino. En palabras del heleno:

Luego también los dioses, noble Eutifrón, según tus palabras, unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas unas cosas y otros consideran a otras; pues no se formarían partidos entre ellos si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas....Luego, según parece, las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses. ... Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías (Platón *Eutifrón*, 7c- 8a)

Sin embargo, Nussbaum rechaza tal dicotomía moral-no moral, puesto que, para ella, esta no refleja la existencia moral del individuo real. En el caso de Jean Valjean, por ejemplo, no existe una salida inocua al conflicto trágico al que está sujeto, ya que en ambas circunstancias parece que fallará a los principios a los que se ha comprometido.

En tal caso, la única redención disponible para Valjean se encuentra dentro del reconocimiento del sufrimiento ajeno y la compunción que permea su actuar. La censura de un acto no corresponde únicamente al acto en sí, sino que debe incluir también el espíritu con el que este es realizado, por ello, no existe una equivalencia moral entre la acción de un Valjean que digamos, confrontado con el dilema trágico, felizmente toma la decisión de abandonar al inocente en prisión, justificando su actuar de manera utilitaria a través del sufrimiento que su ausencia provocaría en Fantine y Cosette, a aquella que realiza el Valjean de la novela, cuya virtud le obliga a contemplar la acción reconociendo el sufrimiento que esta necesariamente causará sobre aquellos afectados por esta:

“Se dijo que su vida tenía fin, pero ¿cuál? ¿ocultar su nombre? ¿Engañar a la policía? ¿Era por tan poca cosa por lo que él había luchado tanto? ¿No tenía otro objetivo su vida, el grande, el verdadero? El de salvar no su persona sino su alma. Volverse honrado y bueno. Ser justo. ¿No era esto lo que él siempre había querido y lo que el obispo le había ordenado? Sintió que el obispo estaba allí, que lo miraba fijamente, y que si no cumplía su deber, el alcalde Magdalena, con todas sus virtudes, le sería odioso, y que, en cambio, el presidiario Jean Valjean sería un ser admirable y puro a sus ojos. Debía ir a Arras, salvar al falso Jean Valjean y denunciar al verdadero.... Y entonces se acordó de Fantine. Se le declaró una nueva crisis de conciencia... ¿Que hacer, gran Dios, ¿qué hacer?” (Hugo, 2011, p. 93-94)

Lo anterior revela que, ante un conflicto moral, una persona no se siente como si estuviera resolviendo un rompecabezas racional donde lo único hace falta fuese descubrir la respuesta correcta para disolver el problema. En palabras de Nussbaum:

Si la persona piensa en resolver o poner fin a su problema, ello no se le presenta como la esperanza de un descubrimiento, sino como una ruptura radical: negación, insensibilidad deliberada, incluso la locura o la muerte. (Nussbaum, 2004, p. 63)

En consecuencia, para Nussbaum, cualquier doctrina moral que no tome en consideración la rica y compleja experiencia moral en sí misma, y que intente establecer sistemas de resolución de conflictos que pasen por alto los diversos sentimientos que acompañan a dicho conflicto, tales como la vulnerabilidad, la impotencia y la insensibilidad, está destinada a ser una doctrina que no puede abordar adecuadamente el verdadero propósito de su labor.

En su enfoque, la ética no puede simplemente ser una cuestión de aplicar reglas abstractas o soluciones mecánicas a situaciones morales complejas. Más bien, debe ser capaz de honrar la profundidad de las experiencias humanas, los matices de los dilemas éticos y las emociones que surgen al enfrentarlos. Solo a través de tal enfoque, podemos abordar la auténtica riqueza y fragilidad del ser humano en su búsqueda por vivir éticamente.

Esto se pone de manifiesto en la travesía del inspector Javert, personaje de la novela, quien, como describe el autor:

profesaba una fe ciega y profunda en todo aquel que desempeñara una función para el estado, desde el primer ministro hasta el guarda rural. Cubría de desprecio y odio a todo el que hubiera traspasado, siquiera por una sola vez, los límites legales del mal. La norma para él era absoluta y no admitía excepciones (Hugo, 2011, p. 63)

La actitud intransigente de Javert lo lleva a perseguir a Valjean implacablemente, sin siquiera considerar la posibilidad de que Valjean pudiera haberse reformado, una realidad que resulta evidente a simple vista.

La narración muestra cómo Javert se aferra a sus creencias y reglas, negándose a ver la complejidad y la humanidad detrás de las acciones de Valjean.

La rigidez moral de Javert resulta ser central en la novela, ya que, en una desesperada situación, termina bajo la merced de Valjean, a quien le han asignado la labor de ejecutarlo. Valjean, como el hombre virtuoso que es, toma la decisión de perdonarle la vida, incluso si esto implica seguir huyendo de él por el resto de su vida.

Sin embargo, Javert, incapaz de conciliar la idea de deber su vida al hombre que ha perseguido durante años y de aceptar el perdón de alguien que ha transgredido la ley, se enfrenta a una situación moralmente insoportable. La narrativa revela que Javert no puede encontrar una solución moral dentro de su sistema de creencias rígido y absoluto. La idea de recibir clemencia de Valjean y enfrentar la contradicción interna de su propio sentido de justicia lo lleva a un punto de quiebre. En última instancia,

Javert se ve atrapado en una encrucijada moral donde su única salida, en su percepción, es quitarse la vida.

Este giro en la trama subraya la incapacidad de Javert para adaptarse a situaciones que desafían su sistema de creencias inflexible. Su elección trágica de suicidio refleja el extremo de su rigidez moral y su incapacidad para reconciliar los matices y las complejidades de la experiencia humana. En contraste con Valjean, cuya comprensión de la moralidad y la humanidad le permite otorgar el perdón y buscar la redención, Javert queda atrapado en una lucha interna imposible de resolver dentro de los confines de su enfoque ético intransigente.

Conclusiones

Es a partir de este reconocimiento de una moral arraigada en la fragilidad del ser humano y su profunda vulnerabilidad, que no solo abarca la dimensión material, sino que abraza la totalidad de la experiencia humana, que podemos descubrir principios comunes que actúen como guías fundamentales, capaces de dar forma a las intuiciones que la doctrina de la teoría de las capacidades de Nussbaum podría requerir. Tanto la tragedia en su forma literaria como en su manifestación en la vida real, nos brinda la oportunidad de encontrar puntos de convergencia ampliamente compartidos, que nos asistan en identificar principios generales para una vida digna y significativa.

La tragedia, al revelar las complejidades y los dilemas morales en toda su riqueza, nos recuerda que la vida humana es intrínsecamente frágil y está sujeta a circunstancias impredecibles. Circunstancias que a su vez, revelan nuestra profunda interdependencia, no desde una perspectiva contractualista que observa la cooperación con el único fin de obtener beneficios mutuos, sino una que reconoce la existencia de necesidades emocionales y morales. Esto implica atribuir valores intrínsecos a la amistad, las relaciones de pareja, las relaciones familiares y más, enfatizando la importancia de la conexión humana en la búsqueda de una vida ética y significativa.

Bibliografía

- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (A. Ballesteros, Trad). Madrid, España: Editorial La balsa de la medusa.
- Nussbaum, M. (2007). *Fronteras de la justicia*. (R. Villa, Trad.). Barcelona, España: Editorial Paidós Ibérica, S.A.
- Rawls, J. (2010). *Teoría de la justicia*. CDMX, México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1985). *Diálogos I* (Ll. Iñigo, Trad.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Hugo, V. (2011). *Los miserables*. España: Castalia Ediciones.

CAPÍTULO 5

LEY, JUSTICIA Y DERECHO COMO RECONOCIMIENTO EN EL MUNDO DE ODISEO

Gustavo Zorrilla Velásquez¹

Presentación

El presente trabajo es una aproximación al contenido de las ideas que podemos encontrar e interpretar en las palabras que sobre Ley, Justicia y Derecho aparecen en la escritura de Homero que, en la *Ilíada* y *Odisea*, deja un testimonio de la forma como históricamente se fue construyendo una sociedad como la griega cuyos aportes en todos los ámbitos del conocimiento humano, marcó la cultura occidental; y estos testimonios los consigna en el lenguaje de Odiseo, el personaje más importante y protagónico de sus dos obras. En la legitimidad de la palabra escrita de Homero, se produce el reconocimiento y legalidad del orden simbólico y real que asumían las nociones de ley, justicia y derecho entre los señores que gobernaron el mundo en el que vivieron y afirmaron su poder, dando así realidad a un espacio en el que se enfrentan los dioses y los hombres en una permanente confrontación, donde una nueva forma de racionalidad, permite que se vaya estructurando la organización social, económica y política de ese mundo de Odiseo, superando paulatinamente pero de manera inevitable la racionalidad del mito,

1. La organización jurídico-política en el mundo de la Odisea

Homero es el primer poeta que a través de su escritura da testimonio de la forma como estaba organizada la sociedad en la que vivió Odiseo y lo hace

¹ Gustavo Zorrilla Velásquez. Licenciado en Historia-Filosofía. Universidad de San Buenaventura. Cali Magister en Dirección Universitaria-Universidad de los Andes- Bogotá. Candidato a Doctor en Historia de América Latina. Universidad Pablo de Olavide. Sevilla-España. Miembro de número Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Miembro de Número de la Academia de Historia del Cauca. Docente Departamento de Filosofía Universidad del Cauca.

a través de sus dos obras conocidas y estudiadas con mucho detenimiento por muchos especialistas en estos temas: la *Ilíada* y la *Odisea*. Homero se constituye así en el primer escritor en ofrecernos de manera articulada la memoria de los usos, costumbres, leyendas y mitos que, a través de la tradición oral recogida de los aedas o poetas cantores, portadores de la palabra oracular, nos permite acercarnos a ese mundo de Odiseo y otros héroes como Agamenón, Alcino, Néstor, Aquiles, Héctor, etc., donde se fue configurando una sociedad fundada en el ejercicio del poder que detentaban los señores de las armas y del resultado de las luchas que sostuvieron en los espacios de confrontación y dominio que dieron como resultado la fusión de pueblos, lenguas y dialectos, que como nos señala Finley (1961), en la *Odisea* (19, 172-7) el mismo Odiseo afirma:

“En medio del vinoso ponto, rodeado del, existe una tierra hermosa y fértil, Creta, donde hay muchos, innumerables hombres y noventa ciudades. Allí se oyen mezcladas varias lenguas, pues viven en aquel país los aqueos, los magnánimos cretenses indígenas, los cidones, los dorios, que están divididos en tres tribus y los divinales pelagos” (Finley, *El Mundo de Odiseo*, pg. 15-16.)

Los poetas o aedos ambulantes de estos primeros períodos civilizatorios tenían como función esencial transmitir a través de la palabra oral las revelaciones que las musas hacían a los hombres sobre el orden que reinaba en el sistema mundo de los dioses olímpicos, sistema gobernado por las nociones universales de ley, justicia, derecho y poder; de ahí la importancia de la palabra de los poetas que se vuelve significativa y de un valor simbólico esencial, por la verdad que contiene, para establecer y reconocer en ella, las primeras categorías que sobre la ley, la justicia y el derecho aparecen en el escenario de una sociedad, la aquea, que se reconoce así misma en el tejido de los grandes mitos y su función integradora del espacio humano, espacio que entra en tensión y confrontación entre diferencia, identidad y alteridad justificando entonces y de manera paulatina la necesidad de un cambio en el ordenamiento del mundo y del cosmos.

Así lo reconoce Jaeger:

“Como es sabido, la época homérica no es una época de convenciones legales reflejadas en escritos, ni de sistemas filosóficos, es una época de tradición donde resulta extremadamente complicada

la disociación entre religión, moral y derecho. A su vez, el poeta, o la tradición poética llamada Homero, parte de la unión «necesaria e inseparable» de toda poesía con el mito –el conocimiento de los grandes hechos del pasado– y de ahí deriva su función social y educadora.” (Jaeger, *Paideia* 1966; p. 53)

Es así como se va transitando hacia sociedades donde las relaciones socio económicas y culturales requieren de un ordenamiento jurídico político que permita el paso del poder de las armas, del cual son portadores los señores feudales y los grandes héroes, al ejercicio del poder de la palabra que va a instaurar una sociedad más equitativa y justa, desplazando aunque sea simbólicamente la arbitrariedad con la que los señores dueños del poder y de la tierra ejercen sus derechos e imparten justicia; y este acontecimiento de lo posible, como una suerte de futura realidad de la polis, se narra en el mundo de los Feacios, que en el relato de Odiseo resuelven sus problemas a través de la Asamblea del pueblo conformada por gente común, escogida del demos entre los mejores y el Consejo de los Trece que llevan la voluntad del pueblo al Rey de justicia o Basileus, el primero entre los Trece.

Habitualmente, el Basileus o Rey tenía todo el poder sobre todos los asuntos e impartía justicia sin consultar a nadie. Pero existía “el Themis: la costumbre, la tradición, los usos populares, mores o el enorme poder de, esto se hace o no se hace” (Finley, p 98). Los nobles o aristoi, como sistema de castas se reunían cuando eran convocados por el rey o sin su autorización, para discutir sobre diversos temas y le servían a manera de un consejo de Ancianos que daba recomendaciones sobre las acciones de justicia que debía tomar en un momento determinado.

En muchas ocasiones el Basileus ejercía el poder que le otorgaba el derecho a ser el primero entre pares y la Asamblea solamente servía como un órgano de consulta donde, a manera de un consejo de ancianos, los aristoi presentaban los argumentos en pro o en contra del asunto, manifestando su opinión acerca de cómo se debía impartir la justicia de acuerdo a la tradición (mores), sentimiento general de quienes participaban en ella, pero no votaban ni decidían; por ello, el Basileus podía prescindir de su opinión por clara y unánime que fuese el resultado de la consulta. El pueblo podía asistir a estas reuniones, y “aclamaba o disentía cuando estaba escuchando, pero no hacía proposiciones.” (Finley, p. 98).

A pesar de ello, en los poemas homéricos se registran reuniones de los poderosos señores de la nobleza en asambleas donde no simplemente se discute, sino que se toman decisiones que el Basileus, por la presión ejercida

por ellos, se ve obligado a acatarlas, como ocurría en Ítaca cuando Odiseo se encontraba peleando en la guerra contra Ilión.

El rey cada vez que reunía la asamblea para tomar decisiones en derecho y en justicia, portaba en sus manos el cetro, símbolo mágico de su autoridad -que a su vez representaba la autoridad de Zeus-; igualmente, si alguien de los ancianos o de los héroes, quería tomar la palabra, “se levantaba a hacerlo, y mientras hablaba sostenía el cetro que el heraldo había puesto en sus manos” (Finley p.96); el cetro, símbolo del poder sagrado y oracular de la palabra, hacía de ella un principio de realidad jurídica, es decir, que quien lo tomaba para hacer uso de la palabra, quedaba amparada su persona por el carácter de inviolabilidad en tanto se consagraba en él la voluntad de Zeus, sus Themistes, en las que se expresaba el reconocimiento de la justicia con un alto sentido de lo que era lo conveniente y justo, porque las acciones son valoradas o castigadas bajo ese sentido general de lo justo. Diké, hija de Zeus y Themis, da a cada quien lo que sus actos merecen: premio, protección y cuidado a quienes viven justamente y castigo a quienes violaren las prescripciones.

Finley, nos acerca a esa primera comunidad griega relatada por Homero en la *Ilíada* y la *Odisea*: El mundo de Odiseo, nos dice, “tenía un sentido altamente desarrollado de lo que era conveniente y justo” (Finley. p.98). La organización social se centraba en el *Oikos*, unidad humana que conformaba una gran familia organizada en base a la agricultura y jurídicamente en el orden impuesto por una aristocracia cuyos miembros tenían como actividad permanente la guerra y fundamentalmente la defensa del territorio. Las actividades que tenían que ver con la consecución de los recursos para vivir, las relaciones con los dioses y otros asuntos relativos a la paz y a la vida social, “eran en su mayor parte efectuadas por los canales entrecruzados del *oikos*, el parentesco y la clase.” (Finley p.99)

El análisis de la estructura y composición de las clases sociales a las que pertenecen los personajes de la *Odisea*, demuestra una organización estratificada que incluye diversos sectores de la población o *demos*, cuya composición establece vínculos económicos, geográficos y espaciales entre ellos. Dicha composición social informa de una sociedad arcaica que se organiza en una estructura de poder fundada sobre la idea de justicia y ley que involucra además el derecho a decidir justificado por un tipo de moralidad para la que resulta básico el concepto de *areté* (excelencia).

En esta sociedad, el *oikos* es la unidad política, social y económica en el que se ven agrupadas y reflejadas todas las tensiones emanadas del conflicto de intereses en el que participan no solo los nobles sino la

población o demos. Con la desaparición de las comunidades tribales, el poder y por lo tanto el ejercicio de la ley y de la justicia pasó a manos de los señores que fueron afianzándolo a través de alianzas matrimoniales, relaciones de parentesco y de manera más evidente apoyándose el poder de las armas y de las genealogías que por línea patrilocal, se remontaban hasta los mismos dioses.

Finley (1966) nos dice que, “el sistema de posesión de la tierra y las leyes sobre deudas eran tales que no solo hacían a la nobleza dueña de los terrenos mejores y más extensos, sino que muchos hombres “libres” se veían precisados a servir en calidad de necesarios, aunque involuntarios) braceros en las fincas más grandes. (Finley; Los griegos de la antigüedad, p.36)

El oikos adquiere así una relevancia que se impone por encima de los intereses individuales porque, no sólo incluía miembros de otro tipo, ubicados por debajo en la escala social, como esclavos y asalariados libres; sino que abarcaba también en sí la propiedad de la casa, la tierra productiva aledaña que sustentaba su funcionamiento y los bienes de uso y de consumo necesarios para la vida de la comunidad política y social.

Observamos entonces la importancia que tenían las nociones acerca de la justicia, la ley, el derecho y el ejercicio del poder entre los pueblos que habitaron los territorios de la gracia preclásica y que Homero señala, a través de los viajes de, Odiseo particularmente en el mundo de los Feacios, última escala que realiza el héroe antes de llegar a Ítaca, su patria, mostrando como en su contexto particular, estos temas estaban conectados de manera orgánica con el proceso de desarrollo de su cultura y daban sentido y cohesión a los hombres en su relación con los dioses, la polis, la sociedad y todos los elementos de la vida natural y de la creatividad cultural humana señalando de paso el reconocimiento del valor e importancia que tenían para ellos la justicia y la ley y su aplicación adecuada para construir y mantener vigente el ordenamiento jurídico y político de la comunidad.

En los poemas homéricos hay numerosas referencias a la justicia (Temis, diké), entendida esta como medida, orden, equilibrio e igualmente al restablecimiento de ellos cuando era menoscabados por el excesivo abuso del ejercicio del poder por parte de los señores de la tierra y de las armas. La injusticia producía necesariamente una desarmonización en el oikós y su restablecimiento requería que la justicia humana obrara en concordancia con la sumisión a los designios de Zeus, a través de las Themistes, instrucciones que recibían los reyes y que se enunciaban en la formula “es Themis”, expresando un alto sentido de lo que era conveniente y justo, en función de mantener el equilibrio de la comunidad, nivelando las desigualdades sociales,

porque estaban basadas en la noción de Ley universal, anterior a los dioses olímpicos y a los hombres, Ley que regulaba el orden cósmico y de la que emanaba la justicia ordenadora que reposaba en la autoridad de Zeus.

A pesar de ello, si bien es cierto que los mitos expresan la necesidad de que exista una ley universal que determine las acciones humanas, su re significación en la actividad propia de la sociedad Homérica, hace improbable que se pueda cumplir siempre, a pesar de que las Themis(Themis significa etimológicamente, ley universal) recogen el compendio de las decisiones tomadas por los primitivos reyes y señores nobles de los tiempos patriarcales, quienes decidían en derecho de acuerdo con la ley proveniente de los consejos emanados de Zeus, impartían justicia libremente, según la tradición del derecho consuetudinario de acuerdo a su propio entender y saber. Con el Correr de los tiempos, solo la lucha permite que la justicia actúe sobre aquello que por oposición entre contrarios aparentes dinamiza la misma actividad del cosmos humano. Pólemos, el conflicto, es la madre de todo cambio y transformación haciendo que las cosas fluyan en un eterno devenir y la palabra que le da sentido y valor, va imponiendo nuevos contenidos de realidad a los contextos socio políticos y culturales con un fuerte carácter moral que señala y determina lo que es bueno o malo; lo que debe y tiene que ser premiado o castigado cumpliéndose entonces el reconocimiento de la justicia: dar a cada uno lo que se merece de acuerdo a su actuar en el mundo de la vida social y colectiva.

2. La noción de ley, justicia y poder en la Ilíada

En la Ilíada, Homero nos enfrenta con una situación un poco diferente porque en ella prevalece de cierta manera el ejercicio de la ley y de la justicia en la persona de cada uno de los nobles y de los héroes quienes a través del poder que les otorgaban las armas y su descendencia de algún Dios, ejercían sus derechos en las asambleas. De esa manera se legitimaba el poder que ejercían sobre todas las cosas y así mismo, a través del mito, se legitimaban las Themistes o leyes de justicia que tenían un carácter universal, como ya habíamos señalado, porque estaban amparadas en la Diosa Themis, que a su vez representaba, en la cosmogonía ancestral, la Justicia, una fuerza de ley que es anterior a la existencia misma de los dioses y de los hombres.

En primer lugar, Homero reconoce que el héroe de la Ilíada es «bueno» (agathós), posee la areté, por cuanto tiene capacidad para perseguir objetivos específicos con su valor y audacia personal. Así lo reconoce Jaeger señalando que,

«el pathos del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Iliáda*. El ethos de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en *Iliáda* y *Odisea*. La sociedad que produjo aquella forma de vida tuvo que desaparecer sin dejar testimonio alguno de su conocimiento histórico. Pero su pintura ideal, incorporada a la poesía homérica, llegó a convertirse en el fundamento viviente de toda la cultura helénica» (Jaeger, W. p. 52.)

La guerra en la *Iliáda* era asunto que correspondía directamente a los héroes, pero por sus efectos nocivos sobre el Oikos era considerada por los mismos dioses como un castigo, un acto de injusticia que acarrea destrucción y para poder restablecer el orden arrasado es necesario que los dioses actúen en Justicia, es decir, que la Justicia entre a regular las relaciones entre los hombres; por esta y otras razones la justicia tenía, junto con la presencia de los dioses, un reconocimiento de orden superior, ocupando así un lugar predominante en estas sociedades. Los Dioses en la *Iliáda* asisten a los acontecimientos que se desarrollan en el conflicto porque ante su mirada todo se sabe y se conoce. Detienne nos dice que hay una diferencia entre las musas que le hablan a Hesíodo y las musas que le hablan a Homero. Estas últimas, las de la *Iliáda*, lo saben todo y gracias a ellas el poeta lo ve todo; lo que ocurre en éste mundo y en el otro; igualmente puede explicar lo que sucedió cuando el caballo penetra la ciudad de Apolo. Instruido por las musas canta un día para Ulises y al siguiente para cualquiera que lo quiera escuchar. (Detienne 2004, p.18)

La justicia es entonces uno de los temas más recurrentes que podemos encontrar en los poemas Homéricos. En la *Iliáda*, se narra un litigio en el cual los ancianos son los encargados de administrar la justicia. (*Iliáda* XVIII. Vs. 490-509). Con la *Iliáda* aparece en el mundo de Odiseo un primer elogio de la justicia, con un marcado carácter retributivo y tiene que ver con el castigo que los dioses imponen a las acciones humanas, lo cual corresponde con esa realidad que a su vez se expresa en la justicia como un acto de derecho regulado e impartido por el poder que detentan los Dioses sobre los humanos. Homero deja en claro que, a pesar de que los dioses encarnan las fuerzas del universo y merecen honor y respeto, sus miserias y sus celos conducen a que los humanos vivan en un universo a menudo caprichoso e injustamente cruel.

Pero el poder de la palabra empieza a desplazar el poder de las armas y se produce un conflicto de intereses en la manera de administrar justicia; Finley recogiendo el pasaje de la *Iliáda* donde Néstor le dice a Agamenón

en una asamblea de los ancianos: -Debes exponer tu opinión y oír la de los demás- (Ilíada IX-100) que cuando el rey desatendía el sentimiento predominante estaba en su derecho, pero corría un riesgo; el de llegar a ser desobedecido” (Finley p.98)

Afirma Rodolfo Mondolfo(1974) que el origen de la idea de justicia, asociada a las nociones de ley, derecho y poder, está presente en los poemas homéricos. En ellos es digno de notarse la descripción de un litigio en el Ágora en donde los ancianos administran justicia, lo que indica que el poder divino del Basileus ha sido desplazado

“Allí representó también dos ciudades de hombres dotados de palabra. En la una se celebraban bodas y festines: las novias salían de sus habitaciones y eran acompañadas por la ciudad a la luz de antorchas encendidas, oíanse repetidos cantos de himeneo, jóvenes danzantes formaban ruedos, dentro de los cuales sonaban flautas y cítaras, y las matronas admiraban el espectáculo desde los vestíbulos de las casas. Los hombres estaban reunidos en el foro, pues se había suscitado una contienda entre dos varones acerca de la multa que debía pagarse por un homicidio: el uno declarando ante el pueblo, afirmaba que ya la tenía satisfecha; el otro, negaba haberla recibido, y ambos deseaban terminar el pleito presentando testigos. El pueblo se hallaba dividido en dos bandos que aplaudían sucesivamente a cada litigante; los heraldos aquietaban a la muchedumbre, y los ancianos, sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculo, tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente, y levantándose uno tras otro publicaban el juicio que habían formado. En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse al que mejor demostrara la justicia de su causa.” (Ilíada XVIII, vs. 490-500). (Mondolfo, Rodolfo, La Justicia en los orígenes de la Filosofía del Derecho. PDF, 1974, p.14)12.

A manera de Conclusión

El tema de la justicia, la ley y el derecho tienen su origen en los grandes mitos desde los cuales los griegos de la antigüedad preclásica, construyeron e imaginaron su universo y le dieron orden y significación permitiéndoles dar sentido y pertenencia a su entorno social, político, económico y cultural. Es sobre estas nociones que Homero da testimonio de la forma como se fue consolidando y transmitiendo una noción de justicia universal que no solo trasciende la esfera de lo individual, sino que le da un nuevo sentido a la

manera de administrar justicia en derecho e igualdad. En el mundo de Odiseo se va transitando a formas de organización sociopolítica más complejas, ya muy distante de la antigua organización característica del mundo micénico en la que el rey concentraba en su persona todo el poder político, judicial y religioso, en tanto sumo sacerdote de la comunidad. Ahora, en cambio, entre mediados y fines del siglo VIII, se ha consolidado una concepción política en la que el rey de justicia (Basileus) ha sido despojado de buena parte de las funciones que antaño desempeñaba. Una de estas funciones más importantes que ya no desempeñarán los reyes se relaciona precisamente con el reconocimiento del ejercicio y administración de la justicia la cual, como parece indicar el pasaje del escudo de Aquiles, pasa a ser desempeñada por un “consejo de ancianos”:

Bibliografía

Detienne Marcel, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Sextopiso, México 2004,

Homero. ILIADA. Editorial Gredos, 1993

Jaeger W.: Paideía, Los ideales de la cultura griega, México: F. C. E., 1996,
Finley, M.I. El Mundo de Odiseo. Fondo de Cultura Económico, 1954.

Finley, M.I. Los griegos de la antigüedad. Nueva Colección labor, 1966

Mondolfo, Rodolfo, La Justicia en los orígenes de la Filosofía del Derecho.
PDF, 1974, p.14)12

CAPÍTULO 6

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

Simón Martínez Ubárnez¹

Presentación

La teoría de la justicia formulada por John Rawls (1921-2002), publicada en 1971, ha sido valorada como el resurgimiento de la filosofía política en la segunda mitad del siglo XX y referente obligado de la reflexión iusfilosófica sobre el tema de la justicia (Mejía López, 2005). El punto de partida de su teoría es que el sentido de la justicia radica en la capacidad moral de los seres humanos para valorar cosas como buenas y justas, apoyando sus juicios en razones, para actuar conforme a ellos y desear que otros actúen de igual manera. Este proceso ocurre en el plano individual y en la estructura básica del escenario social y se asimila a la Justicia como equidad, o justicia ecuménica, de la cual derivan los principios de la libertad y de la diferencia.

Como referente notable de la moderna escuela filosófica americana, Rawls formuló una teoría política neo-contractualista, enfocada desde los parámetros básicos del liberalismo político. En la Teoría de la justicia, condensó sus nociones sobre los valores de justicia, libertad, equidad e igualdad; los cuales replanteó y amplió en Justicia como equidad. Una reformulación (2012), en donde revisó la Teoría inicial, atendiendo los reparos de sus críticos y adicionó nuevos argumentos a la propuesta anterior; con lo cual, le dio mayor alcance a la concepción esbozada en 1971, al involucrar aún más los valores personales de la elección y el respeto a sí mismo.

¹ Dr. En Ciencias Políticas, M. A. en Filosofía y Letras; Lic. en Filosofía. Docente-investigador Escuela Superior de Administración Pública y Universidad Popular del Cesar, Valledupar, Colombia; creador y líder Grupo de Investigación Cátedra Carrillo. <https://orcid.org/0000-0002-8642-7253>; maruba58@gmail.com.

En conjunto, hizo una valoración de la justicia más allá de un sistema de reglas de vida, asumiéndola como elección argumentada de principios en contextos de igualdad y libertad; o sea, como justicia procedimental pura (Mejía Quintana, s.f.).

Según expresó en el prefacio de la primera edición de su Teoría, Rawls trató de unir como un todo, las ideas sobre justicia que había expresado en artículos escritos desde los años sesenta, dándoles una perspectiva coherente; extrayendo los temas centrales de sus ensayos para presentarlos nuevamente en la extensa obra, de modo más detallado y los sometió a discusiones en correlato con cuestiones siguientes que consideró necesarias para darle plenitud e integralidad a su teoría.

El objetivo de la primera obra surgió de la observación hecha por Rawls al influjo que habían ejercido por largo tiempo en la filosofía moral moderna, algunas formas de utilitarismo; percibidos por él en la postura de una larga serie de escritores brillantes que montaron “una doctrina intelectual verdaderamente impresionante en sus alcances y en su refinamiento” (Rawls, 2006:4). Entre ellos, los que él llama grandes utilitarios, como, Hume, Adam Smith, Bentham y Mills; teóricos sociales y economistas, autores de una doctrina moral que pretendía satisfacer las expectativas de sus propias necesidades, ajustadas a un esbozo general.

Y Rawls observa que los críticos a esas posturas habían indicado las sombras del principio utilitarista y sus incongruentes implicaciones con los sentimientos morales. Sin embargo, no aportaron una concepción moral sistemática y practicable para contraponerla al utilitarismo; Concluyendo Rawls, que, en su época precedente el hombre se enfrentara a la dicotomía utilitarismo-intuicionismo (Durán Casas, 2005), con probabilidad de decidirse por una variante utilitaria circunscrita y limitada por restricciones intuicionistas. Estado que no es irracional, pero sin garantía de poder hacer algo mejor; obstáculo que no es razón para no intentarlo (Rawls. 2006:4).

En una actitud de clara honestidad intelectual, Rawls reconoce que las ideas centrales presentadas en su teoría son clásicas y largamente conocidas; y, por eso, no tienen pretensión de originalidad. Pero, eso no obsta para reconocer que él fue el primero en proponerse sistematizar los precedentes enfoque morales y jurídicos sobre la justicia, a partir del análisis de las concepciones e ideas anteriores, dándoles la unidad conceptual que le dio y su moción de aplicación en el Derecho.

Para realizar del presente trabajo, fueron referentes documentales básicos, las dos mencionadas obras de Rawls: Teoría de la Justicia, edición de 2006 y La justicia como equidad: una reformulación, edición de 2012. Se referenciaron aportes conceptuales de varios académicos; en especial,

los realizados durante el seminario organizado por el Grupo Praxis, de la Universidad del Valle (03/2003) con motivo de la muerte de Rawls, ocurrida meses antes y recopilados por Delfin Ignacio Grueso, en el volumen titulado John Rawls Legado de un Pensamiento (2005); además de las indagaciones hechas en otros autores para la tesis de maestría del programa Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho de la Universidad Libre, sede Bogotá, sobre la Teoría de la Justicia y su incidencia en la Acción de Tutela del Sistema Colombiano, realizada bajo mi dirección, por Alexander Rumbo Núñez.

Propósito principal de la teoría rawlsiana de la justicia

El propósito primordial de Rawls fue generalizar y llevar a un mayor nivel de abstracción la teoría del contrato social planteada por Locke, Rousseau y Kant; buscando un desarrollo de la teoría que no diera lugar a las más obvias objeciones; adicionando como eje, una explicación sistemática de la justicia, superior al tradicional utilitarismo dominante. Y al incorporar algunos enfoques del pensamiento de Kant (2003 y 2004), advirtió que “La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana” (Rawls, 2006:5). Si se pregunta ¿debido a qué, hace Rawls esta afirmación?, explica la respuesta diciendo que La Teoría de la Justicia lo que trata es guiar hacia un proceso natural que conjugue la concepción kantiana del reino de los fines, de las nociones de autonomía y del imperativo categórico (Rawls, 2006).

La intención central de la Teoría rawlsiana pues, fue organizar esas ideas y concepciones en una estructura general, aplicando recursos simplificadores que permitieran apreciar la plenitud de su fuerza. Según él, trató de elaborar una teoría sustantiva de la justicia; usando como medios estratégicos las comparaciones y contrastes con otras teorías y las críticas hechas a estas, en especial al utilitarismo.

Tras detenido análisis del contrato social planteado por los contractualistas clásicos, despojados del legado “iusnaturalista” -caso de Hobbes-, y de la perspectiva ético-moral -de Locke y Rousseau-; buscando superar sus inconsistencias, Rawls se propuso fundar una teoría ecuménica de la justicia, incluyéndole los ambiciosos preceptos de igual-libertad – liberalismo– y justicia distributiva –comunitarismo– y otros elementos primordiales para la sociedad (Rawls, 2012; Mejía Quintana, 2009:63).

Rawls justifica la adición de estos elementos, diciendo que “una prueba importante para una teoría de la justicia es ver en qué medida introduce orden y sistema en nuestros meditados juicios sobre una gran variedad de cuestiones (Rawls, 2006:11).

Posición Original y Velo de la Ignorancia

Con los tópicos analizados, Rawls describe su Teoría de la Justicia en términos que en principio sugieren una concepción bastante utópica, explicando que: a partir de una posición original, los principios básicos para construir una justicia ecuménica, se escogen bajo un velo de ignorancia, al cual se llega de modo natural, como condición para asegurar que los resultados del acaso o las contingencias sociales, aplicando las restricciones a la discusión que se intenta expresar, no ocasionen conflictos privilegiando o menoscabando a alguien. Así, en cualquier momento podemos ubicarnos en la posición original, siguiendo el procedimiento de argumentar en favor de los principios de la justicia, de acuerdo con dichas restricciones. (Rawls, 2006:25-31). Para superar las posibles objeciones al concepto básico del Velo de la Ignorancia, expuesto como punto de partida, incluyó adicionalmente una teoría del bien.

En la posición original cubierta por el velo de la ignorancia, la igualdad de los grupos en diálogo es un estado en el que todos poseen los mismos derechos en el procedimiento de escoger los principios y todos pueden proponer y aportar razones para sus propuestas. El propósito de estas condiciones es el de priorizar la igualdad entre los existentes humanos como personas morales, poseedores de una noción de lo que es bueno para ellas y capaces de tener un sentido de la justicia (Rumbo, 2022). La semejanza en estos dos aspectos se tomará como base de la igualdad. Y, al suponer que cada quien tiene suficiente capacidad para percibir y conducirse conforme a cualesquiera de los principios adoptados, no se jerarquizan los sistemas de fines u objetivos. Precisamente, son estas condiciones, unidas al velo de la ignorancia, las que definen los principios de la justicia, que aceptarán los hombres en cuanto seres iguales y personas racionales preocupadas por promover sus intereses, sabiendo que ninguno de ellos estaba en situación de superioridad o de menoscabo por virtud de contingencias sociales y naturales. (Rawls, 2006:31).

Sobre la idea del bien sumada a la teoría de la justicia, en el proceso de discusión de los principios, Rawls no pone supuesto condicional a las ideas del bien que hay entre las partes; pues, como planes racionales a largo plazo, establecen los objetivos e intereses de un yo, presumiendo que éstos no sean egoístas; y que lo sean o no, dependerá de cada persona. Si sus fines son riqueza, posición, influencia, prestigio social, posiblemente concebirá el bien de manera egoísta y sus intereses prevalentes radicarán en sí mismo, no como debieran ser. “No hay entonces ninguna incongruencia en suponer

que, una vez que se levante el velo de la ignorancia, las partes se den cuenta de que tienen vínculos sentimentales y afectivos, que desean promover los intereses de los demás y ver alcanzados sus fines”. (Rawls, 2006:129)

La posición original tiene como fin, lograr que los principios convenidos conserven la característica esencial de ser justos. Para ello, se usa la noción de justicia procesal pura, como fase de cimentación teórica, invalidando las contingencias concretas que puedan colocar a los hombres en situaciones de desigualdad o en la trampa de explotar las circunstancias naturales y sociales en provecho propio. ¿Cómo evitar esto? Suponiendo que las partes, cubiertas por el velo de la ignorancia, desconocen cómo las diversas alternativas afectarán sus intereses particulares; y, por tanto, valoran los principios solo con base en miramientos universales. (Rawls, 2006:135).

Rawls no cree que su noción del velo de ignorancia sea originalidad; pues, siendo una idea tan natural, debía habersele ocurrido a otros antes. Cree que su exposición ya estaba implícita en la ética y la noción del imperativo categórico kantiano; tanto en la forma como está definido, como en el uso que le dio Kant. Por eso, cuando Kant analizó nuestro supremo considerando como referente o ley universal, debió suponer nuestra nulidad en el interior de este sistema imaginario de naturaleza (Kant, 2003); por eso, la noción del velo de ignorancia parece implícita en su ética y su noción de justicia como imparcialidad (Kant, 2004).

La idea del velo de la ignorancia afronta varias dificultades. Por ejemplo, que alguien puede objetar la concepción de lo que es la posición original. De aquí, resulta útil señalar que una o más personas pueden llegar en cualquier momento a esta posición; o, también, suponer las reflexiones de este entorno hipotético, razonando sencillamente en consonancia con las restricciones apropiadas. (Rawls, 2006:136-137)

La posición original no es un congreso o cabildo general de todos los que vivan o pudieran vivir en un tiempo explícito, o una asamblea de todas las personas reales posibles; pues así, dejaría de ser una guía intuitiva natural carente de claro sentido. Debe entenderse de modo que en cualquier momento su enfoque pueda ser acogido, sabiendo que lo fundamental no es quién o cuándo se acoge este punto de vista; pues, las restricciones asignadas deben ser tan claras, que siempre se opte por los mismos principios. El velo de ignorancia es condición necesaria para que esto suceda, pues garantiza la pertinencia y permanencia de información disponible; haciendo posible asumir consensualmente una definida concepción de la justicia. Tarea difícil de lograr si se desatienden los límites puestos al conocimiento.

Es importante señalar también, que las razones a favor del velo de la ignorancia trascienden la pura simplicidad. Puede ocurrir que, una vez superado el velo de la ignorancia, muchos, por motivos religiosos o de otro orden, puedan, efectivamente, no pretender mayor cuantía de bienes. Pero, en perspectiva de la posición original, es racional suponer que las partes, en realidad, quieren mayor participación; pero, de cualquier manera, no están obligadas a aceptar más si no desean. (Rawls, 2006)

Ligar el mutuo desinterés y el velo de la ignorancia, logra en gran medida igual fin que la benevolencia; pues, aliar estas situaciones, exige a cada actor en posición original atender el bien de los demás. La correlación entre desapego y velo de ignorancia, tiene como ventajas la sencillez y la claridad; y asegura, de paso, los efectos de los que parecen ser los supuestos moralmente más interesantes. (Rawls, 2006:)

En los casos de dificultado o incertidumbre propone Rawls acudir a la estrategia que él llama regla Maximin, descrita como una guía para escoger bajo estas situaciones; se distingue del principio de diferencia, que es un principio de justicia. La regla Maximin nos indica la necesidad de ponderar las disyuntivas conforme a sus peores resultados posibles: y, a partir de allí, adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea mejor que el peor de los resultados de las otras alternativas.

En la posición original los hombres no presumen que su lugar inicial en la sociedad será resuelto por un antagonista perverso. Por tanto, sus razonamientos no deben fundarse en falsas premisas. Esta idea no es violada por el velo de la ignorancia, pues la ausencia de información no equivale a una información falsa; y el velo de la ignorancia excluye todo conocimiento sobre las probabilidades; además, las partes no cuentan con una base para determinar la naturaleza probable de su sociedad, ni del lugar que tienen en ella. (Rawls, 2006:150-152)

Como en la posición original se parte supone que todos los individuos tienen preferencias semejantes y la misma noción del bien, pertenezcan o no a la misma sociedad; nada se sabe sobre los intereses particulares de sus miembros; pues, tanto los hechos, como el conocimiento del ordenamiento de estas sociedades han sido suprimidos y el velo de la ignorancia es pleno. Aun así, se puede sospechar que el candidato razonaría de la misma forma que antes.

Por tanto, el velo de ignorancia lleva a elegir en situación de total perplejidad. Sin embargo, en la noción de justicia como imparcialidad no hay cómo evitar por completo esta cuestión. Lo fundamental es no permitir que se llegue a los principios escogidos en medio de actitudes especiales de riesgo. Y por eso, el velo de la ignorancia suprime el conocimiento de las

inclinaciones particulares: “las partes no saben si tendrán o no una aversión poco común a correr riesgos”. (Rawls, 2006:165)

En suma, el velo de la ignorancia se interpreta en el sentido de que las partes no sólo carecen del conocimiento de sus objetivos y fines particulares -salvo los contenidos en su noción del bien-; sino que, además, carecen de información histórica. No saben, ni pueden especificar, las circunstancias sociales en que podrían hallarse, ni el conjunto de inventivas que su sociedad pudiera poner a su disposición.

Los principios de justicia

El altruismo o desapego mutuo, bajo el velo de ignorancia permite llegar a los principios consensuales de la justicia. Y, después de conducir a un acuerdo y convenir una concepción de la justicia, se levantarán las restricciones al velo de la ignorancia que será parcialmente abandonado, pues no habrá razones para mantenerlo.

Aunque se suponga que las personas, en la posición original, son conscientes de tener convicciones morales, debido al velo de ignorancia no saben cuáles son esas convicciones. Esto, porque en la posición original, el velo de ignorancia priva a las personas del conocimiento que las llevaría a optar por la elección de principios heterónomos. Y los grupos llegan a elegir conjuntamente como personas racionales y libres, contando con que se dan únicamente las circunstancias que hacen posible la necesidad de los principios de justicia. (Rawls, 2006). Y, suprimido el velo de la ignorancia, la fuerza de los deberes religiosos y morales, según los interpreten los hombres, exigirían colocar en orden los principios de la justicia, al menos, en su aplicación a la libertad de conciencia.

En la realidad positiva de la organización social, el velo de ignorancia se aplica al campo legislativo; en el cual, idealmente se asume que los legisladores racionales e imparciales, limitados por el velo de ignorancia, en actitud de imparcialidad, legislan para realizar la concepción de justicia. A pesar del carácter hermético del velo de la ignorancia, las condiciones puestas como condición previa, deben garantizar que cualquier generación ha de procurar el bien de las demás. (Rawls, 2006:269). Y, dado que las personas en la posición original conciben el punto de vista de cada periodo, sujetas al velo de ignorancia,

Esta simetría se les presenta clara y no consentirán en un principio que valora los periodos más cercanos más o menos

profundamente... El velo de la ignorancia nos impide configurar nuestra visión moral de acuerdo con nuestros afectos e intereses particulares. No miramos al orden social desde nuestra situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual (Rawls, 2006:274...467).

No se debe perder de vista que en la realidad factual las partes interesadas tratan de preservar algunos particulares intereses fundamentales; pero, debido al velo de la ignorancia sólo alcanzan a tomar conciencia de la naturaleza general de esos intereses. El velo de la ignorancia asegura que todos razonarán de igual modo, permitiendo que la condición se satisfaga como cosa natural. (Rawls, 2006)

Según Mejía Quintana, del pensamiento rawlsiano sobre la justicia y la equidad, en líneas generales emana un incentivo de utilidad, entendido como el hecho de que “no importa en qué manera se distribuye la suma de satisfacciones entre el conjunto de la sociedad ni el condicionamiento temporal para la realización de las mismas”, sino la “proyección racional de los deseos del individuo al conjunto de la comunidad” (Mejía Q., 2009:65). De aquí emana el incentivo, que encarna, en últimas, el criterio de justicia social, del cual surgen los otros principios de justicia.

Fluyen así, los “principios de justicia”, surgidos del legítimo debate contractual moralmente válido; que son el medio para “regular la estructura básica de la sociedad... la organización de los derechos y deberes sociales... y los parámetros económicos que pueden regir a los individuos que la componen” (Mejía Quintana, 2009:69).

Los principios de justicia son en esencia dos: prioridad de la libertad –como reflejo de derecho esencial para la construcción de un “sistema de justicia”–, y, prioridad de la justicia –como propósitos del sistema de bienestar y eficacia –, sobre la eficacia y el bienestar.

Los “principios de justicia” no solo alojan el fundamento consensual del orden jurídico legal; sino que son el referente de exégesis, justificación y legitimación de todas las disposiciones que el Estado asuma en torno a la sociedad; máxime, si de ellos dependen “las interpretaciones constitucionales y las interpretaciones ciudadanas sobre las leyes y medidas que afectan el orden social” (Mejía Quintana, 2009:71).

En relación con el Estado, la imparcialidad, es una virtud social de cara a la actividad de la justicia. Como ausencia “de designio anticipado o de prevención en favor o en contra de alguien o algo... permite juzgar o proceder con rectitud” (Rawls, 2006:17-20). Concepto que encara la justicia, como el

más alto nivel de abstracción y concepción originaria del contrato social, en aras de cristalizar un nuevo pacto que acerque a todos el ideal de igualdad, cooperación y solidaridad social, considerando la justicia como primera virtud entre todas las instituciones sociales. Pues “en la justicia como imparcialidad, las personas aceptan por anticipado un principio de igual libertad y lo hacen sin un conocimiento de sus fines más particulares” (Rawls, 2006:41).

Justicia para todos es el propósito ineludible de la vida social, insertando un nuevo orden de factores donde prime la igualdad y la equidad; enfoque ecuménico y tarea de todos, que pide el esfuerzo colectivo y solidario de cada día como una necesidad, pues sólo la repartición de derechos y deberes es justa en el nuevo pacto social. Con ese enfoque, esgrime Rawls los dos principios básicos de la justicia, diciendo:

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente (Rawls, 2006:67-68):

- **Primer principio:** Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.
- **Segundo principio:** Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Rawls es explícito al afirmar que estos principios de justicia por él esbozados, también son “imperativos categóricos en sentido kantiano”. Explicando que, para Kant un imperativo categórico es un principio de conducta aplicable a una persona debido a su naturaleza de ser libre y racional, cuya validez no supone que se tenga un deseo o propósito particular. “Un imperativo categórico supone lo siguiente: nos dirige a dar ciertos pasos como medio eficaz de conseguir un fin específico” (Rawls, 2006:237-238).

La impartición de justicia

La impartición de la justicia en el campo jurídico, es asumida por Rawls como un aspecto propio de la institucionalidad alojado en los poderes constituidos como factor esencial del Estado, en forma de sistema de reglas que legitima y surte efecto respecto a las disputas entre asociados. Esta labor demanda imparcialidad, atributo que aísla al impartidor de justicia de sesgos, al momento de dispensar justicia. Esto, lo confirma Rawls al afirmar que:

La justicia formal o justicia como regularidad, excluye tipos significativos de injusticias, ya que, si se supone que las instituciones son razonablemente justas, entonces tiene gran importancia el que las autoridades deban ser imparciales y no se vean influidas por consideraciones improcedentes, sean personales, monetarias o de otro tipo, al tratar casos particulares. La justicia formal en el caso de las instituciones jurídicas es simplemente un aspecto del imperio del derecho que apoya y asegura las expectativas legítimas (Rawls, 2006:66)

Como premisa categórica esencial para entender la finalidad del nuevo pacto social y factor obligado para realizar la justicia como valor ecuménico, la imparcialidad es un atributo, sine qua non, es posible consumir la justicia; ya que aloja la capacidad de actuación ecuaníme de dirigentes y dirigidos en la construcción del nuevo contrato social, base para consolidar una justicia para todos (Rumbo Núñez, 2022).

En perspectiva de los principios de justicia referidos por Rawls, particularmente el principio de la igualdad se entiende por injusticia la existencia de desigualdades que no son benéficas para todos. Lógicamente que, por el carácter extremadamente vago de esta concepción, para su esclarecimiento requiere ser interpretada.

La noción de justicia como equidad, fue ligada por Rawls con el viejo principio de “ánimo que mueve a dar a cada uno lo que merece”, al acuerdo fundamental o justo convenio, que da forma a la nueva sociedad, ungida del mayor consenso y forja en sus miembros la práctica libre de los principios básicos, sin desventajas ni privilegios. De ahí su “convicción de sentido común, que hemos señalado al principio, de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 2006:529).

Concebir la primacía de la justicia como virtud social y del Estado, implica igualdad de todas las personas ante la Ley; y, les permite gozar de una libertad que es inviolable, prioritaria y no puede disminuirse o desmejorarse, salvo que sea por motivo de un aumento correlativo de la libertad de todos. De ahí que, las desigualdades económicas y sociales, son aceptables solo en caso de que representen ventajas o creen condiciones asequibles para todos.

Justicia, igualdad y equidad, son conceptos muy ligados, pues entrañan reconocer a cada quien lo que le corresponde. Pero, Rawls subraya que equidad no es equivalente a justicia. La justicia como imparcialidad, busca que las personas acojan la elección más general, relativa a los postulados sobre la noción de justicia en sí.

En el empeño de afirmar el nuevo pacto social, la equidad es condición ineludible. No es igual a justicia; pero, en tanto involucra el concierto de todos los partícipes cívicos, debe estar presente a la hora de aplicar justicia, convertida en valor de esta, como necesaria fuerza de vinculación entre los miembros de la nueva sociedad. De la correlación de equidad y justicia entre todos, se desglosará la justeza del derecho que propicie el sometimiento o acatamiento de los asociados a este.

En ese contexto, la decisión judicial es un tópico fundamental de la administración de justicia; hace parte de la noción de justicia, plasmada en el sistema de normas materiales procesales, que inicia con el sistema público de reglas. Y, desde la administración judicial, engloba el marco de actividades y procederes de cara al reconocimiento y protección de los derechos instituidos. Más, si se realizan los de rango esencial, propios de la aparición del nuevo contrato social (Rawls, 2006).

Decidir a favor de una u otra opción de justicia, debe resultar de la evaluación o ponderación racional de los riesgos de las opciones posibles; sin ignora que “En cualquier caso particular, si las normas son complejas y necesitan interpretación, puede ser fácil justificar una decisión arbitraria. Pero como el número de casos aumenta, se hace más fácil justificar los juicios tendenciosos” (Rawls, 2006:224).

Quienes imparten justicia, deben planear, en el marco delimitante de los principios de justicia previamente seleccionados, un sistema relativo a los poderes constitucionales en los que se encuadra, armonizando con los derechos fundamentales de los ciudadanos. Etapa en la que se deben ponderar, con sentido de equilibrio y proporcionalidad, la justicia de los procedimientos que resolverán las controversias en litigio. Teniendo en cuenta al tomar decisiones, que, “Por regla general una concepción de la justicia es razonable en proporción a la fuerza de los argumentos que puedan ofrecerse para adoptarla en la posición original” (Rawls, 2006:322).

La justicia procesal óptima deriva del reconocimiento concienzudo e igualitario de derechos a los contendientes, sin reparar en las consecuencias del resultado. Y cualquiera que sea la decisión, será idónea y justa para las partes en litigio, si se funda en el equilibrio de garantías y cargas en disputa. En todo caso, la razón, ungida por principios de imparcialidad y equidad debe ser el verdadero juez.

La justicia de las partes en litigio debe ser reflejo procesal de la justicia para todos; pues la idea de la decisión a tomar es, sin separarse de la razón, reconocer los derechos pretendidos, expresados en la capacidad argumentativa y probatoria de las partes; como reza el aforismo jurídico da

mihi factum dabo tibi ius, con garantía de un debido proceso al vencedor y al vencido procesal; con base en el otro principio jurídico iudex iudicare debet iusta allegata et probata partium, que exige al juez, fallar con arreglo a lo alegado y probado por las partes.

La existencia de una parte victoriosa en una litis judicial, no denota menoscabo de garantías para el vencido. El fallo debe resultar de un debate supeditado a la plena igualdad de condiciones y el recaudo argumentativo probatorio, valorado y ponderado con justa proporción por el responsable de emitir el veredicto. El principio de imparcialidad, que debe caracterizar todos sus actos -de él debe estar revestido todo responsable de impartir justicia-, busca reconocer a la justicia en el más alto grado de estimación axiológica como eje de rotación del Estado Social y Democrático de Derecho, materialización de la idea original del contrato social, y presupuesto de un nuevo pacto social que viabilice el ideal de igualdad entre todos (Rumbo Núñez, 2022).

En el oficio de impartir justicia, el rito procesal debe ser un procedimiento ajustado al sistema de reglas establecidas por el constituyente bajo el velo de la ignorancia, lo que legitima las decisiones, garantizando respeto a las providencias emitidas en los litigios entre los asociados; labor que torna forzosa la actitud de imparcialidad, que, además, blindo al impartidor, de incurrir en sesgos al dispensar justicia.

Conclusiones

Ante todo, se puede afirmar que la misión fundamental de la teoría de la justicia legada por John Rawls, en su cometido esencial de justicia para todos, con los principios análogos de igualdad, equidad e imparcialidad, se establece como referente e ideal propio de la democracia moderna; y sustrato filosófico-moral subyacente al Estado Social de Derecho (Rumbo Núñez, 2022), que cubre el conjunto del orden social con sentido de lo justo para todos, en un ecosistema inclusivo de igualdad respecto a oportunidades y diferencias reguladas que propicien esa igualdad.

Así vista la teoría rawlsiana de la justicia, y englobada en su conjunto, representa un importante legado para la filosofía política contemporánea, con un valioso contenido iusfilosófico, cuyo ideal de justicia, fundado en principios de libertad e igualdad, sugieren una visión idealista o utópica en una sociedad caracterizada por la instrumentalidad utilitaria de la superficial sociedad de lo efímero. Pero en el fondo, es una teoría que ofrece remedios para una sociedad y una justicia enfermas.

Al esforzarse en su planteamiento de una justicia ecuménica, una justicia para todos, la Teoría de Rawls encuadra perfectamente en la concepción de la justicia como reconocimiento, que es la base filosófica del Estado Social y Democrático de Derecho, cuya proyección política en la democracia participativa, llama la atención hacia la construcción de la justicia desde la posición original planteada por Rawls como estado de partida del origen de su teoría.

Bibliografía

- Durán Casas, Vicente (2005). John Rawls y el intuicionismo moral. En: Grueso, Delfín (compilador) (2005), pp. 55-67
- Grueso, Delfín Ignacio (compilador) (2005). John Rawls. Legado de un pensamiento. Cali: Universidad del Valle.
- Kant, Immanuel (2003). Crítica de la razón práctica. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2004). Principios metafísicos del Derecho. Madrid: Ediciones Espuela de plata.
- Mejía López, Eliana (2005). John Rawls y el resurgir de la filosofía política liberal. En: Grueso, Delfín (compilador) (2005), pp.89-110
- Mejía Quintana, Oscar (s.f.). La filosofía política de John Rawls. Recuperado de: http://bdigital.unal.edu.co/46199/3/9587015037_Part02.PDF
- _____, (2005). La tensión republicana en la Teoría de John Rawls. En: Grueso, Delfín (compilador) (2005). Pp.139-162.
- _____, (2009). Justicia, legitimidad y Constitución: las condiciones de la paz desde la filosofía política de John Rawls. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Pensamiento Jurídico, No. 26 (pp. 61-92)
- Rawls, John (2006). Teoría de la justicia. Trad. María Dolores González; 6ª. Reimp. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____. (2012). La justicia como equidad: una reformulación. Barcelona: Paidós.
- Rumbo Núñez, Alexander (2022). La teoría de la justicia de John Rawls y su incidencia en la acción de tutela colombiana. Tesis de maestría. En Repositorio Universidad Libre: <https://repository.unilibre.edu.co/handle/10901/23866>

CAPÍTULO 7

PEDAGOGÍA, DIGNIDAD Y JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO EN BALÚN CANÁN

Jeannette Escalera Bourillon¹

*“Las obras literarias son indispensables
para desarrollar investigaciones filosóficas”.
Martha Nussbaum*

Educación y justicia social

Para desarrollar una reflexión sobre el tema la justicia como reconocimiento y la dignidad humana, elegí la novela de Rosario Castellanos *Balún Canán*, además de otros escritos de la misma autora, porque me parece que en su obra Castellanos explora problemas muy interesantes y merecedores de ser recuperados sobre la responsabilidad, el respeto, la justicia y la educación en el contexto de las comunidades indígenas de Chiapas, México. En esta obra se menciona la falta de maestros rurales, lo que lleva a la improvisación de profesores y escuelas para cubrir esa necesidad. De tal forma que se sugieren personas inadecuadas y sin preparación pedagógica para desempeñar el papel de maestros en una comunidad de Chiapas de principios del siglo XX. Se elige para desempeñar este valioso papel a personas convenientes a los intereses de unos cuantos, a sujetos que sólo sepan leer y escribir, habilidades consideradas suficientes para “llevar el expediente”, es decir, encargarse de las tareas administrativas mínimas de la educación de los niños de Comitán:

...Y ya que no hay yacimientos de maestros rurales no queda más remedio que la improvisación. Desde el principio pensé que tú podrías servir.
—¿Yo?

¹ Es profesora investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional. Es miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Es autora de varios libros y artículos sobre educación, filosofía, pedagogía y política educativa.

—Sabes leer y escribir. Con eso basta para llevar el expediente. Y en cuanto a lo demás...

—No hablo tzeltal, tío.

—No necesitarás hablarlo. Vivirás con nosotros en la casa grande. Tu comida y tu ropa correrán, desde luego, por nuestra cuenta (Castellanos, 2021, p. 48).

Estas son palabras que se encuentran en la novela de Rosario Castellanos *Balún Canán* que nos permitirán trabajar el tema acerca de la dignidad de las personas, de la justicia y de la educación “—Sabes leer y escribir. Con eso basta para llevar el expediente”. (Castellanos, 2021, p. 48) ¿Qué significa en este caso llevar el expediente? Y ¿qué significa no saber hablar Tzeltal?

Cuando Castellanos nos dice: “Y ya que no hay yacimientos de maestros rurales no queda más remedio que la improvisación” (2021, p. 48) se está refiriendo a un grave problema que ocurría en México en las zonas indígenas de principios del siglo XX, pero que en pleno siglo XXI no ha dejado de existir. El problema de la educación indígena es una dificultad persistente a la que, durante siglos, no se le ha dado suficiente solución: la falta de profesores rurales preparados, la carencia de espacios arquitectónicos dedicados para ser escuelas, el desconocimiento de las lenguas indígenas y el desinterés para que todo tipo de personas se preparen, no importando su situación social, cultural, económica y racial son problemáticas recurrentes que no se han podido resolver aún en nuestros días.

Castellanos nos describe cómo, desde que llegaron los españoles al mundo precolombino, con su nueva lengua, el español, a los habitantes de éste, poco a poco les arrebataron su palabra, su lenguaje, sus maneras de expresión, de narrativa, de argumentación y los hicieron víctimas de la persecución y la opresión.

Balún Canán de Rosario Castellanos se centra en la relación entre los indígenas mayas y los mestizos en el contexto de los Altos de Chiapas, México y en las fincas y plantaciones rurales pertenecientes a la familia Argüello, y examina cómo estos grupos se ven a sí mismos y cómo son percibidos por otros: Al “arder y consumirse con el leño en la hoguera” (2021, p. 5) han sido destruidos o silenciados de manera violenta. El “humo que sube en el viento y se deshace” (2021, p. 5) puede interpretarse como la desaparición de su historia y su cultura en el tiempo. La “ceniza sin rostro” puede reflejar la pérdida de identidad y el olvido que sufren como resultado de la represión.

En la novela se narra el interés del presidente Lázaro Cárdenas por tratar de encontrar una solución a dicho conflicto, educar a todos los ciudadanos

de la nación, sin embargo, vamos a descubrir, a través de la lectura, los niveles de corrupción que se suscitan en esta búsqueda.

Es importante destacar que la educación en México ha sido influenciada por los grupos dominantes y el Estado a lo largo de la historia en diferentes épocas y contextos políticos y sociales. En la época prehispánica, la educación era teocrática y militar, reflejando el ideal religioso y la inclinación bélica de los pueblos. Más tarde, durante la Colonia, la iglesia tenía un control casi absoluto en lo social, económico y pedagógico. Con la independencia y la política liberal se buscó salvaguardar a la educación de la influencia del clero, culminando en la Constitución de 1857 que promovía la enseñanza libre. La dictadura porfiriana, con su enfoque capitalista-aristocrático-religioso, causó un estancamiento en la evolución educativa.

Al consolidarse la república, Benito Juárez y su grupo anhelaban el bienestar material para el pueblo que había sido devastado entre guerras y miseria, por lo que durante su administración se crea la comisión encabezada por Gabino Barreda para que desarrolle una reforma educativa que tendrá fuertes tintes positivistas y la influencia del pensamiento de Augusto Comte. “De acuerdo con esos principios se orienta la instrucción primaria hacia el laicismo” (Monroy-Huitrón, 1975, p. 10). Se promovió la educación pública, laica y gratuita.

A pesar de las mejoras, la educación seguía siendo inaccesible para muchas personas, especialmente en las zonas rurales y entre las clases más pobres. La filosofía positivista, que enfatizaba la ciencia y la tecnología, influyó en el sistema educativo hasta el porfiriato. Esto se reflejó en el currículo, que priorizaba las ciencias y las habilidades técnicas. Desde la reforma de 1857 hasta todo el periodo en que gobernó Porfirio Díaz.

El Porfiriato pasó por una serie de reformas y modernizaciones, promoviendo también la laicidad y la educación pública, pero enfrentó desafíos significativos debido a conflictos políticos y sociales que seguían limitando el acceso a las familias de bajos recursos. Los niños de familias pobres debían trabajar desde una edad temprana para contribuir al sustento familiar, lo que les impedía asistir a la escuela. En las zonas rurales, la infraestructura educativa era escasa o inexistente. Había pocas escuelas y muchas estaban mal equipadas. Las largas distancias entre las comunidades rurales y las escuelas dificultaban y aún siguen dificultando el acceso de los niños a la educación.

Las comunidades indígenas enfrentaban discriminación y prejuicios que limitaban su ingreso a la educación. La barrera del idioma era y es un obstáculo significativo, ya que la educación se impartía principalmente en español y muchos indígenas hablaban y hablan lenguas nativas. Aunque

había avances en la educación femenina, las oportunidades educativas para las mujeres seguían siendo limitadas. La educación de las niñas a menudo se enfocaba en tareas domésticas y roles tradicionales. Todas estas problemáticas se extendieron durante la primera mitad del siglo XX, y aun muchas de ellas persisten hasta nuestros días. De ello nos da cuenta Rosario Castellanos en varias de sus obras, particularmente en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*.

Conflictos culturales e identidad

—... Y ENTONCES, COLÉRICOS, NOS DESPOSEYERON, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo... (Castellanos, 2021, p. 5)

Con este párrafo empieza la novela de Rosario Castellanos *Balún Canán*, y me parece muy importante retomarlo para el análisis sobre la Justicia como Reconocimiento, porque desde el comienzo de su novela, la autora nos está invitando a desarrollar una profunda reflexión sobre un pasado significativo que fue robado a un grupo de personas, “la palabra”, que simboliza la capacidad de comunicación y de expresión, que representa la tradición oral y cultural que se transmite a través de las generaciones, su historia, la que narra sus costumbres y raíces pedagógicas de cada pueblo (Escalera-Bourillon, 2024, p. 9).

Esta reflexión me recuerda a *La huella del otro* de Emmanuel Levinas en donde “El yo es la identificación por excelencia del fenómeno mismo de la identidad.” (2001, p. 47). Castellanos habla de la pérdida de la palabra y la memoria como un elemento fundamental de la identidad y la cultura de un pueblo que ha sido desposeído y arrebatado. Ambos textos, tanto *Balún Canán* como *La huella del otro*, sugieren que la identidad es más que una simple suma de características o rasgos que está intrínsecamente ligados a la capacidad de recordar y comunicar a través de la palabra y el lenguaje. Pero la nana sabe que les han robado la palabra, que a los blancos no les interesa lo que hablan en su lengua los indígenas, y sólo pueden atender las palabras de los blancos sin ninguna réplica:

La identidad es también algo que se puede perder o ser arrebatado, y su recuperación puede ser un proceso difícil y doloroso. En este sentido, la identidad es algo que está en constante evolución y cambio, pero también algo que puede ser profundamente arraigado y propio. Sin embargo, la niña y la nana han perdido su nombre, pero a pesar de ello, la nana reconoce en la

niña a una mujer blanca, mestiza o criolla, y la niña ve en la nana una mujer indígena. Pero ambas no tienen claro por qué si ambas son seres humanos se le tiene que interpretar a cada una como una cosa diferente.

En *Balún Canán* se examina el tema de la identidad a través de la mirada de un grupo de indígenas chiapanecos y su relación con los colonos blancos. La novela pone de relieve la tensión y los conflictos entre las dos culturas y cómo los indígenas son percibidos como “el otro” por los colonos. Esto conduce a una serie de malentendidos, prejuicios y discriminación entre ambas comunidades, mostrando cómo las diferencias culturales pueden llevar a la marginalización y al conflicto (Escalera-Bourillon, 2024, p. 10).

Qué fue de nuestra escuela

COMO ahora ya no voy a la escuela me paso el día sin salir de la casa. Y me aburro. Voy detrás de las criadas a la despensa, a las recámaras, al comedor. Las miro trajinar. Las estorbo sentándome sobre la silla que van a sacudir, las impaciento arrugando la sobrecama que acaban de tender (Castellanos, 2021, p. 49).

En *Balún Canán*, Castellanos muestra el conflicto en las zonas rurales de los años 30 bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, quien implementó un sistema educativo igualitario, federalizado y laico. La novela revela una sociedad marcada por la desigualdad social: solo los criollos y algunos mestizos pueden acceder a la escuela, pero estas no están respaldadas por el gobierno. No hay infraestructura ni maestros preparados, solo supervisores que aseguran la laicidad de las escuelas existentes. Cuando descubren prácticas religiosas en una escuela, la cierran y despiden a la maestra, dejando a los niños sin alternativas educativas. La protagonista, una niña sin nombre, se aburre en casa, planeando travesuras como resultado:

—Queridas niñas: ustedes son demasiado inocentes para darse cuenta de los peligrosos tiempos que nos ha tocado vivir. Es necesario que seamos prudentes para no dar a nuestros enemigos ocasión de hacernos daño. Esta escuela es nuestro único patrimonio y su buena fama es el orgullo del pueblo. Ahora algunos están intrigando para arrebatárnosla y tenemos que defenderla con las únicas armas de que disponemos: el orden, la compostura y, sobre todo, el secreto. Que lo que aquí sucede no pase de aquí. No salgamos, bulbuluqueando, a la calle. Que si hacemos, que si tornamos (Castellanos, 2021, p. 10).

Durante la etapa posrevolucionaria en México, se establecieron instituciones estatales clave para renovar cultural, social y económicamente el país. En 1921, la Secretaría de Educación Pública (SEP) surgió para garantizar la educación pública y laica, y fomentar la investigación en pedagogía. José Vasconcelos, su primer secretario, destacó la educación como crucial para el desarrollo económico al mejorar la capacidad productiva. Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940), se implementaron políticas educativas que buscaban integrar a las comunidades indígenas, con Manuel Gamio y Moisés Sáenz promoviendo la antropología social y formando maestros rurales. En 1936 se creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) y en 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI), ambos dedicados a la educación, investigación y transformación política de las comunidades indígenas. Sáenz enfatizó la importancia de abordar integralmente la vida indígena para su rehabilitación, considerando aspectos biológicos, económicos, culturales y emocionales (Román-Valadez, 2019, Vol. 22, No 1).

Sin embargo, a pesar de esos proyectos, la novela también explora las dificultades que se presentan entre ladinos, criollos y las mismas comunidades indígenas cercanas, reflejando las tensiones y la falta de convivencia y reconocimiento del otro como personas humanas entre las diferentes culturas y clases sociales, en donde unos son los amos y otros los que tienen obligación de obedecer, aun cuando los mandatos sean absurdos, incoherentes e inconsistentes. “Hablar de obediencia, en este contexto, es hablar de fundamento, de lugar donde apoyarse. Exactamente lo contrario de lo que para Levinas se expresa en el neutro “hay” (Haydar, 2008, p. 46).

En su reflexión sobre el mundo silencioso y la ausencia de palabra ordenadora y guía, Levinas retoma la idea de que el silencio no es simplemente la falta de palabras, sino que contiene una burla retenida. Esta burla comparte con el “hay” su forma impersonal, lo que la hace destructiva no es un diálogo ni un intercambio de opiniones, sino un rumor inconsistente que ataca aspectos irremediables de la persona, despersonalizándola y socavando sus cimientos sin ofrecer nada a cambio.

Desde una perspectiva de justicia como reconocimiento, es fundamental entender que la burla impersonal descrita por Levinas priva a las personas de su dignidad y humanidad. La justicia no solo debe ocuparse de la equidad en términos de recursos o derechos, sino también del reconocimiento pleno de la humanidad del otro. La burla, al atacar lo irremediable y despersonalizar al individuo, va en contra de este principio, ya que niega el valor intrínseco y la singularidad de cada persona. Reconocer a alguien implica respetar y

validar su identidad y sus características únicas, en contraposición a la burla que los reduce a meros objetos de mofa.

Esto está claramente representado en Balún Canán cuando César Arguello, llama a Ernesto, su sobrino, para recordarle que aun siendo bastardo lo acogerá en su familia, y lo tratará como un miembro más de ésta, a cambio de que acepte el papel de profesor de una escuelita que le están obligando a crear para que atienda a los indígenas de su hacienda y de comunidades aledañas. Ernesto apenas sabe leer y escribir, apenas tiene cuarto grado de primaria no sabe hablar tzotzil y no entiende nada acerca de didáctica y mucho menos de pedagogía, pero irónicamente es convencido mediante el “hay” a presentarse como profesor de la empobrecida escuela. Soportando la burla que esto le implicaba, un día decide ya no ir más:

—Hoy no di clase. Los niños no fueron a la escuela.

¡Valiente noticia! ¿Para qué iban a ir? ¿Para qué les pegara el maestro? Bien podían quedarse en su casa. Como debió haberse quedado Ernesto, amarrado a las faldas de su madre, para no salir a hacer perjuicios en casa ajena. Pero Ernesto era tan irresponsable que no podía ni calcular las consecuencias de sus actos. Aquí estaba, con los ojos desencajados de sorpresa, esperando que una voluntad más fuerte que la suya volviera a poner las cosas en su lugar. César se volvió hacia él con una calma deliberada, pero también amenazadora (Castellanos, 2021, p. 172).

En el párrafo, vemos una crítica a la irresponsabilidad de Ernesto, quien es descrito como incapaz de calcular las consecuencias de sus actos y sorprendido por la necesidad de una autoridad que restablezca el orden. César, por su parte, se dirige a Ernesto con una calma que es tanto deliberada como amenazadora.

Según Levinas, tal como lo interpreta Juan Haidar, la burla del “hay” consiste en dejar a la existencia humana con las manos libres, diciéndole irónicamente que puede hacer lo que le plazca. Este tipo de libertad es cínica porque, en realidad, está vacía y desprovista de verdadero significado o responsabilidad. El “hay”, con su risa páfida, invita a la humanidad a construir, conquistar y luchar, pero todo esto se hace sin una verdadera orientación ética (2008, p. 47)

La escuela, en lugar de ser una institución inclusiva y promotora de igualdad, se convierte en un espacio de exclusión que perpetúa la desigualdad social. La falta de escuelas públicas adecuadas y el cierre de las pocas

existentes debido a conflictos entre la educación laica y religiosa que agravan la situación, dejando a muchos niños sin opciones educativas.

La reflexión sobre la justicia como reconocimiento se hace evidente: para superar la burla del “hay”, se necesita una ética que reconozca y asuma la responsabilidad por el otro, una justicia que no se limite a la libertad sin dirección, sino que se base en el reconocimiento mutuo y la responsabilidad compartida.

Lo mismo sucede en el caso retratado en la novela *Oficio de tinieblas*, también de Rosario Castellanos, la cual se desarrolla en la región indígena de Chiapas situándola particularmente en el contexto de la reforma agraria promovida por el presidente Lázaro Cárdenas. La historia se centra en el levantamiento de los indígenas tzotziles contra los terratenientes y el gobierno opresor. El punto focal de la trama es el personaje de Catalina Díaz Puiljá, una mujer indígena que se convierte en una figura mística y líder espiritual del movimiento rebelde. Este hecho culminó con la crucifixión de uno de estos indios, al que los amotinados proclamaron como el “Cristo indígena”. Sin embargo, seguimos viendo en Catalina la sumisión irónica de las mujeres indígenas:

Abandonada. Como el enfermo, vuelve, toca, punza su punto neurálgico, Catalina regresaba a la sensación de su aislamiento, de su superfluidad. Quería removerse el rencor, pero sólo experimentaba una turbación difusa, sin asidero. El mal ahondaba su raíz no en los otros. En ella (Castellanos 2019 p. 320).

Género, justicia, reconocimiento y dignidad social

Rosario Castellanos, en sus obras *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*, examina la desigualdad social y de género en la sociedad mexicana del siglo XX. Destaca la doble opresión que enfrentan las mujeres indígenas por ser mujeres y miembros de una comunidad marginada. Estas mujeres luchan por su autonomía en un contexto patriarcal y machista, enfrentando barreras sociales y culturales. Además, la autora muestra cómo tanto las mujeres indígenas como las blancas buscan ser escuchadas y alcanzar su independencia en una sociedad que las limita. Como es el caso de la nana que atiende a *Idolina*:

Asida a uno de los pilares de la cama *Idolina* se paró, hundiendo los pies en la alfombra. Acechaba el perdón en el rostro de la india. Para

apresurarlo cogió la punta de su trenza y fingió besarla.

La nana no trató de esquivar la caricia. Dijo con una burla cariñosa:

–Que te compré el que no te conozca.

–¿Y a quien salí? – replicó profundamente la muchacha– Vos me criaste, vos me malcriaste (Castellanos, 2019, p. 81)

En *Las fronteras de la Justicia*, Nussbaum critica a Rawls por no abordar adecuadamente las demandas de igualdad de las mujeres y los obstáculos que impiden la igualdad de género. Destaca que esta omisión representa una dejadez en confrontar un problema crucial relacionado con la justicia de género. Nussbaum argumenta que la familia debe considerarse una institución política sujeta a principios de justicia, no solo una esfera privada. Reconocer la igualdad de dignidad y derechos de todas las personas, independientemente de su género, es esencial para construir una sociedad más justa e inclusiva. La justicia de género debe ser una prioridad para lograr un mundo equitativo y respetuoso.

En la novela *Balún Canán*, Castellanos destaca el maltrato y la explotación de los indígenas, los animales y las personas con discapacidad. Martha Nussbaum, en *Las fronteras de la justicia*, argumenta que estos problemas no han sido resueltos por la tradición contractualista de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y otros, ni en la Teoría de la justicia de Rawls. Nussbaum identifica tres problemas no resueltos en la justicia social: a) La justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales, quienes tienen acceso limitado o nulo a la educación, asistencia médica y derechos políticos e igualdad. b) La extensión de la justicia a todos los ciudadanos del mundo, incluyendo conflictos sobre equidad de género, origen étnico y racial, lugar de origen, desigualdades económicas y sociales, diferencias culturales y de valores, y desafíos institucionales y políticos. c) La justicia en el trato hacia los animales no humanos. Estos problemas están claramente expuestos a la luz de los lectores. La justicia global debe confrontar el racismo, la discriminación y las disparidades relacionadas con la raza y el origen étnico para garantizar que todos los ciudadanos sean tratados con igualdad y dignidad. “Me acuerdo de que esta puerta es la del cuarto de la tullida. ¿Quién vendrá a visitarla, ahora que mi madre ya no viene? ¿Quién le traerá su desayuno?” (Castellanos, 2021, p. 270).

Nussbaum, además, aborda el problema de la justicia hacia las personas con discapacidades mentales, quienes han sido tratadas desigualmente en la sociedad. Para resolver estos problemas se requeriría repensar la ciudadanía y la cooperación social, así como enfocarse en la asistencia como un bien social primario.

En el caso de las personas con discapacidades, sería crucial reconocer su igual dignidad y derechos como ciudadanos y garantizarles el acceso a la educación, atención médica y participación política en un plano de igualdad. Esto implicaría un cambio en nuestra concepción de ciudadanía y cooperación social, donde se valore la asistencia y el apoyo mutuo como elementos esenciales para una sociedad justa e inclusiva. La crítica de Nussbaum a Rawls apunta a la necesidad de que la educación no solo prepare a los individuos para el respeto mutuo y la justicia, sino también para ser agentes activos en la promoción del bienestar humano y la dignidad en todas sus dimensiones.

En Balún Canán se evidencia la distribución sumamente desigual de la riqueza: los hacendados lo poseen todo mientras que los sirvientes y trabajadores viven en condiciones precarias, en viviendas sin servicios básicos como agua, luz y letrinas. Esta dinámica de poder se refleja en las restricciones impuestas a los trabajadores y en su falta de autonomía. Los trabajadores y sirvientes enfrentan limitaciones para mejorar sus condiciones de vida y ascender socialmente.

En una sociedad democrática, todas las personas deben tener igual valor y dignidad, lo que implica tener los mismos derechos y oportunidades en la vida. La pertenencia a una raza, sexo o clase social, siendo ajena a la libertad de una persona, no debería tener relevancia moral. (Vergés, 2015, p. 55)

Conclusiones

En Balún Canán, Castellanos expone una situación donde la falta de maestros rurales preparados obliga a la improvisación, asignando a individuos con conocimientos mínimos para ocupar el rol de educadores. Esto refleja una desvalorización de la educación y una falta de respeto hacia las comunidades rurales e indígenas, ya que se priorizan intereses particulares sobre la necesidad de una educación adecuada y digna. La frase “Sabes leer y escribir. Con eso basta para llevar el expediente” sugiere que se considera suficiente la capacidad de realizar tareas administrativas básicas, sin considerar la importancia de una formación pedagógica completa. Esta improvisación, que muchas veces se hace hasta nuestros días, no solo afecta la calidad de la educación, sino que también perpetúa la injusticia social al no brindar a los estudiantes indígenas, afromexicanos y migrantes la oportunidad de recibir una educación equitativa y de calidad.

La descripción de la niña aburrida en casa, ocupando su tiempo siguiendo a las criadas, también señala la falta de oportunidades educativas

y recreativas que podría contribuir a su desarrollo integral. Este escenario perpetúa los roles tradicionales de género y clase, donde las niñas, especialmente de familias mestizas o indígenas, están destinadas a tareas domésticas y no tienen acceso a una educación que podría abrirles nuevas posibilidades. La ausencia de una estructura educativa adecuada no solo limita su aprendizaje formal, sino que también les niega la oportunidad de explorar y desarrollar sus intereses y habilidades en un ambiente estimulante y educativo. En consecuencia, se perpetúa un ciclo de pobreza y exclusión que afecta tanto a nivel individual como comunitario.

Tanto Martha Nussbaum como Rosario Castellanos abordan la justicia y el reconocimiento del otro desde diferentes perspectivas. Nussbaum basa sus reflexiones en el trabajo de Rawls, mientras que Castellanos lo hace desde su experiencia vivida. Ambas analizan problemas sociales desde perspectivas filosóficas y literarias, destacando la importancia de reconocer y afrontar las desigualdades sociales, la opresión histórica, las diferencias de género y la responsabilidad hacia los demás. Subrayan la necesidad de desarrollar enfoques de justicia más inclusivos, basados en la dignidad humana y la consideración de todas las formas de vida, invitando a repensar nuestras normas y valores éticos para lograr una sociedad más equitativa y respetuosa.

En la novela *Balún Canán* de Rosario Castellanos como en la filosofía de Emmanuel Levinas, se destaca el hecho de que la pérdida del lenguaje y la capacidad de comunicación pueden llevar a una pérdida profunda de identidad y dignidad. Las alteridades y las relaciones interpersonales son esenciales para la construcción de la identidad, y cuando se arrebató la voz de un grupo o individuo, también se socava su sentido de sí mismo.

La justicia es un tema central en las reflexiones de Martha Nussbaum y John Rawls. Ambos abogan por una distribución equitativa de los recursos y oportunidades en la sociedad. Nussbaum enfatiza la importancia de las capacidades básicas para una vida digna y aboga por una perspectiva global de justicia, mientras que Rawls se centra en principios abstractos de equidad y en un proceso detrás del “velo de ignorancia” para garantizar la imparcialidad. En el trabajo de Nussbaum, se plantea en el tema de la justicia social, que requeriría cambios teóricos en las imágenes de cooperación y reciprocidad social.

Levinas introduce la noción de responsabilidad infinita hacia el otro, destacando la importancia de la relación interpersonal y la ética de la responsabilidad en la justicia. También sugiere que la justicia debe enriquecerse con el amor y la compasión. Esto se relaciona con la idea de incorporar la consideración por los seres sintientes en general, incluidos los animales, en la búsqueda de una sociedad más justa.

La incapacidad del personaje para hablar tzeltal y su afirmación de que no necesitará aprenderlo resalta la desconexión cultural y la exclusión lingüística en la educación indígena. Esto simboliza cómo las estructuras de poder dominantes imponen el español y marginan las lenguas indígenas como el tzeltal y otras. Esta imposición lingüística refleja prácticas coloniales que privilegian la lengua del colonizador, afectando tanto la calidad educativa como la identidad cultural y la dignidad de las comunidades. La educación, en lugar de fortalecer la identidad cultural, se convierte así en un instrumento de opresión y homogeneización cultural.

Bibliografía

- Castellanos, R. (2021). *Balún Canán*, México: FCE.
- Castellanos, R. (2013). *Oficio de tinieblas*, México: FCE.
- Escalera-Bourillon J. (2024). *Balún Canán: La niña sin nombre. Se puede hablar de Justicia sin reconocimiento* en: Revista FISH (Formación Integral Social y Humanista), Colombia: Universidad del Cauca.
- Haidar, J. (2008). *La Santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Argentina: EDUCC – Colección Jesuitas.
- Levinas, E. (2001). *La huella del otro*. México: Taurus.
- Levinas, E. (2011). *De otro modo que ser más allá, de la esencia*. España: Ediciones Sígueme Salamanca
- Monroy-Huitrón, G. (1975). *Política educativa de la Revolución (1910 – 1940)* México: SEPSetentas.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. España: La Balsa de la Medusa.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2004). *Teoría de la justicia* México: FCE.
- Román-Valadez, M. (2019) *Teatro petul: el indigenismo en Chiapas como teoría y praxis de un nacionalismo* en: Revista Electrónica de Psicología Iztacala, Vol. 22, No 1, marzo, México: UNAM.
- Vergés J. (2015). *Rawls la justicia es la virtud más importante en una sociedad democrática*, España: Aprender a pensar. RBA.

CAPÍTULO 8

APORTES A LA NOCION DE RECONOCIMIENTO DESDE UNA PERSPECTIVA CRITICA EN EL ÁMBITO DE UNA EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

Gustavo Chamorro Hernández¹

*“Se están produciendo cambios drásticos en aquello que las sociedades democráticas enseñan a sus jóvenes, pero se trata de cambios que aún no se sometieron a un análisis profundo. Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva a la democracia”.
(Nussbaum).2010)*

Presentación

Como lo señala la cita anterior, hoy se evidencian cambios y transformaciones en la forma de pensar y hacer en el mundo, el modelo económico de mercado y su variable el capitalismo electrónico ha hecho además, que hoy los pueblos de algunos países del globo reaccionen frente a ese modelo único que se le quiere imponer a la humanidad, y la educación no es ajena a este tipo de reacciones y de debates, ella se ha puesto al servicio de la gran empresa multinacional y transnacional del tiempo presente.

Pese a la crisis silenciosa, en que se encuentran las humanidades, expresión acuñada, en su texto, Sin ánimo de lucro, por la profesora de la Universidad de Chicago Martha Nussbaum en el mundo de hoy, al dejarlas de lado, y privilegiar los conocimientos de orden técnico, en un universo

¹ Gustavo Chamorro Hernández. Licenciado en Filosofía, Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos. Magister en Análisis sobre Problemas Políticos Latinoamericanos de la Universidad del Cauca Colombia, Master en Investigación y DEA de la Universidad Autónoma de Barcelona, Docente de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales e integrante del grupo de investigación Ética, Filosofía Política y Jurídica de la Universidad del Cauca, Colombia, Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

donde se ha construido un verdadero altar a la técnica, al poner en ella todas las esperanzas para la solución de todos los problemas de la humanidad, ante la llamada inutilidad de las ciencias del espíritu: Hoy la ciudadanía planetaria necesita retomar importantes valores para enfrentar nuevos retos y situaciones en la actual y preocupante sociedad de mercado donde todo se compra y todo se vende.

La sociedad se ha mercantilizado, lo que Karl Polanyi llamó la gran transformación, el paso de una economía de mercado a una sociedad de mercado. Así que todo se transforma en mercancía, cosa ya prevista por Carl Marx en su texto *Miseria de la filosofía* en 1848, cuando se refería al tiempo en el que las cosas más sagradas como la verdad y la conciencia serían llevadas al mercado; sería el tiempo de la corrupción y la venalidad universal. (Boff, 2018).

Por tanto, es importante cuestionar el principio de la rentabilidad del saber como único criterio de valoración epistémica, este se debe someter a la crítica. Lo rentable idea a pesar de todo se ha logrado consolidar en las sociedades premodernas y modernas liquidas de nuestro entorno. Pero hoy emergen nuevos problemas apartir de la noción de utilidad, de ahí se deben generar nuevas reflexiones. Allí está el papel de las Humanidades, la historia, las artes, la literatura la filosofía por mencionar algunas disciplinas con nuevos enfoques y metodologías, sin renunciar a la tradición del pensamiento crítico que nos ha permitido conformar nuestras sociedades. Es por ello que la profesora Nussbaum nos advierte, y nos propone ciertos elementos que nos ayudarían frente a los procesos de educación que abordamos cotidianamente en nuestros claustros universitarios.

Elementos claves para una avanzar en democracia

A decir con ella hay un primer elemento en esta conversación:

La capacidad Socrática de autocritica y pensamiento crítico acerca de las tradiciones propias de cada uno. Como sostiene Sócrates, la democracia necesita ciudadanos que puedan pensar por sí mismos, en lugar de deferir a la autoridad, que puedan razonar juntos sobre sus opciones en lugar de simplemente negociar sus argumentos y contraargumentos. Él se comparó a sí mismo con un tábano en la parte posterior de la democracia, que comparó con “un noble, pero lento caballo”: estaba picándolo para que se despertara y llevara a cabo su negocio de manera más responsable. (Nussbaum.2015).

Aquí se abre un espacio para el pensamiento crítico, en un mundo caracterizado por la diversidad y el conflicto, en donde el ciudadano debe estar abierto al diálogo y a la deliberación, en ese mismo sentido realizar un examen sobre su proceder. Quienes se entrenan a partir de la idea del pensamiento crítico desarrollan la capacidad de entender lo que está del otro lado y que no coincide con su posición. Reconocen la idea de antagonista no de enemigo, los ven como sujetos que piensan desde sus lógicas con razones diferentes. Son seres racionales con quienes se puede compartir el espacio del debate y la discusión.

“ La idea de que cada uno asuma la responsabilidad de su propio razonamiento e intercambie ideas con otros en un ambiente de respeto mutuo a la razón, es esencial para la resolución pacífica de diferencias, tanto dentro de un país como de un mundo cada vez más polarizado por el conflicto étnico y religioso. Es posible, y esencial, fomentar el pensamiento crítico desde que se inicia la educación” (Nussbaum.2015).

Pero se necesita en segundo lugar de un nuevo dispositivo, acercarnos a la historia, es decir:

“La capacidad de verse a sí mismo como miembro de una nación y un mundo heterogéneos, entender algo de la historia y el carácter de los diversos grupos que lo habitan. El conocimiento no es garantía de buen comportamiento, pero la ignorancia es una garantía virtual de mal comportamiento. Estereotipos culturales y religiosos simples abundan en nuestro mundo, por ejemplo, la ecuación simplista del islam con el terrorismo, y la primera manera de comenzar la lucha contra estos es asegurarse de que desde una edad muy temprana los estudiantes aprendan una relación diferente con el mundo” (Nussbaum.2015).

De esta manera comprender el mundo como una herramienta primera, el pensamiento crítico para escudriñar la historia pasada en lo que corresponde a las teorías de la organización para el trabajo y un presente con la presencia del llamado mundo digital, estimulado por el capitalismo electrónico, que ha dado pie para que se concrete el proceso de mercantilización de nuestras ideas y palabras en las presentes economías del clic y del me gusta. Hoy emerge el llamado googleismo que es para esta nueva forma de capitalismo lo que fueron el fordismo, el taylorismo, el toyotismo. Nada escapa a la llamada “innovación on line” como mecanismo central que se apropia de

quienes crean en la red para garantizar la reproducción del capitalismo electrónico-informático.

Asistimos al llamado mundo del dataísmo, aquí se ha reconfigurado el orden mundial la lucha por el poder y la hegemonía global. En este nuevo capitalismo de la era digital quien controla los datos lo controla todo. Los monstruos tecnológicos no solo ocupan una posición dominante en la captación y tratamiento de los datos, sino que además deciden qué información debe ser visible y cual no.

A través de algoritmos grises y poco claros, las plataformas de wasap, Instagram, X o Facebook logran que la realidad sea aquella parte de realidad a la que han decidido otorgar visibilidad. Las empresas que poseen las nuevas tecnologías de la información que permiten captar y analizar de forma sistemática los datos se convierten en estructuras ganadoras con tendencia a llevarse en sus manos todo el mercado. Asimismo, el sector de las tecnologías de la información es uno de los que más devastación está provocando en el medioambiente convirtiéndose en una fuente inagotable de conflictos eco sociales. La población que sufre en mayor medida este deterioro ecológico y social es la más pobre a escala global.

La fabricación de los diferentes componentes y soportes tecnológicos ha propiciado un extractivismo minero fuertemente cruel, sobre todo en América del Sur y África, en el mismo lugar en que Conrad se inspiró al escribir el Corazón de las Tinieblas. Detrás de la fabricación de los teléfonos inteligentes se montan extensas redes de trabajo en régimen de semi-esclavitud y los residuos que generan los dispositivos se acumulan en vertederos tóxicos donde familias pobres tratan de sobrevivir reaprovechando lo que deshecha el despilfarro del consumismo tecnológico.

En tercer lugar, el otro valor a incluir es la habilidad de imaginar a desarrollar en compañía de nuestros estudiantes:

Es lo que yo llamaría la imaginación narrativa. Esto es la capacidad de pensar en lo que podría ser estar en los zapatos de una persona diferente de uno mismo, ser un lector inteligente de la historia de esa persona, y comprender las emociones y los deseos y los anhelos que ese alguien podría tener. Como he observado, la imaginación moral, siempre bajo el asedio del miedo y el narcisismo, es propensa a entorpecerse, si no se refina enérgicamente y se cultiva a través del desarrollo de afinidad y preocupación. Aprender a ver a otro ser humano no como una cosa sino como una persona completa,

no es un logro automático: debe ser promovido por una educación que refine la capacidad de pensar acerca de lo que puede ser la vida interna de otro - y también para entender por qué no es posible captar plenamente ese mundo interior, por qué una persona es siempre hasta cierto punto un enigma para el otro.” (Nussbaum. 2015).

Este elemento es de gran apoyo para el ejercicio intelectual crítico. Aquí tiene un papel clave la presencia de las artes y literatura. Esto ayudara incluso a misma economía, quién aprende de memoria olvida y pierde su capacidad creativa. La innovación necesita imaginaciones capacitadas:

. “Por esta razón, una vez más, China y Singapur, interesados principalmente en el crecimiento, han reformado recientemente su sistema educativo para incluir mucho más el arte y la literatura”. (Nussbaum .2015)

Con la imaginación podemos conocer a los otros, esta nos permite rebasar las barreras que hoy nos separan de miles iguales a nosotros. Desde allí se pueden construir encuentros que nos lleven a mejorar y acercar a la denominada empatía con ese otro desconocido, pero a la vez humanos frente a nosotros. El panorama hoy es desalentador en la llamada mundialización de la globalización económica ya que encontramos a:

Naciones de personas con formación técnica que no saben cómo criticar la autoridad, útiles creadores de lucro con imaginaciones torpes. Las democracias tienen grandes potencias racionales e imaginativas. También son propensas a algunos defectos graves en el razonamiento, al parroquialismo, la prisa, la dejadez, el egoísmo, la deferencia a la autoridad y la presión de grupo. Una educación basada principalmente en la rentabilidad en el mercado global magnifica estas deficiencias, produciendo una torpeza codiciosa y una docilidad técnicamente capacitada que amenazan la vida misma de la democracia y que sin duda impiden la creación de una cultura mundial decente. (Nussbaum. 2015).

Por lo anterior, las capacidades de nuestros ciudadanos están hoy en una condición precaria, los espacios para la reflexión y la creatividad son copados por una educación que pone énfasis en el adiestramiento y la memorización para el nuevo espacio informacional capitalista-electrónico. Además, asistimos a una mundialización de una cultura, o presencia de una cultura global que pone en escena a la norteamericana como ejemplo para la acción, con aspectos de otras culturas del llamado primer mundo.

De otro lado, aparecen contraculturas, grupos marginados de ese proceso de mundialización que como consecuencia producen choques y conflictos. De la misma forma influenciados por la mass media, televisión, internet, redes sociales, como soportes de esta globalización. A través de los mismos se difunden ideas a miles de millones de terrícolas, se les ofrecen y venden productos, mercancías, bebidas, alimentos y a través de las llamadas encuestas cambian hasta las actitudes de orden ideológico.

Humanidades y reconocimiento

El sentido de las humanidades en la Universidad es una temática compleja que nos compete también como universitarios y académicos a abordar en una conversación constante. De ahí, que al retomar los tres elementos arriba mencionados como valores a implementar en nuestro ejercicio intelectual al interior y frente a las humanidades; el pensamiento crítico, el examen de la historia y la imaginación narrativa y la justicia como reconocimiento, se pueden convertir en un elementos claves de apoyo para la ejecución posterior de didácticas en el aula y por fuera de ellas, para enfrentarnos a una realidad problemática y cambiante en donde el mercado se ha convertido en el rey supremo. De igual forma estimular la presencia de nuestros docentes y científicos sociales en este escenario, en donde conserven una distancia prudente frente a los mecanismos de poder, al accionar su actividad propositiva y crítica, al mantener un elemento importante, su independencia y autonomía, así mismo la universidad como conciencia crítica de la sociedad.

En esta coyuntura de la universidad en el mundo, ante su creciente corporativización al tomarse como un apéndice más del mercado, como respuesta debemos impulsar la investigación en el área de las Ciencias Sociales y Humanas con una orientación clara del papel de estas en el desarrollo de la sociedad y de la democracia. De allí, lo clave del cultivo de las humanidades para direccionar a los futuros ciudadanos y construir una comunidad democrática más sensible y más pensante. Las ciencias del espíritu, preocupadas por formar a los seres humanos en tiempos líquidos y virtuales están convocadas a no desfallecer desde disciplinas como la literatura, la historia, la filosofía y las artes. Aquí juega un papel la historia para preguntarnos por la idea de origen y porque no también del presente complejo, necesitamos de ella para tomar conciencia de nuestro lugar en el momento actual

Hoy en día el papel de las humanidades está vigente para ser practicado en las aulas de clase, puesto que la sociedad se viene deshumanizando

diariamente debido al cambio de pensamiento de la renta y toma supremacía del reino de la utilidad en el siglo actual. Al arribo de las nuevas formas de comunicación se ha dejado a un lado lo verdaderamente importante, la existencia del yo dentro de una sociedad. Con estos acontecimientos, Nussbaum establece una interesante conexión entre las ideas de la educación antigua y los problemas que tiene que afrontar la educación en la universidad actualmente, ya que este tema de tipo humanístico no es fácil; los jóvenes se desentienden del papel que como seres humanos deben desarrollar dentro de una sociedad.

La misión que tienen las humanidades con la sociedad es volverla más humana, el volver a recuperar en las nuevas sociedades/generaciones lo que hace unos años atrás se perdió. El cultivo de estas es de mayor importancia para una convivencia en Paz, solo que es difícil concientizar a la sociedad actual y hacerle comprender lo que hace falta para encontrar un mundo sin violencia, la gente se vuelve muy autoritaria por el hecho de saber más que el otro. El reconocimiento hoy, sobre el cultivo de las humanidades es de vital importancia ya que la gente va sin un rumbo y sin conciencia sobre lo que realmente abarca, se actúa hoy sin conocer el pasado de cada cosa, o no son precavidos del origen de su existencia.

El ser humano debe crear conciencia sobre los actos que comete, el interés con el que es creado el hombre se está perdiendo, es un gran avance volver a empezar y recuperar la importancia de la humanidad. La sociedad debería concientizarse más por lo que a diario hace y tener en cuenta las habilidades básicas que Nussbaum dice para un cultivo de la humanidad y así tener un mejor pensamiento y comportamiento; son tres habilidades básicas. Nussbaum, M. (2012). La primera es la capacidad de hacer un examen crítico de uno mismo y de sus propias tradiciones Es decir autoreconocernos. En segundo lugar, es preciso que las personas se sientan miembros pertenecientes como ciudadanos de una gran comunidad.

Reconocimiento y comprensión del otro

Por último, la capacidad de situarse en el plano de otras personas, de comprender las emociones, sentimientos y aspiraciones de otros. Esto es reconocimiento, y ayudaría a ser más conscientes y sensibles de la realidad en la que vivimos. Así pues, para lograr una sociedad bien formada, el cambio empieza por cada ser como dice Nussbaum, el tener una autocrítica e identificar en lo que se falla para empezar a hacer cambios y de esta manera poderse reflejar dentro de la sociedad de la que se es parte, es muy difícil

esperar que los demás cambien por uno, la formación humana empieza cuando se cambia de mentalidad.

“Son los educadores la fuente principal para mostrar a sus estudiantes el interés de una vida abierta, que existen más opciones de motivación para la creación de un mundo mejor”. (Nussbaum,2012).

Pese a que nuestra civilización en occidente hoy ha creado grandes procesos tecnológicos, de otro lado ha contribuido a empobrecer el espíritu, hoy observamos fenómenos como el consumo que todo lo quiere situar en la órbita del mercado, pese a esto no podemos perder la esperanza y la posibilidad de construir un nuevo horizonte cultural. También aquella idea de parte del hombre de dominar la naturaleza ha llegado a su fin, esa separación entre el hombre y natura hace necesario replantear el rol del mismo frente a ella. Hoy los que dominan son las prácticas de orden artificial, así que la producción y el desarrollo cultural se ubicaran en ese nuevo escenario ya para nada natural. Y en esta misma dirección la educación como proceso dinámico y social desde la lógica del acompañamiento que tenga en cuenta nuestras experiencias, la vida y nuestras necesidades.

Por ello, finalmente sin duda alguna se necesita una renovación del espíritu debemos reconocer la dignidad de las personas, sus logros e inquietudes intelectuales desde la perspectiva del *reconocimiento anticipatorio*. No hay verdades absolutas, hoy debemos estar abiertos a las conversaciones y debates sobre distintos tópicos para incluso reformular lo que pensamos y hacemos sin vanidad alguna. De este modo y en el plano de la autocrítica y las reformulaciones como posibles aportes a la posibilidad de una educación democrática, reconocer la finitud del hombre, corregir los procesos de deshumanización que crecen día a día, superar la violencia y la garantía en la sociedad de lo que algunos llaman un mínimo necesario para desarrollarnos como verdaderos seres humanos; y así implementar nuestras capacidades académicas, personales, intelectuales, éticas, políticas para que se garantice nuestra plena existencia para la vida y dejar de lado el paisaje desolador de la cultura de la muerte.

En este sentido el papel de los maestros y de quienes hacemos educación en las aulas debe estar enfocado a plantearnos como miembro de la intelectualidad, retomar la noción de bloque histórico (Gramsci), es allí donde corresponde a los intelectuales la elaboración de un pensamiento superior al sentido común que nunca puede olvidar el contacto con los sujetos, allí está la fuente de los problemas a estudiar y resolver al mismo tiempo dada la necesidad de la elevación y transformación cultural de quienes conforman el bloque histórico. Entonces, se puede decir que los

intelectuales hacen bloque intelectual y social con los sujetos de los que han elaborado hechos coherentes a los problemas que plantean con su actividad práctica.

En términos de Gramsci:

“Este nuevo tipo de intelectual no debe cerrarse en la investigación abstracta, en la solución del *problema en sí*, separado de sus términos reales que son aquellos en los que el pueblo siente y vive el problema. Debe afrontar el problema en sus términos efectivos y reales, como son los que el pueblo propone, para llegar a una formulación orgánica superior, en la que el *sentir* del pueblo se transforma en *entender* y por lo tanto en comprender, al mismo tiempo que el intelectual no solo sabe, sino que también siente y se apasiona por el objeto del saber. Entonces se convierte en su propulsor, mejor en dirigente de todo el movimiento de elevación del pueblo”.

Y en las nuevas reflexiones y elaboraciones durante nuestro ejercicio práctico en educación, también retomar de nuevo la noción de *reconocimiento anticipatorio* (Honneth.2017). Tener en cuenta que quién llega al aula, no llega vacío, no es una caja vacía para depositar allí el conocimiento, es un sujeto lleno de experiencias y vivencias que hacen parte de un saber a compartir con los demás miembros de su especie y reconocer su potencialidad para desenvolverse en el entorno de los conceptos.

Del mismo modo incluir al reconocer elementos como: nuestro nombre, en él se encuentra toda la esencia humana, al ser nombrados, somos y existimos en el mundo. Todos sentimos gratificación y estímulo cuando nos llaman por nuestro nombre, este es el primer signo de que somos alguien para el mundo e integrados junto a los otros. Necesitamos ser vistos, ser mencionados por nuestros logros, por nuestros esfuerzos y también por nuestras dificultades.

Entonces reconocer la humanidad de los otros, por supuesto esto no pertenece a ningún espacio relegado en muchas ocasiones por ser menores de edad, o por falta de experiencia no pueden ser abandonados. Los estudiantes ocupan un lugar en el mundo, tienen una visión del mismo acorde con su propio desarrollo singular, personal e histórico, son la materia prima a reconocer de la que se valdrán las sociedades del futuro para garantizar la supervivencia de la especie. Por ello no bastan los reconocimientos desde lo institucional, muchas veces estos se quedan en la gran pompa de las celebraciones. Las relaciones educativas necesitan de ese pequeño detalle, de esa mirada de una sonrisa de un apretón de manos, de ese *lo has conseguido*

Si es nuestro deseo apostarles a nuevas posturas pedagógicas, en educación, se hace necesario renunciar a fórmulas que quieran sentar cátedra y verdades absolutas, en este orden de ideas es mejor apropiamos de criterios que tengan la posibilidad de revisión en el tiempo. Para de esta forma, estimular una educación como proceso de creación y facilitación de orientación de las acciones que tengan que ver con el conocimiento, de forma simétrica en un espacio de comunicación abierto donde tengan oportunidad de expresarse la acción racional. Y aparezca la confianza como elemento regulador del encuentro cotidiano en el aula.

Entonces, ir más allá del presupuesto que la educación sólo sirve para profesionalizar al individuo, hacerlo hábil laboralmente, tal y como se viene aplicando al aceptar que formas de educación, políticas sociales, culturales, dejen de ser temas del debate público al ser retomados por saberes técnicos, es decir por ámbitos de la razón subjetiva. Entonces resaltar que la educación debe permitir la construcción de nuevos lugares teniendo en cuenta la reflexión como brújula orientadora para discernir sobre su papel en el mundo, pero también en la recuperación de su historia, poniendo en escena su capacidad autónoma para razonar y escoger de manera libre su lugar en la sociedad.

A la par, estimular una perspectiva del trabajo en educación, al pensar que ésta se realiza con sujetos libres. Si no hay ética no es posible la educación. Es decir actuamos con y frente a sujetos racionales pensantes con capacidad de autonomía y crítica. Actores que estarán involucrados de manera activa en los procesos educativos al interior y por fuera del aula. La relación maestro- estudiante será de carácter horizontal y se luchará por proporcionar un acercamiento que desde luego se merecen, y construir un espacio para reflexionar sobre lo que se plantee como legítimo en la escuela dando las posibilidades de revisarse y criticarse, todo esto en la idea de siempre estar en el diseño que diferentes perspectivas en un adecuado clima de reflexión, comunicación y análisis.}

A manera de conclusión, los procesos de investigación y educación estarán más allá del acercamiento de un sujeto pensante a un objeto de investigación. Por tanto, debemos decir que los elementos del pensamiento y del conocimiento *ya* vienen condicionados por ellos mismos, efectivamente hacen parte de la historia son productos creados analizables y cuestionables en el tiempo. Y por último en educación debemos como maestros retomar y volver a la razón práctica, es decir reencontramos en la construcción de una propuesta ética que nos conduzca a mejorar nuestras relaciones personales

y pedagógicas. En la dirección de ser mejores seres humanos, para poder de esta forma darle un verdadero sentido a nuestra presencia en el mundo.

De allí que esta propuesta de asumir la presencia del otro, de reconocerlo como sujeto activo al interior de la escuela de manera desinteresada, aunque utópica, y no por eso irrealizable, podría ser avalada hoy en un mundo caracterizado por el hedonismo ascendente y por la amenaza constante de la extinción de nuestra especie. Al desarrollar un trabajo en nuestras aulas desde la Ética o pedagogía de la alteridad, y el reconocimiento anticipatorio como alternativas posibles para la construcción de otro mundo posible, más humano.

Bibliografía

- Arendt Hannah. (1998). La condición humana. Paidós. Barcelona.
- Boof Leonardo. leonardoboff.org/2016/01/10/paz-un-bien-escaso-y-siempre-deseado/
- Chamorro H. Gustavo (2012) Ética y pedagogía. Elementos centrales en los procesos de formación en educación. Editorial española. Madrid.
- Chamorro H Gustavo (2014) Ética para la Tecnociencia en tiempos de prisa. ASOIBFP, Méjico.
- Chamorro H Gustavo (2021). Reflexiones preliminares sobre una aldea sitiada, Samava ediciones, Popayán Colombia.
- Han B. (2022) Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia. Editorial Taurus Madrid España.
- Hernández Frencesc J. I Dobon. (2017) Educación para el Reconocimiento, entrevista a Axel Honneth. Universidad de Valencia, España. Educación y Realidad.pag 396- 406.
- Kánt Immanuel. Tratado de Pedagogía, (1985). traducción de Carlos Eduardo Maldonado. Bogotá.
- Lombardi Franco. Gramsci. (1.975) Ideas Pedagógicas. Milán Italia.
- Marx Carlos. (2015) Miseria de la filosofía. Editorial Edaf. Madrid
- Morin, E. (2002) Los 7 saberes necesarios para la educación del futuro. Organización para la Naciones Unidas UNESCO. Bogotá.
- Nussbaum, Martha C. (2010), Katz. “La crisis silenciosa”, en Sin fines de Lucro, ¿Por qué la democracia necesita de las humanidades? Paidos. Buenos Aires.
- Polanyi Karl. (1989) Ediciones de La Piqueta © Ediciones Endymion C/ Cruz Verde, 22 28004 Madrid.
- UNESCO (1996). La educación encierra un tesoro (Informe de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI, presidida por Jacques Delors). UNESCO. México

CAPÍTULO 9

DEL SURGIMIENTO DE LA IDEA DE JUSTICIA A LA CONQUISTA PERPETUA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Gustavo Adolfo Pozas Márquez¹

El surgimiento de la idea de los Derechos Humanos

Los Derechos Humanos son un juego de ideas que se enlazan a partir del pensamiento reflexivo de la persona, en donde se arriba a la conclusión de un merecimiento, es decir, a través de un proceso intelectual se genera la idea de que se merece algo que deviene en necesario para poder continuar adecuadamente existiendo sin un tema que aprisione la tranquilidad y obligue a conducirse hacia el descontento, puesto que se pretende que aquella idea de merecimiento sea, de alguna manera, respetada, y en la medida de lo posible materializada, hacer lo contrario sería entendido como un atentado en contra de la dignidad de la persona humana, pues en la mayor parte de las ocasiones no se lograría generar un espacio de serenidad.

Pensar que existe un merecimiento mínimo de condiciones para poder desarrollarse integralmente es lo que se entiende como la generación de la idea, lo cual puede tener una multiplicidad de fuentes originadoras, entre las que se puede encontrar incluso la mera intuición, empero, para poder concluir en que nos encontramos frente a la existencia de una idea, la misma debe reflexionarse hasta que se confirme que la misma es justa, es buena y en su caso necesaria de implementarse.

Alistado el proceso intelectual de merecimiento, y habiendo sido estructurada la idea la misma deberá girar hasta tornarse en existencia de un derecho, pero cuando surge la oposición de alguno(s) a la materialización

¹ Doctor en Derecho y globalización por la UAEM; Profesor Investigador de Tiempo Completo de la UAEM; Sus líneas de investigación jurídica son: Procesos evolutivos de ingeniería constitucional; Ponderación de Derechos Humanos de sujetos en situación de vulnerabilidad; Problematicación de los contenidos constitucionales, El derecho a la educación inclusiva y el derecho de enseñar, y Sistemas jurídicos universitarios e identidad universitaria.

de la idea, porque no lo consideran un merecimiento, es el instante en donde comienza a librarse una batalla por la conquista de aquella idea de derecho, en términos de prácticos es el momento de iniciar la conquista de las cosas, pues quien genere la idea a partir de este momento atraviesa hacia la indignación, la cual llegará a tal grado que, no será posible continuar sin lograr materializar la idea interiorizada, comienza entonces la búsqueda de la conquista.

En lo que respecta a los Derechos Humanos la idea del merecimiento de los mismos sobreviene en la necesidad de materializarlos en la cotidianidad, entendiendo por esto, una manifestación de alguna necesidad para poder vivir feliz y adecuadamente, por lo que seguir en el escenario de la insatisfacción de cualquier necesidad dejaría en un estado de angustia a la persona y con la indignación por no lograr colmar la necesidad.

Sin embargo, cabe advertir que la idea del origen de los derechos surgió antes de lanzarse a la conquista de los mismos, es decir, todos los derechos humanos han sido una conquista que no necesariamente inicia a partir del reconocimiento institucional de la estructura gubernamental, sino que inicia a partir de la generación de la idea y la concientización de un grupo de personas que colaboran en la materialización de la misma.

Y si bien se habla de considerar a la conquista como el punto de partida de generación de los derechos humanos, la idea del merecimiento precede al lanzamiento por la conquista, entendiendo que la conquista se llega a dar, aun y cuando la misma no sea de carácter institucional, o que la misma no se hubiese conseguido en términos bélicos de batallas armadas, sino que el termino de conquista se extrapola hacia las conquistas de tipo intelectual, social, histórica, entre otras diversas posibilidades.

No obstante, lo anteriormente sostenido, debe entenderse que el surgimiento de la idea se genera en un subjetivismo de la persona, es decir, la idea primaria de obtener justicia a través de la materialización de los Derechos Humanos partió del subjetivismo de quien lo pensó.

Las opciones tras la idea, estática o acción

Si se tiene la idea de un justo merecimiento, la persona puede permanecer en un ambiente en el cual se encuentre dentro de los parámetros de considerar que es merecedor de la cuestión, pero no hacer el mínimo intento rumbo a la materialización de la misma, es una alternativa que, si bien le permite no realizar esfuerzos, no le podría generar un estado de tranquilidad.

Lo anterior es así porque más allá de solo tener la idea, lo importante es poder encontrar el cauce adecuado para volver realidad dicha una buena

intención, pues la idea de merecimiento de las cosas solo es el punto de partida rumbo a la conquista de un posible Derecho Humano.

Quizás en la intención de poder instituir la cuestión se requiera del apoyo de un grupo de personas, por lo que la idea debe comenzar a difundirse entre aquellos a quienes sea posible, y quizás entablar una serie de discusiones respecto de la misma, en miras a lograr una purificación de la cuestión, pues la discusión como un elemento de aporte y crítica, siempre será necesaria para advertir los ángulos distintos al generador de la idea, y con ello nutrir su postulado y mantener, adecuar o en su caso desechar las intenciones de materialización.

Cualquiera de las notas apuntadas con antelación, son las opciones que tiene la persona tras la deliberación de un merecimiento, de ahí que la idea puede quizás quedarse en el ámbito de lo estático y la persona se guarde para sí su pensamiento, mientras vive bajo la intención de no querer hacer más por el momento en lo referente al tema, o esperar a que quizás existan mejores escenarios para iniciar la conquista.

La segunda de las opciones quizás produce un mayor aporte y es comenzar a buscar la manera en la cual ha de materializarse la cuestión, y para ello será siempre necesario convencer o forzar a otra persona a entender la idea desde la misma óptica que se tiene, es decir, vamos a intentar hacer que el otro dibuje en su pensamiento una cuestión antes no contemplada o una modificación al modelo que ya se tiene, siempre se va a requerir de mínimo lograr convencer a otra persona de la cuestión para poder materializarla.

Multiplicidad de acciones en rumbo a la conquista

Se debe entender que el camino a la conquista de los derechos no es una especie de mapa que ya hubiese sido trazado y cuyas estrategias son siempre las mismas, y son seguidas a perpetuidad, sino que han sido diversas e incluso con adecuaciones a las épocas.

De ahí que, al tener la idea primera de un posible Derecho Humano, habrá que deliberarse cuales son las estrategias que pueden comenzar a implementarse para difusión y divulgación de la idea, así como la materialización de esta.

La difusión de la idea permite que los círculos académicos discutan quizás si la idea es o no adecuada, si merece o no ser considerado como un derecho humano y si debe continuarse con el desarrollo de la idea en diversos escenarios y contemplando también variantes y variables.

La difusión de la idea puede realizarse a través de la postulación en

conferencias, la inscripción en artículos científicos, la dirección de tesis, la generación de libros, infografías, documentales, entre otros elementos que permiten que la comunidad científica conozca lo que se presenta.

Por otro lado, la divulgación permite incrustar en la conciencia colectiva la idea para que la misma sea interiorizada por la comunidad o comunidades y se defienda a partir de estas mismas, difundir la idea de un nuevo derecho humano o una adecuación o expansión de los mismos, es la forma en que la población puede comenzar en la apropiación del tema.

La divulgación se logra a través de poder informar a la población de la idea mediante charlas, conversatorios, infografías, archivos de imagen, conferencias, movimientos sociales, manifestaciones, marchas, discusiones públicas, obras de arte, entre otro tipo de actividades que permiten volver visible la cuestión ante la sociedad.

Así tenemos que, dentro de la multiplicidad de estrategias para lograr la materialización de las ideas, una de las que han sido mayor mente aceptadas es lograr la integración legislativa, es decir, una parte de la conquista es el momento en el cual la idea se encuentra plasmada dentro de alguna norma de aplicación general, sin embargo, en algunas ocasiones solo es la forma en la cual las estructuras de poder pretenden desarticular los movimientos sociales, para evitar que se siga exigiendo su materialización, es decir, lo integran en la norma pero no lo pretenden cumplir.

El discurso del engaño

Aun y cuando pareciera que al incorporar una de las conquistas logradas, que se traduce en un derecho, ha llegado a un punto de cumplimiento con el solo hecho de plasmar la idea dentro de un texto normativo, lo anterior es apenas y el inicio de la conquista, pues el derecho en papel, debe ser trasladado hasta lo material, o es un mero espejismo, entendiendo por tal a ese derecho que se tiene y se puede mirar dentro de un texto normativo, pero que no es materialmente existente.

Una estrategia de las instituciones gubernamentales, suele ser la incorporación dentro del marco normativo de las conquistas, pero únicamente lo hacen con la intención de adormilar a quienes proponen la idea para hacerles pensar que se ha logrado el derecho, y en realidad se ha logrado apenas y una pequeña parte de la conquista, pero no la materialización del derecho en sí.

Por lo anterior, detener el proceso de conquista tras la incorporación de la idea en un texto normativo es un error en el que a veces suelen caer los movimientos sociales, los cuales, no se deberían permitir detener en este

punto su avance, sino continuar estimulando al sistema hasta no ver lograda la idea dentro del ámbito material.

Justo en este momento, si bien se debe dar difusión a las modificaciones del marco normativo que se han logrado, para que la comunidad tenga conocimiento del avance del proceso de conquista, convencer que por ello el derecho ya es material es el error común, pues el discurso de haber logrado una ley, es apenas y si acaso los cimientos de la posibilidad futura de ver materialmente la cuestión, pero no implica ello haber logrado la conquista final.

Mirar los derechos humanos únicamente en la norma y pretender que por ello los mismos están siendo cumplidos es el inicio del equivoco, pues los mismos deben estar materializados o la conquista no ha llegado a culminarse.

La idea equivoca de lo estático

Una vez que los Derechos Humanos han sido implementados, los mismos deben ser vigilados en lo que hace al cumplimiento futuro, puesto que existe una tendencia enquistada de dejar de materializarlos, lo que implica que eran cumplidos pero dejan de serlo.

Considerar que los derechos humanos, en tanto conquistas logradas, no pueden sufrir retrocesos es el presagio de una próxima derrota, puesto que si bien dentro de los parámetros del mundo del deber ser, en efecto no se deben dejar de cumplir, en el mundo del ser, las cosas pueden ser distantes.

Por ello no puede afirmarse que la materialización de los derechos humanos tendrá una estática atemporal, sino que debe estar revisando de forma constante si los derechos están o no siendo cumplidos, no solo por lo que hace a una persona o a una comunidad, sino respecto de todas las personas posibles.

La transmisión de la conquista

No respetar las conquistas ya ganadas es una agresión directa a la dignidad de la persona humana; Por otro lado, aun y cuando alguna persona en lo particular no hubiese participado dentro del proceso de alguna conquista, se debe entender que los beneficios de la misma se podrían extender hasta esta, en el tema específico de los derechos humanos los efectos de las conquistas se extienden hacia todas las personas.

El tema de los derechos humanos se extrapola hacia la búsqueda de sostener la dignidad de la persona humana entendida esta como el merecimiento

de las personas, de alguna cosa específica y por alguna causa originaria, a guisa de ejemplo: un estudiante es digno de acreditar el curso académico en virtud de su esfuerzo cotidiano para su adecuado desarrollo académico, no acreditarlo sería una negación de un merecimiento es decir estaría atentando en contra de un derecho, lo que se traduce en una transgresión de la dignidad, pues se estaría desvalorizando sus méritos y esfuerzos.

Cuando se habla de alguna cosa específica es el objeto merecido, que en muchas ocasiones no se refiere a algo material, sino que puede ser respecto de un actuar, o una inhibición, o incluso respecto de colocar ciertas condiciones necesarias para recibir un trato específico, entre otros diversos merecimientos.

Por causa originaria debemos entender las diferentes maneras de poder obtener algún merecimiento, pues en muchas ocasiones deviene por méritos propios, pero en otras es por virtud de la suerte, del destino, entre otras causales, pero es aquella situación particular que sirvió como punto de partida para poder originarse el merecimiento.

A manera de conclusión, el proceso de origen de los derechos humanos, se resume todo lo anterior indicando que inician en la idea del merecimiento de una condición o condiciones en términos de justicia, se busca el empoderamiento y conquista de los mismos, y en caso de oposición se debe iniciar una batalla con miras a convencer y hacer valer aquel proceso intelectual que generó la idea de merecimiento del derecho fundamental.

Dicho proceso de conquista podrá obtener buenos resultados a través de la materialización, pero ello no implica que dicha materialización estará por siempre, por lo que la conquista de los derechos humanos debe ser una tarea a perpetuidad de la humanidad.

CAPÍTULO 10

LA PAZ COMO PRINCIPIO Y VALOR FUNDAMENTAL EN LA CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA A RAÍZ DEL PROCESO DE PAZ GOBIERNO NACIONAL - FARC

Jorge William Ordóñez Fernández¹

Presentación

El tema de la paz es álgido, pluriconceptual, de difícil concreción en un solo sentido. El objetivo de este escrito es acreditar el tránsito teórico que el concepto de la paz ha tenido en la Corte Constitucional, en especial a raíz de los actos legislativos emanados del Congreso de la República, hasta llegar a la disertación conductiva en el entendimiento del principio, valor, derecho y deber fundamental de la paz.

Es pluriconceptual atendiendo a que puede entenderse desde diversas aristas, tales como la vista política, militar y sus antagonistas, de la relación ordinaria y común entre los individuos, en las vivencias interpersonales, familiares, laborales, académicas, con el entorno, consigo mismo, en la sana convivencia, etc.

Es que se trata de un conocimiento originario y en general, no específico y entendido solo bajo un concepto como podría pretenderse al hablar de proceso de paz en Colombia y creer que podría solo entenderse como vencimiento de uno de los contradictores o dejación de armas o ausencia de conflicto armado, etc. No, no es ese único y pretensioso unívoco concepto, es general, integral en varios aspectos que confluyen en una sana convivencia incluyente, respetuosa; es lo gnoseológico del concepto, la naturaleza del

¹ Abogado y especialista en Derecho Administrativo de la Universidad del Cauca, especialista en Derecho Constitucional y Magister en Derecho por la Universidad Nacional de Colombia; candidato a doctor en Ciencias Humanas por la Universidad del Cauca. Profesor de facultad de Derecho de la Universidad del Cauca, adscrito al Departamento de Derecho Público. Miembro del grupo de investigación en Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho de esta misma casa de estudios.

conocimiento general y de su acreditación material.

Al efecto, la Corte Constitucional de nuestro país ha insistido en múltiples de sus sentencias en la diversidad conceptual, estableciendo una estrecha conexión con el Estado Social de Derecho en cuyas acepciones el individuo percibe, recibe toda clase de derechos, pero también se obliga con el compromiso individual e institucional ‘para hacer de la paz una verdad irrefutable. Este documento presenta referencias conceptuales recogidas en las decisiones de constitucionalidad y de tutela propendiendo por un encuentro y reconciliación nacional, desde las percepciones jurídicas. Para ello, se inicia con la pregunta: ¿Cuál es el sentido práctico de la paz como derecho fundamental en relación con el ejercicio de los demás derechos fundamentales, en la Corte Constitucional?

El concepto de la paz

La paz es un concepto con contenido originario y finalístico que conduce a la pervivencia y la convivencia humana y se concibe en diversos aspectos; pero también es con un compendio holístico, teniendo en cuenta que hay unas expectativas abiertas y, que si bien la mayoría de los individuos en nuestro país conflictivo entiende la paz como la supresión y ausencia de toda forma de violencia armada, delincuencial, violenta, existe consciencia para entender que dicha paz abarca una gran cantidad de aspectos, y por ello se tiene la esperanza de que sea como una realidad integral, no siendo una paz perfecta.

Entre muchas otras concepciones de la paz como una realidad integral se cuentan:

- a. Como forma de ser y estar, producto del desarme y de la no violencia armada
- b. Como fruto del reconocimiento de la dignidad humana
- c. Como beneficio del reconocimiento del entorno en relación con la naturaleza fauna y flora
- d. Como consecuencia del reconocimiento, de la inclusión, de la tolerancia, del respeto
- e. Como derivación del ejercicio probado de las ramas del poder público, de sus órganos, de los órganos autónomos y de los de control y de todas las instituciones dentro de la estructura del Estado
- f. Como el ejercicio de la función pública y en la moralidad del servidor público

- g. Como el ejercicio atento, respetuoso, amable, cortés, considerado, solícito, servicial... y demás adjetivos que cualifican desde la esencia del ser humano sus propias actitudes.
- h. Como bienpreciado por el trato probo, honesto, honrado, recto, leal, cumplido, diligente, digno, decoroso y demás adjetivos que mucho tienen que ver con la ética personal y en especial profesional, como de los abogados y demás profesionales.

El presente documento se basa en el método hermenéutico teniendo en cuenta que el objeto planteado propende por comprender el fenómeno socio político jurídico como es la paz; contiene la conducta consciente de reconocer su significado y sentido, pero, además, su materialización, su realización y apropiación.

Se aluden algunas decisiones relevantes de la Corte Constitucional colombiana, pues traer a discusión todos sus pronunciamientos en este concepto llevaría la tarea de realizar un análisis mucho más extenso, profundo y detallado lo cual conduce no a un ensayo concreto sino a la escritura de un texto de mayor extensión.

En la doctrina de la Corte Constitucional es imposible encontrar una categoría específica del derecho a la paz, aunque sí utiliza diferentes definiciones de paz, pero como un concepto polivalente sin una definición unívoca y dogmática que sea considerada definitiva; no obstante, la exalta como un fundamento vertebral en toda actuación institucional y de las autoridades del Estado, vinculando de igual manera a los particulares en el logro de sus fines sociales.

1. Naturaleza jurídica de la paz en Colombia

Una mirada en la historia reciente muestra que nuestra constitución actual es producto de procesos de negociación con grupos armados ilegales, y del reclamo incesante de la sociedad por terminar toda forma de violencia surgida a lo largo de cuatro décadas y en especial de la de los ochenta en el siglo pasado cuando el narcotráfico a cargo de los carteles de Medellín y Cali pusieron en jaque al Estado y a la población.

El descontento generalizado ya no aguantaba más y la satisfacción de las demandas sociales no encontraba soporte en el régimen constitucional, por ello surgió la llamada “*Constitución para la paz*” incorporando dicha acepción en diversas descripciones como en el Preámbulo que la declaró como “valor”, en el artículo 2º como fin esencial, el artículo 22 la concibió

como derecho fundamental, en el artículo 67 inciso segundo que la asegura como propósito de educación y finalmente como deber constitucional en el artículo 95 numeral 6º; en posteriores reformas se incorpora su mención en el párrafo del artículo 122, en el párrafo del 150, en el penúltimo inciso del artículo 218, en el artículo 338, en el artículo 345, en el párrafo 4º y en los párrafos 7º, 8º, 10º transitorios del artículo 361

Es entonces la paz como principio, como valor, como derecho, como deber el concepto que supone la relación social evidenciándose como una convivencia armoniosa desde el punto de vista de la justicia y en procura del bien común

Estas disposiciones constitucionales plantean la necesidad de revalidar su significado, en una concepción maximizada y ampliada superando la simpleza de la redacción y haciéndola realidad en las implicaciones del Estado Social de Derecho

Aunado a toda esta descripción constitucional, su guarda e intérprete por excelencia entiende la paz desde una multiplicidad significante en las que la reconoce como una forma de ser o estar ideal. Así, no hay un concepto definitivo, pero sí es principio fundante en las relaciones políticas, económicas, sociales, jurídicas, interindividuales, y, a la vez, es propósito o fin, teleología de la organización estatal; es derecho de la persona humana en su individualidad y es derecho colectivo.

En diversas sentencias nuestra Corte ha sido enfática en reconocer que la actual constitución surgió por la necesidad sentida de hacer cesar todo ese acontecer sangriento y de conmoción que venía padeciendo nuestra nación; luego de plenas discusiones en la asamblea constituyente se consagró el artículo 22 estableciéndolo, como ya se describió, como un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento, estrechamente ligado con el ejercicio de los demás derechos concebidos para el beneficio de toda la sociedad.

Por ello, su significado va mucho más allá de la percepción de la simple ausencia de conflicto armado y de muerte, de superación de una contienda armada o de la realización de una tregua, de la regulación jurídico – política de un estado de conmoción para superar crisis de seguridad y de tranquilidad pública.

Se constituye como el respeto eficaz, material, verificable, real de los derechos humanos. Así, si se desconoce y atropella al individuo y en su lugar se dispone la violencia en todas sus expresiones, se atenta contra aquello sagrado en el ser humano que es su razón de existencia, la dignidad humana. ¿De qué manera podría haber paz si la cotidianidad presenta homicidios, secuestros, desplazamiento, violaciones, desarraigo, lesiones físicas y morales, el incumplimiento doloso institucional y funcional de las competencias y

funciones, la amenaza y vulneración constante de los derechos de la población? (Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-053 de 2001)

Precisamente la Corte Constitucional en las diferentes acepciones que ha explorado en sus decisiones judiciales la ha tratado como un principio fundamental por constituirse como una fuente, causa, origen, referente y cauce en el orden y la tranquilidad de la nación sustentando el ejercicio real y práctico de otros derechos fundamentales como la vida, la integridad física, la propiedad, la salud, educación, vivienda, servicios públicos, etc.

En la sentencia C – 048 del 24 de enero de 2001 con la ponencia del Dr. Eduardo Montealegre Lynnet se subrayó que nuestro actual ordenamiento superior es una constitución para la paz en la cual se entendió este concepto con diversos caracteres considerándola como valor de la sociedad, fundamento del Estado y de los derechos humanos tal y como se entiende en el preámbulo, como principio rector en las acciones de las autoridades y como un fin esencial que cobija el resto del ordenamiento jurídico (artículo 2º), como derecho fundamental que no es de aplicación inmediata pero que debe regir el actuar de los particulares y autoridades.

La tarea de salvaguardar esta forma de ser o estar la población, la nación, corresponde no solo a las autoridades. Es importante resaltar que, conforme al artículo 95 numeral 6º, es también un deber de obligatorio cumplimiento para los particulares y en ello estamos en el deber no solo jurídico sino moral de propender con nuestras actuaciones en el logro de esta. Es un imperativo ético.

No obstante, es menester entender que esta paz añorada no tiene vocación de perfección en la sociedad, sería demasiado pretensioso considerar una paz total pues la multiplicidad de actuaciones humanas dan cuenta de que la paz no es considerada como una vivencia de total y radical relevancia; de ser así, no habría extorsión, conflictos personales, desplazamiento, inducción a la prostitución, hurtos, secuestros, homicidios, lesiones personales, tortura, tratos crueles y degradantes, etc., y nuestra cotidianidad sería como estancia angelical. Es una paz imperfecta o inacabada (Muñoz, 2001) que reconoce que los conflictos siempre estarán presentes en nuestras relaciones y que tenemos un potencial enorme para la construcción de la paz (Galtung, 1985).

Empero lo expresado en renglones previos, es ineludible recordar que, a pesar de ser un derecho fundamental, no se entiende como un derecho fundamental puro, su alcance está estrechamente relacionado con la realización de los demás derechos fundamentales, tiene un carácter conexo con otros de aplicación inmediata.

Y es que, al hacer el análisis de los aspectos de trámite de discusión y aprobación de las disposiciones constitucionales consagrados en la Asamblea

Nacional Constituyente, la Corte ha estimado que el derecho a la paz no llega a constituirse como un derecho fundamental de aplicación inmediata. Desde la Constitución misma, este Alto Tribunal identifica en un derecho de tal naturaleza diversos criterios que pueden leerse entre muchas otras en las sentencias T – 406 de 1992, C – 048 C – 053 de 2001, C – 579 de 2013, C – 699 de 2016, C – 332 de 2017, C – 630 de 2017, C – 674 de 2017, C – 020 de 2018, entre otras:

1. Conexión directa con los principios constitucionales
2. Eficacia directa
3. Contenido esencial

Bien puede señalarse entonces que la ausencia de eficacia jurídica directa es la que determina que este derecho fundamental sea concursal y solidario; en consecuencia, solo en la medida en que haga parte activa, esencial y directa del ejercicio de otros derechos, se hace de aplicación inmediata.

En la sentencia T 008 de 1992 la Corte recoge que *“El artículo 22 de la C.N., contiene el derecho a la paz y el deber de su obligatorio cumplimiento, derecho éste que por su propia naturaleza pertenece a los derechos de la tercera generación, y requiere el concurso para su logro de los más variados factores sociales, políticos, económicos e ideológicos que, recíprocamente se le pueden exigir sin que se haga realidad por su naturaleza concursal o solidaria.*

Entonces forma parte de una clasificación de derechos que es discursivo pues tiene dificultades para realizarse por sí mismo y lograr así eficacia jurídica. Según lo planteado en el párrafo anterior, no puede demandarse de los particulares o de las autoridades vía acción de tutela.

Cuando se inician los diálogos en procura de la concreción de la terminación del conflicto armado con las Farc, se adelantan álgidas conversaciones en las que claramente las partes pusieron sobre la mesa sus objetivos y aparece entonces el concepto de “marco jurídico para la paz” del acto legislativo 01 de 2012 analizado y declarado ajustado a la Constitución por la sentencia C – 579 de 2013, llevando tanto al gobierno, como sus contendores armados, así como al Congreso, a la jurisdicción y a la sociedad en general a elucubrar teóricamente en torno a este concepto, lo cual ocurrió en decisiones judiciales posteriores.

El reconocimiento como “valor fundamental” (bienpreciado, beneficio de altísimo reconocimiento, bien social indiscutible y relevante, etc.) y la radical importancia que se la ha dado a la paz frente al conflicto en nuestro país tienen sustento en el interés que tiene la nación de concretar acuerdos

que lleven a la reconciliación social y política en todo el territorio, tanto a nivel nacional como regional y local, con justicia social y prevalencia del interés general, consolidando un orden social justo, aunque, como se dijo anteriormente, sin la pretensión de una paz en su totalidad, aunque sí en la mayor de sus dimensiones; un valor relativo que siendo universal tiene un propósito de permanencia y estabilidad.

Siguiendo en el mismo análisis, en esta sentencia C – 579 de 2013, la jurisdicción le otorga una particularidad al derecho a la paz que se resume en la diversidad que manifiesta su realización.

Aquí se trata el concepto de justicia transicional (que fue materializado en el acto legislativo 01 de 2017 con la creación de la Jurisdicción Especial para la Paz – JEP, Tribunal especial encargado de establecer la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición, reconocimiento y dignidad de las víctimas) como un instrumento para la paz, y de manera antecedente ya la Corte había hecho alusión a su conceptualización en la sentencia C – 370 de 2006 en la cual se estudiaron variados aspectos de constitucionalidad de la ley 975 de 2006 y en donde estableció la validez como parámetro de constitucionalidad del principio de justicia transicional (Análisis de los cargos de la demanda - 1er Cargo, sobre el concepto de reconciliación nacional, 2008)

El pronunciamiento de la decisión judicial de 2013 evaluó la constitucionalidad del Acto legislativo 01 de 2012 por el cual se establecen instrumentos jurídicos de justicia transicional en el marco del artículo 22 de la Constitución Política, e incorporó el artículo transitorio 66 diseñando los instrumentos de justicia transicional en procura de facilitar la terminación del conflicto armado interno y el logro de la paz estable y duradera con garantías de no repetición y de seguridad para todos los colombianos, y de verdad, justicia y reparación como derechos de las víctimas.

Se determinó la constitucionalización de la justicia transicional, describiendo aspectos vertebrales que permiten comprender su trascendencia, entre los cuales se cuentan: primero, el reconocimiento constitucional de los derechos de las víctimas y segundo, que bajo dicha figura el juez constitucional debe encontrar un esquema de equilibrio o proporción entre los intereses y valores en tensión.

La sentencia argumenta en relación con dos aspectos: la reconciliación y el fortalecimiento de la democracia, retrotrayéndose a planteamientos de la C - 1199 del 4 de diciembre de 2008 en la que estudió, entre otros términos de la ley 975 de 2005, el de *reconciliación nacional* mencionado en los artículos 2º, 4º, 48.

En cuanto al fortalecimiento de la democracia, el tema central que

generó la intervención ante la Corte es el cese de la violencia, el logro de la paz estable y duradera, y no una transición democrática.

Así, este tribunal constitucional profundiza teóricamente y no establece los ejes o instituciones comparativas, ni alude a instituciones relevantes que puedan incidir en el hallazgo de la verdad y consecuentemente en el afianzamiento de la paz.

El llamado ‘fast track’, regulado bajo el Acto Legislativo 01 de 2016 es una de dichas disposiciones jurídicas integradas en el ordenamiento superior vía reforma constitucional, a través del cual el constituyente secundario o derivado se dio a la tarea de debatir una variedad de reformas constitucionales que permitieran a la Nación y al Estado colombiano asirse de las herramientas jurídicas necesarias y suficientes para garantizar la firmeza de los acuerdos llevados a cabo en el proceso de paz. Por este instrumento se promovió facilitar y asegurar su implementación y la consecuente expedición de las normas legislativas suficientes para materializar el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera en el marco del Acuerdo de Paz.

Fueron reformas muy discutidas, especialmente desde la oposición política de algunos partidos y movimientos en el Congreso y con la divergencia de políticos representativos, pero fueron aprobadas y llevadas ante la Corte Constitucional en acción pública de inconstitucionalidad, correspondiéndole pronunciamientos que finalmente dieron viabilidad a su implementación.

Así entonces, el Acto Legislativo 01 de 2016 agilizó el trámite para llevar a cabo la reforma constitucional, llevando de ocho a cuatro debates el proceso para poder implementar las modificaciones requeridas por el acuerdo final, sin detrimento de la rigurosidad en procura de la salvaguarda de la integridad y supremacía constitucional, ello con sustento en la inescindible relación existente entre la paz en todas sus dimensiones y la Constitución, teorizadas en la sentencia C - 699 de 2016.

Conclusiones

La paz se constituye en el análisis judicial de la Corte como un soporte de raigambre y fuerza, orientador de las actuaciones institucionales que lo edifican como puntal indiscutible de nuestro ordenamiento jurídico y de la vida en sana relación y pacífica convivencia. Es una percepción que pareciera no tener mayor explicación, pues la paz es lo que se procura como fin permanente y último y en consecuencia no se entendería cómo

podría ser a la vez el motor del ejercicio competencial institucional. Para el alto tribunal, la estructura y eficacia constitucional se sustentan en la paz como pilar fundamental.

Esta relevancia o preponderancia terminológica y conceptual en la Corte, fue tomada en cuenta precisamente para decidir que el acto legislativo 01 de 2016 se ajusta a la Constitución, reiterándose que la paz se constituye como un elemento esencial, más que un simple insumo, para hacer realidad los pormenores y elementos determinantes y calificadores del estado social de derecho, teniendo en cuenta, adicionalmente, que es soporte de la flexibilización constitucional en procura de la eficacia de sus disposiciones.

En conclusión, las sentencias de constitucionalidad debido al control sobre estos actos reformativos en el proceso de paz durante el período 2012 – 2017 han sido consistentes, coherentes, racionales, razonables, proporcionales pues han consultado la teoría y doctrina que la misma Corporación ha ido edificando en torno a la fundamentación apropiada, pertinente de sus decisiones judiciales. Lo anterior, con el avance y actualización en el contenido de sus sentencias en relación con los derechos humanos y el derecho internacional humanitario.

Referencias bibliográficas

- Galtung, Joan (1985). *Sobre la paz*. Fontamara, Barcelona.
- Muñoz, Francisco A. (2001) “*La paz imperfecta en un universo en conflicto*”
Edit. Universidad Nueva Granada, Granada, España.

Referencias jurisprudenciales

- Corte Constitucional, Sala Plena, (1992), Sentencia T – 008, expediente T-399, [M.P. Fabio Morón Díaz]
- Corte Constitucional, Sala Primera de Revisión (5 de junio de 1992), Sentencia T – 406 de 1992, expediente T-778 [M.P. Ciro Angarita Barón]
- Corte Constitucional, Sala Plena, (24 de enero de 2001) Sentencia C – 048 de 2001, expediente D-3058 [M.P. Eduardo Montelagre Lynett]
- Corte Constitucional, Sala Plena, (24 de enero de 2001), Sentencia C – 053 de 2001, Expediente D-3099 [M.P. Cristina Pardo Schlesinger]
- Corte Constitucional, Sala Plena (18 de mayo de 2006), Sentencia C – 370 de 2006, Expediente D-6032 [M.P. Manuel José Cepeda Espinosa y Otros]
- Corte Constitucional, Sala Plena (4 de diciembre de 2008), Sentencia C – 1199 de 2008, Expediente D6992 [M.P. Nilson Pinilla Pinilla]
- Corte Constitucional, Sala Plena, (28 de agosto de 2013), Sentencia C-579 de 2013, Expediente D-9499 [M.P. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub]
- Corte Constitucional, Sala Plena, (13 de diciembre de 2016), Sentencia C-699 de 2016, Expediente D-11601. [M.P. María Victoria Calle Correa]
- Corte Constitucional, Sala Plena, (17 de mayo de 2017), Sentencia C-332 de 2017, Expediente D-11.653 [M.P. Antonio José Lizarazo Campo]
- Corte Constitucional, Sala Plena, (11 de octubre de 2017), Sentencia C-630 de 2017, Expediente RPZ-005 [M.P. Luis Guillermo Guerrero Pérez y Antonio José Lizarazo Ocampo]
- Corte Constitucional, Sala Plena (14 de noviembre de 2017), Sentencia C-674 de 2017, Expediente RPZ-003 [M.P. Luis Guillermo Guerrero Pérez]

Corte Constitucional, Sala Plena (4 de abril de 2018), sentencia C-020 de 2018, Expediente RPZ-008 [M.P. Carlos Bernal Pulido]

Disposiciones Constitucionales

Asamblea Nacional Constituyente (1991) Constitución Política de Colombia.
Gaceta Constitucional No. 116 de 20 de julio de 1991.

Congreso de la República de Colombia, (2012). Acto legislativo 01 de 2012.
“Por medio del cual se establecen instrumentos jurídicos de justicia transicional en el marco del artículo 22 de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones”. D.O. 48.508 de 31 de julio de 2012

Congreso de la República de Colombia, (2016). Acto Legislativo 1 de 2016.
Por medio del cual se establecen instrumentos jurídicos para facilitar y asegurar la implementación y el desarrollo normativo del acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. 7 de julio de 2016. D.O. No. 49.927.

Congreso de la República de Colombia (2017). Acto legislativo 01 de 2017
“Por medio del cual se crea un título de disposiciones transitorias de la constitución para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera y se dictan otras disposiciones”. D.O. No.50.196 de 4 de abril de 2017.

CAPÍTULO 11

EL SOFISMA DE LA JUSTICIA EN LA VIGENCIA DEL ESTADO CONSTITUCIONAL DE DERECHO

Daniel Arturo Montero Zendejas¹

Presentación

Desde los anales más remotos de las sociedades primitivas, éste paradigma ha significado una lucha permanente entre los que ejercen el poder y los que son sometidos a él. En otras palabras, los que nacen para mandar y los que nacen para obedecer. Metáfora que implica también el ejercicio del poder para esclavizar, controlar y, por otra parte, luchar por encontrar la equidad en la aplicación de tradiciones, costumbres y normas que implican la conciencia social de valores que se traducen a una relación justa entre los hombres.

Como en la antigüedad no solo Platón, Aristóteles o los Discursos célebres de Demóstenes, también Licurgo, Solón y Numa, pugnaron lo que más tarde serían las afirmaciones de Montesquieu, Rousseau o Locke en el sentido de limitar los poderes absolutos, por lo que la justicia recaía en los tribunales para enriquecer las tesis de la división de poderes y lo que más tarde abrazaría lo que alguna vez Benito Juárez expresara sobre la democracia.

Así la existencia del ius puniendi se origina como una necesidad de preservación de un aparato de clase llamado estado para algunos y para otros, el instrumento idóneo para crear bienes y servicios que satisfagan las necesidades de un pueblo-sociedad.

No podemos omitir que el estado es una hechura del hombre y para el hombre, con lo que implica y lo que conlleva, o sea, un aparato ideológico

1 Profesor Investigador de Tiempo Completo, Definitivo, Titular "C" de la UAEM, Profesor Definitivo de la Facultad de Derecho de la UNAM, SNI II, Miembro Académico Internacional de Honor por la Universidad Católica de Uruguay, Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, Colombia, Socio de la Fundación Internacional de Ciencias Penales, España. (ORCID: 0000-0002-3159-9592)

y un compendio legal en donde se inscriben las leyes fundamentales bajo los cimientos de libertad, igualdad y justicia.

“El estado moderno fue concebido para proteger a sus habitantes, se diferencia de todos los otros grupos territoriales de dominación por su carácter de unidad soberana de acción y decisión” (Montero, 2010, p. 74).

El concepto de estado mediante un acuerdo entre gobernantes y gobernados es un ideal de la filosofía liberal que se gesta entorno al pensamiento de los enciclopedistas e incitadores de la revolución francesa, una visión donde el individuo es fundamental donde se plantea vivir en una sociedad que se encuentra dotada de un estado de derecho que le asegure libertad y justicia para convivir.

De esa manera, podemos afirmar que, sin el derecho penal, el ejercicio de del poder se coartaría para dar paso al caos y retornar a la ley del más fuerte, en otras palabras, el estado constitucional de derecho que se nutre de una población, territorio y gobierno dejaría de existir.

En ese debate la justicia aparece como una expresión cualitativa en el ejercicio de ese poder traducido a darle a cada uno lo que se merece o lo que necesita. La justicia distributiva de la riqueza, la conmutativa para los desiguales y la legal para todos los que han aceptado un contrato social, denominado constitución.

De esa manera, entre el ejercicio de ese poder, los soberanos, jefes de estado, presidentes; tienen un límite que se llama división de poderes y el cual permite un equilibrio que garantiza la aplicación de la justicia legal para todos.

Los órganos encargados de esta función son los tribunales que sirven para dar certidumbre jurídica a los ciudadanos y no caer en absolutismos que erradican la forma de gobierno democrático para dar paso a los ismos políticos contemporáneos con las modalidades que el abuso del poder arroja con las vertientes de la revolución cibernética y el uso de la inteligencia artificial de nuestros días.

El populismo y expresiones totalitarias se mezclan en una simbiosis para dar vida nuevamente a la oclocracia como la decadencia de una sociedad que vive en la ignominia, ignorancia y que podríamos definirla como zombi digital (Montero, 2023) en un derecho cuántico que implica neurociencia en la disciplina social.

Planteamiento del problema y desarrollo. Caso México

La Reforma en materia penal de 2008, generó toda una serie de expectativas en materia de procuración y administración de justicia.

Pensamos que el rezago procesal y los vicios añejos de un sistema inquisitorio o mixto, desaparecerían con el solo decreto que modificaría toda una estructura jurídica anquilosada, corrupta, omisa e impune.

Las salas de juicios orales, la capacitación a los servidores públicos encargados de esta tarea, los tratados internacionales en materia de tortura como el Protocolo de Estambul, signado por nuestro país, la profesionalización del ministerio público que con los años se transformaría en fiscal, de servicios periciales y con una nueva metodología que consistía, fundamentalmente en construir una cadena de custodia que sustituía en mucho a la averiguación previa, con la integración de una carpeta de investigación que desposeía al ministerio público, el monopolio de la acción penal, otorgando al denunciante la carga de la prueba, bajo la figura de presunción de inocencia y, por ende, la víctima pasaba a ser parte activa del proceso.

La etapa intermedia del sistema inquisitorio se vería bajo una óptica diferente, pues habría un juez de control y uno de garantías para lograr la imparcialidad y transparencia en el juicio; así el procedimiento abreviado, la incorporación de figuras como la mediación penal edificaba el andamiaje de una justicia alternativa y restaurativa.

En ese deambular omitió la autoridad, algo fundamental, capacitar a los cuerpos de seguridad, o sea, a la policía. La Secretaría Técnica del Consejo de Coordinación para la implementación del Sistema de Justicia Penal SETEC, como un auxiliar de las tareas de capacitación certificación solo respondió a planteamientos teóricos que en la práctica no arrojaban los principios constitucionales de una justicia pronta y expedita.

El juez de ejecución, solo como una figura de la composición de este nuevo modelo, pues en la práctica solo son mínimos los existentes, casi todos concentrados en la ciudad de México, donde los centros de reclusión albergan a casi 16,000 internos en su calidad de procesado y sentenciado, con las fugas, riñas y corrupción que día a día se manifiestan.

Los principios de oralidad, contradicción, oportunidad, publicidad, inmediatez; todos ellos, con un sinfín de recursos erogados por el Plan Mérida y en un principio con una base de datos Plataforma México, pronosticaban un cambio paradigmático y cultural en la procuración y administración de justicia.

“De acuerdo con el Índice global del **estado de derecho 2023** en México ha descendido 1.3% en la edición de este año. Ocupa el puesto 116 de 146 países de todo el mundo.

A nivel regional, México tiene el puesto 27 de 32 países de América Latina y el Caribe (World Justice Project, 2023),”

Ahora bien, como sabemos el ideal del nacimiento del estado en los antiguos griegos fue sin duda alcanzar la felicidad y con ello la justicia que implicaba el respeto a la dignidad humana; espíritu que ha trascendido en tiempo y espacio con la construcción de las primeras manifestaciones del defensor del pueblo en Suecia y de ahí la exportación al denominado ombudsman, cuyos principios rectores son precisamente salvaguardar la dignidad humana, y con ello sus derechos constitucionales bajo los principios de la procuración de justicia, *pro homine*.

Son muchas los episodios históricos, muchas las batallas por la conquista de la igualdad, la justicia y la libertad; paradigmas de toda sociedad evolucionada y que pretende subsistir en esa frecuencia axiológica de ser y deber ser.

Sin embargo, ante el carente respeto a los derechos humanos, en todas las manifestaciones del ser humano, ya sea como infante, joven o adulto, las amenazas a su integridad física y patrimonial se ven expuestas bajo los regímenes que oscilan desde totalitarios hasta populistas calificados de centro, izquierda y radicales en los supuestos de la cleptocracia y de la oclocracia; la justicia como ese valor insustituible que brinda certeza jurídica a los habitantes de una extensión territorial determinada se ve amenazada al filo de su extinción.

¿Podemos pensar que el derecho en nuestros días es un elemento fundamental para la convivencia pacífica y ordenada?, recordemos a Claus Roxin, cuando aseveraba en su obra que el fin del derecho penal era proteger y brindar seguridad a la población. Consideramos que el estado como esa expresión integral de pueblo, territorio, gobierno; quedó en el pretérito, aun cuando en el devenir del pasado siglo se le sumara poder, ideología y en la trilogía de poderes un cuarto el de los medios de comunicación.

La aldea global parece ser como el hermano mayor anécdotas de un pasado, donde la imaginación comprimía el ideal de un futuro en las coordenadas de Huxley.

El Plan Nacional de Paz y Seguridad 2018-2024, para confrontar las cifras de homicidios dolosos en el país y las nuevas reformas constitucionales en materia penal ratifican la inexistencia del principio de presunción de inocencia y del debido proceso.

De igual forma, se considera tanto a la justicia alternativa como a la restaurativa para lograr que, por medio de los jueces de control, garantías y de ejecución penal, inexistentes en la mayoría del territorio nacional, sean eslabones de un modelo penal oral donde el penitenciarismo, al igual que el derecho victimario continúen siendo una asignatura pendiente.

Según el portal de transparencia a la información al mes de marzo de este año, nos arrojan un promedio de 70.7 homicidios dolosos diarios (Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana, 2024).

Así, las cifras contemplan una realidad frente al discurso oficial, dos realidades que confronta el estado de derecho y su vigencia como tal, sin eludir la sentencia kelseniana, sin estado de derecho no hay estado.

Bajo esa perspectiva aludimos al ius puniendi del estado, donde atraviesa la misma crisis que su progenitor, pues a pesar de la reforma de 2019 al artículo 19, el abuso de la cárcel preventiva y el catálogo de nuevos delitos considerados como graves, la otra cara de Jano, solo muestran la inexistencia de los dos atributos básicos en todo orden legal: equidad y justicia.

Derecho victimario

La victimología como parte sustantiva de la ciencia penal, prevalece como una asignatura sin resolver, ya que la penología dista ser una herramienta de esta disciplina que garantice a la víctima una sanción punitiva acorde al daño causado, obviamente con respeto a los derechos humanos y los protocolos internacionales para compurgar pena privativa de la libertad, según el caso.

De acuerdo con las 100 reglas de Brasilia sobre acceso a la justicia de las personas en condición de vulnerabilidad y a efectos de tales reglas, “se considera víctima toda persona física que ha sufrido un daño ocasionado por una infracción penal, incluida tanto la lesión física o psíquica, como el sufrimiento moral y el perjuicio económico. El término víctima también podrá incluir, en su caso, a la familia inmediata o a las personas que están a cargo de la víctima directa (Reglas de Brasilia, 2008). Como se observa se toma como base en la definición a la infracción penal, pero el concepto de víctima se amplía para incluir, por lo menos, a los familiares o a las personas que están bajo el cuidado de la víctima. Es importante señalar éstas reglas no tienen vinculación con el Derecho Interamericano de los Derechos Humanos, pero por encontrarse dentro del marco de los derechos contenidos en los Tratados y Pactos de Derechos Humanos, toman el carácter de directrices.

El Consejo de la Unión Europea (2001) en lo relativo al estatuto de las víctimas en el proceso penal define a la víctima en el artículo primero como:

“la persona física que haya sufrido un perjuicio, en especial lesiones físicas o mentales, daños emocionales o un perjuicio económico, directamente causado por un acto una omisión que infrinja la legislación penal de un estado miembro”.

El sofisma de la justicia

El sofisma de la justicia, no solo en México, sino en todo el orbe se disfraza de estructura metaconstitucional que, en pro de una iniciativa fracasada como la globalización económica, innova aspectos de desideologización para lograr una población mundial cuya riqueza es la pobreza.

Paradójicamente, a la expansión de la globalización ha correspondido la erosión de “la capacidad de los estados de proteger los derechos económicos, sociales y culturales de la población; de ahí las necesidades crecientes de protección de los refugiados, los desplazados y los migrantes (Cuellar, 2001)”. El resultado de la globalización en términos de los más pobres y los más desprotegidos no deja de ser trágica, aún más si se consideran los extraordinarios avances en la ciencia y tecnología en las últimas décadas, los cuales, sin embargo, no han sido capaces de reducir o erradicar el egoísmo humano. Más que cualquier técnica jurídica, se impone hoy día, para intentar resolver los problemas de los flujos poblacionales en razón de la globalización de la miseria, el despertar de una verdadera solidaridad a nivel global (Cuellar, 2001).

Ese es uno de los problemas lacerantes de este siglo que se suma al éxodo humano, corrientes migratorias de todo el mundo hacia el mismo mundo que favorece la desigualdad económica. Polos de desarrollo donde la robotización, la violencia, inseguridad o regímenes totalitarios arrojan a su población a un desplazamiento forzado. Ante estos fenómenos, nuevamente la pregunta recae en la justicia y la equidad, no solo de países, si no de gobiernos que en la dictadura pulverizan cualquier definición de justicia que se pueda aplicar.

Las cifras y los indicadores de diversos organismos encargados de observar la situación en México han podido señalar la grave crisis de derechos humanos que se vive, caracterizada por una situación extrema de inseguridad y violencia; graves violaciones, en especial desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y tortura; niveles críticos de impunidad y una atención inadecuada e insuficiente a las víctimas y familiares.

En el derecho internacional las naciones que han convenido firmar acuerdos y tratados en materia de derecho internacional humanitario, derecho penal internacional y derechos humanos, sin dejar de lado las normas de derecho consuetudinario que muchas veces no han sido firmadas ni incluidas en el derecho convencional, son obligatorias para todos sus firmantes como es el caso de México, quien está obligado a su cumplimiento y vigilancia en todo momento.

De tal manera que el mundo tiende a convertirse en una superficie lisa y uniforme, donde la distinción entre lo interior y exterior carece de relevancia pero al mismo tiempo y contradictoriamente, también asistimos a la reafirmación estridente de la frontera como instrumento de preservación frente a la gran movilidad humana; esgrimiendo un discurso contrario a la retórica trasnacional de la globalización, con la construcción de nuevos muros que reviven la vieja tentación de tener paredes de segregación o protección. Si los viejos muros de la guerra fría eran para no salir, los de ahora son para no dejar entrar (Emmerich, 2006).

El mundo ha cambiado, lo que significa la erosión de instituciones públicas, autónomas que propiciaban la gobernanza y gobiernos abiertos; todo ello, para alinearse en una misma cosmogonía en razón de la justicia.

Bajo este contexto podemos apreciar los enfoques de una globalización que ha estandarizado a la población mundial, no solo en hábitos, consumos, recreación; si no también a un calendario salarial donde se clasifica a la población de acuerdo a esos estándares y ello disuelve la estructura clasista imaginaria para dar paso a un colectivismo plano, sin ambición, alienado a un nuevo tiempo donde la justicia se ha quedado en el pretérito de la lucha revolucionaria para caer en el conformismo de una revolución de conciencia que asegura la dadiva gubernamental que consolida su legitimidad en un clientelismo político aberrante bajo la tónica de dejar pasar, dejar hacer.

El sofisma de la justicia se impone como parte fundamental de un discurso igualitario, sin clases, sin pensamiento, sin cultura ni educación, solo el pragmatismo de la informalidad que conforma y moldea la estructura de una sociedad desvalorizada, inocua e inicua en su comportamiento, amén de que la clase gobernante en esa revolución de conciencia visualice solamente la inmediatez de su existir.

El discurso que se sustenta en la falacia una y otra vez aparenta ser verdadero, empero sabemos que es y será falso; así la administración e impartición de justicia para quien delinque y para quien es la víctima cae en el silogismo metodológico de una tipicidad que confronta la culpabilidad, pero que solo se aplicará para quien deba ser objeto de una estadística que justifica la existencia del aparato coercitivo.

Ya no es general y la consigna de que nada ni nadie por encima de la ley, se ha quedado escrito en los anales pretorianos de la desaparición del estado.

Conclusiones

La existencia de un estado de derecho fallido o su propia inexistencia, arrastra el aparato punitivo a su desaparición o al uso indiscriminado de una élite en el poder que lo interpreta y manipula a su arbitrio (lawfare), al generar con ello, terrorismo en la inaplicación normativa, traición constitucional, sofisma en la justicia y, por ende, una conformación administrativa que no puede identificarse en el plano político o de definición axiológica sino de un pragmatismo oclocrático saturado de ignorancia e improvisación.

Bajo este panorama la justicia se politiza y en su nombre la aberración punitiva persiste bajo un denominador común: la inexistencia de organismos autónomos que en su estructura son testimonio del interés democrático por edificar gobiernos abiertos y en su intento, concluyen con el epílogo de la muerte a los derechos humanos.

Solo los profesionales, filósofos, abogados, colegios, organismos no gubernamentales y ciudadanos en general, debemos abrazar la defensa de conquistas legales de igualdad, justicia y libertad, para que no se traduzcan a solo espacios comunes donde las frases alentadoras de los gobernantes y la cruda realidad de la población se pulvericen y se traduzcan en una violencia que pretenda institucionalizarse bajo los signos del despotismo y la irracionalidad.

Salvemos la justicia, el estado constitucional y democrático en la síntesis de la civilidad y del compromiso social que se cristaliza en la cotidianeidad de la enseñanza y de foros de esta naturaleza, que nutren el debate del deber ser con el ser de la realidad de todos los días para alcanzar la meta y el rumbo que señala la historia en la hazaña de la libertad.

Bibliografía

Montero Zendejas, Daniel (2010). Derecho político mexicano, 2ª edición, Trillas.

Montero Zendejas, Daniel (2023). Hacia un derecho cuántico punitivo frente al fenómeno del zombi digital, Derecom.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9352236>

Cuellar M., Roberto (2001). Prólogo en Derechos humanos y refugiados en las Américas, IDH, 2001.

<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2012/8957.pdf>

Emmerich, Norberto (2006). Documentos de trabajo, Universidad de Belgrano.

https://www.academia.edu/525934/Fronteras_muros_y_l%C3%ADmites_en_la_globalizaci%C3%B3n

World Justice Project (2023), Índice global de estado de derecho.

https://worldjusticeproject.org/sites/default/files/documents/Mexico_Espa%C3%B1ol.pdf

XIV Cumbre Judicial Iberoamericana, Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad, Victimización.

<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/7037.pdf>

2001/220/JAI: Decisión marco del Consejo, de 15 de marzo de 2001, relativa al estatuto de la víctima en el proceso penal.

http://data.europa.eu/eli/dec_framw/2001/220/oj

Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana, Homicidios dolosos, 8 de julio de 2024.

http://www.informeseguridad.cns.gob.mx/files/homicidios_08072024_v2.pdf

CAPÍTULO 12

LA JUSTICIA PARA LA VÍCTIMA MEDIANTE EL RECONOCIMIENTO DEL DERECHO A LA REPARACIÓN DEL DAÑO MORAL

Liliana Fernández García¹

Aristóteles afirmó que la justicia a medias no es justicia. Es por ello por lo que debemos ocuparnos de este tema. Sin reparación del daño no hay justicia. Para llegar a ello, no solamente debemos de hacer valer las leyes constitucionales y los tratados internacionales, sino llegar a conocer el daño que padecen las víctimas.

En materia penal, resulta una vergüenza la indiferencia con que se aborda el tema, pues se impide que se hagan valer los derechos humanos de las víctimas. El reconocimiento del daño moral en ellas permitirá abonar a la dignificación de las mismas y a su reconstrucción en las distintas áreas de sus vidas. Para ello, además del reconocimiento en comento, debe de existir una redistribución económica de los recursos estatales, federales y municipales, considerando “la reparación del daño “ a víctimas como tema prioritario y no secundario.

La culpa es uno de los autoengaños con los que las víctimas suelen enfrentarse: “si hubiera hecho “X” cosa, quizás no hubiera pasado”. Y es el pago de la reparación del daño el reconocimiento moral, social, simbólico y económico que les libera de ese sentimiento natural autodestructivo que impide el surgimiento efectivo de la resiliencia.

Una sentencia condenatoria y el pago de la reparación del daño moral integral, son las mejores formas de RECONOCER que una persona ha sufrido un daño siendo totalmente inocente, no culpable, ni responsable de haber provocado los hechos que se imputaron a su agresor o agresores

¹ Psicóloga, Abogada , Maestra en Derecho Penal y Criminalística, Doctora en Derecho . Actualmente Procuradora de Protección al Ambiente del Estado de Morelos, en México.

como en ocasiones llegan a hacerles creer o ellas mismas se autolesionan en la búsqueda dolorosa del porqué sucedieron los hechos.

Por otra parte, cuando existe el pago de la reparación del daño moral de manera integral, el estado está cumpliendo con un derecho constitucional. Y aunque es el sentenciado quien debería de pagar esta, existe una responsabilidad del estado por no haber brindado la seguridad a las víctimas y por ello un fondo de apoyo e instancias especiales gubernamentales para fortalecer la reparación en comento, o bien, para apoyar directamente a ellas, evitando que queden sin atención médica, psicológica y/o psiquiátrica por la comisión del o los delitos en las que estuvieron involucradas. Asimismo existen otras medidas para reparar el daño moral, como la disculpa pública por parte del Estado, el apoyo con capacitación, brindando seguridad, atención médica, psicológica, vivienda o asilo, pago de servicios básicos y/o pago de un monto en moneda nacional para que la víctima pueda rehacer su vida y otras formas más.

Sin embargo se vuelve a hacer énfasis en que las y los juristas deben de tener conocimiento de cuáles son las secuelas emocionales de las víctimas así como de los problemas que como consecuencia enfrentarán toda su vida, especialmente por delitos sexuales, homicidios dolosos, secuestros y/o trata de personas.

Y es que no se puede reconocer lo que se desconoce, y es necesario estudiar y atender esa área de reparación para hacer justicia.

Por esto y para ello, se ha estudiado el impacto, el daño moral, investigando las secuelas emocionales a largo, mediano y corto plazo en una muestra de 1330 víctimas de delitos de alto impacto en México.

Se requería CUANTIFICAR el daño, y para ello diseñar una unidad para medir el daño, y entonces nacieron “LAS PIEDRAS DE DAÑO”. Para medir el daño, un instrumento llamado DAMNÚMETRO.

Fortalecimos la investigación científica con 20 mesas de trabajo multidisciplinarias con psicólogas, criminólogas, médicos, abogados y una trabajadores sociales, ello para unificar criterios.

Se tomaron en cuenta 12 delitos y se evaluaron con pruebas psicométricas y proyectivas (MMPI, Test Dominós, Test Machover, HTP, Test Bajo la lluvia), se aplicaron entrevistas, se les brindó terapia psicológica. A continuación, se muestra la población estudiada y el delito del cual fueron víctimas:

DELITO:	NÚMERO DE VÍCTIMAS ESTUDIADAS
-Trata de persona con explotación sexual	2 víctimas
-Privación ilegal de la libertad	20 víctimas
-Secuestro	108 víctimas
-Lesiones dolosas con Lesiones graves	212 víctimas
-Violación	212 víctimas
-Homicidio doloso	270 víctimas
-Abuso sexual	20 víctimas
-Amenazas	248 víctimas
-Hostigamiento sexual	15 víctimas
-Asalto con tentativa de homicidio	93 víctimas
-Violencia familiar	80 víctimas
-Extorsión	45 víctimas

Se tomó una muestra de 1330 víctimas para cuantificar el daño moral ocasionado por los delitos arriba citados. De estas 1330 víctimas, 655 víctimas fueron directas y 675 víctimas indirectas de los delitos estudiados.

En cuanto al número de personas por delito para la validación del daño moral, especificando, la población fue la siguiente:

a) POR PRIVACIÓN ILEGAL DE LA LIBERTAD: Se estudiaron a 20 adultos. Víctimas directas: 2 mujeres adultas y 13 hombres. Víctimas indirectas: 5

b) SECUESTRO. - Se estudiaron a 28 víctimas directas de secuestro. 23 adultos, 5 menores. Víctimas indirectas: 80 personas.

c) LESIONES (DOLOSAS) GRAVES Y/O TORTURA FÍSICA CON LESIONES GRAVES: que dejan cicatrices para toda la vida, que son permanentes, que tardan en sanar más de 30 días o que ponen en riesgo la vida: Se atendieron a 52 víctimas adultas directas: 36 mujeres y 16 hombres.

-Víctimas indirectas: 160

-Total = 212 víctimas por lesiones dolosas.

d) VIOLACIÓN: 92 víctimas directas, de las cuales, 48 son menores y 44 adultas. De estas víctimas directas menores, 8 de sexo masculino y 40 víctimas directas menores del sexo femenino. Respecto a las víctimas adultas, las 44 fueron mujeres, la mitad de estas fueron violadas tumultuariamente y la otra mitad por un solo sujeto; Ningún hombre adulto víctima de violación. Todos los menores fueron violados por un sujeto del sexo masculino. Todos conocidos del menor. 34 violadores de menores conocían a la víctima, y eran: el novio, esposo o pareja de la mamá de la víctima; mientras que 10 de los violadores de menores, es su padre biológico y 4 violadores que conocían a los menores, por haber sido: de uno su sacerdote, otro compañero de trabajo, y un vecino violador, quien atacó a 2 menores que son hermanitos.

-Víctimas indirectas: 120

-Total = 212 víctimas de violación.

e) TRATA DE PERSONAS CON EXPLOTACIÓN SEXUAL: 2 víctimas directas del sexo femenino. Una menor y la otra mayor de edad, quienes fueron privadas de su libertad y prostituidas; una por 9 años y la otra por 2 meses. Ambas pudieron escapar siendo mayores de edad. Una denunció, la otra no.

f) HOMICIDIO CALIFICADO (DOLOSO): Es evidente que la víctima primera es la persona que fue asesinada, sin embargo, le llamamos víctimas de homicidio calificado en esta investigación, a los familiares directos que fueron atendidos psicológicamente desde la diligencia de reconocimiento de cadáver (las llamaremos víctimas directas) y víctimas indirectas a los familiares que tuvieron que recibir atención psicológica especializada debido al daño ocasionado por la muerte de su ser querido. Incluimos el feminicidio en este grupo de estudio.

- Víctimas directas: 67 hombres y 33 mujeres (Adultos)
- Víctimas indirectas: 104 mujeres adultas y 48 hombres adultos.
Más 18 menores, de los cuales 11 fueron niñas y 7 niños.
- Total = 270 víctimas de Homicidio calificado.

g) ABUSO SEXUAL: 20 víctimas directas, de las cuales 15 eran menores de edad del sexo femenino, 3 menores de sexo masculino y 2 adultas. Víctimas indirectas: llegaron más de 30, pero, no las incluimos a este grupo (en las estadísticas) debido a que no fueron estudiados debido a que en otra investigación científica se encontraron solamente sentimientos de ira, frustración, tristeza, culpa y coraje a corto plazo, más no trastornos mentales.

- Total de víctimas estudiadas por abuso sexual: 20

g) AMENAZAS: 178 víctimas directas, de las cuales 12 son adultos y 57 menores. Los adultos: 47 del sexo masculino y 74 femenino. De los menores: 37 masculinos y 20 femenino.

Total de víctimas, directas e indirectas= 248.

h) HOSTIGAMIENTO SEXUAL: Se estudiaron a 10 víctimas directas, de las cuales 7 son adultas y 3 eran menores en el momento de darse la comisión del delito (2 niñas y un niño). Se estudiaron 5 víctimas indirectas. Total de víctimas: 15.

i) ASALTO CON TENTATIVA DE HOMICIDIO: 73 víctimas directas, 15 de sexo femenino y 58 masculino. Se estudiaron a 20 víctimas indirectas: 7 menores y 13 adultos.

Total de víctimas: 93.

j) VIOLENCIA FAMILIAR: Se estudiaron a 55 víctimas directas, de las cuales 50 fueron del sexo femenino y 5 masculino. Se atendieron a 25 víctimas indirectas, de las cuales 15 eran menores femeninas, y 10 menores del género masculino.

Total de víctimas atendidas: 80.

k) EXTORSIÓN: 25 víctimas directas, de las cuales 20 fueron mujeres y 5 hombres. Fueron 20 víctimas femeninas indirectas.

Total de víctimas por extorsión: 45.

Es importante destacar que la validación del Damnómetro (instrumento de medición), se llevó a cabo con base a las víctimas directas. Respecto al delito de homicidio calificado, para esta validación tomamos como víctimas directas a los familiares que llevaron a cabo el reconocimiento de cadáver, por ejemplo: padre, madre, esposo, esposa, concubina o concubino, hijo, hija o hermanos. Todos mayores de edad. En este mismo delito, se consideraron víctimas indirectas a aquellos familiares y amigos de víctimas de homicidio y lesiones dolosas graves, quienes fueron inicialmente atendidos con crisis nerviosas, de angustia y/o llanto, menores y adultos, todos acompañantes de las víctimas directas.

En los casos de violación, las víctimas indirectas son: padres, hermanos, novios, cónyuges, concubinos, hijos y/o abuelos acompañantes de las víctimas.

CAPÍTULO 13

CONSIDERACIONES HACIA UNA TEORÍA DE JUSTICIA COMO RECONOCIMIENTO PARA DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS

María Flores Gutiérrez¹

Presentación

En el Perú, a doscientos años de vida republicana, la situación de los originarios no cambió cualitativamente. Las 55 poblaciones indígenas que existen a la fecha, que constituye el 26% de la población peruana, a pesar de las normas legales que reconocen sus derechos individuales y colectivos, continúan sufriendo el racismo, la discriminación, la inequidad, la exclusión económica, social y cultural que se refleja en altos índices de pobreza extrema y pobreza multidimensional, hambre oculta, analfabetismo clásico, analfabetismo funcional, analfabetismo tecnológico y analfabetismo político. Situación que demanda identificar y proponer alternativas para que se haga realidad esa justicia como reconocimiento. Para responder a esta exigencia histórica, en primer lugar, es necesario tomar conocimiento sobre el inicio y las características de la injusticia social sufrida por los originarios, situación que se evidencia en la controversia entre los invasores respecto a la naturaleza humana de los indígenas y en el continuo atropello de sus derechos fundamentales. En segundo lugar, es un imperativo hacer visible

¹ María Flores Gutiérrez es profesora principal en el Área de Filosofía en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga - Perú, Magister y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Especialista en “Políticas Educativas y Desarrollo Regional” por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Worl Philofophical Forum, Socratic Philosophical School y de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Realizó ponencias sobre el pensamiento andino y la filosofía intercultural en diferentes eventos nacionales e internacionales (Grecia, Cuba, México, Guatemala, Colombia, China, Argentina). Es autora de los siguientes libros: *Filosofía Andina: El humanismo ecológico, Ética profesional, Filosofía intercultural y el Allin kawsay (vivir bien andino) en el diálogo de razones.*

las condiciones de vida de los indígenas en la actualidad. En tercer lugar, se fundamenta las consideraciones a tener en cuenta para lograr la justicia como reconocimiento para los originarios, que se debe exhibir en la mejora de las condiciones de vida material y espiritual de los indígenas, en el desarrollo de su arraigo contextual, en la superación de su sentimiento de inferioridad a través de la autoestima equilibrada y en el diseño e implementación de políticas públicas pertinentes.

El trabajo permitió tomar conocimiento que los originarios a pesar del genocidio sufrido no se extinguieron; por el contrario, se va incrementando el porcentaje de personas que se identifican como indígenas, quienes siguen sufriendo el atropello de sus derechos. Frente a esa situación cabe la necesidad de proponer alternativas que contribuyan al logro de esa justicia como reconocimiento, tarea que se cumple en la tercera parte.

La naturaleza humana de los originarios ante los ojos del invasor

La naturaleza humana de los originarios de la región de Abya Yala², fue puesta en cuestión con la invasión española. La evidencia de esta injusticia social se presenta en la famosa controversia que tuvo lugar en el convento de San Gregorio de Valladolid en los años 1550-1551 entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, donde, Sepúlveda, haciendo uso del pensamiento tomista-aristotélico, sostiene que los habitantes de Abya Yala eran “homúnculos” “subhombres”, en consecuencia, no tenían la condición de seres humanos porque no poseían la religión del conquistador, entonces, estaban sustraídos de la gracia de Dios porque eran “bárbaros”, “de naturaleza y costumbres depravadas”, “faltos de inteligencia”; por tanto, no estaban aptos para recibir el evangelio. Frente a este racismo desplegado por Sepúlveda; de Las Casas defiende la naturaleza humana de los originarios, niega que los indígenas sean subhombres, por el contrario, afirma que eran hombres plenos, predispuestos a asimilar experiencias nuevas que por razones históricas no tuvieron la oportunidad de adquirir, en consecuencia, estaban aptos para recibir el evangelio previo convencimiento para aceptar con libertad. Una postura que contradice el monoculturalismo y la superculturalidad defendida por Sepúlveda que justificó el genocidio de los originarios, un exterminio sistemático que se empezó a experimentar desde el inicio de la invasión, estudios realizados afirman que, en la plaza

2 Abya Yala es la denominación que se le da al Continente americano en contraste al nombre impuesto por los invasores. Abya Yala significa ‘tierra en plena madurez’, ‘tierra fértil’, ‘tierra madura’, ‘tierra en florecimiento’, ‘tierra viva’ este era el nombre dado por la etnia Kuna de Panamá a esta parte del globo terráqueo conocido ahora como América Latina.

de armas de Cajamarca durante la captura del Inca Atahualpa, habrían sido asesinados “de 6,000 a 7,000 indios” (Flores, 2021, p. 52).

Por estas cifras execrables, Flores, no se equivoca cuando afirma, que la muerte era equivalente a la invasión, porque en casi 100 años murieron más de 8’000,000 de indígenas, como consecuencia de las guerras, la propalación de epidemias y el trabajo explotador impuesto por los invasores.

Desde los vencidos, la conquista fue un verdadero cataclismo. El indicador más visible se puede encontrar en el descenso demográfico, la brutal caída de la población indígena atribuible a las epidemias y a las nuevas jornadas de trabajo. El encuentro con los europeos fue sinónimo de muerte (...). Hacia 1530 el territorio actual del Perú debía tener una población aproximada de 9’000,000 de habitantes que se reduce a 601, 645 indios en 1620 (Flores, 2021, p. 36).

La eliminación sistemática de los indígenas, también es denunciada por Nathan Wachtel, para el historiador, la invasión es considerada como un acontecimiento extremadamente violento, porque en casi 60 años como consecuencia de los saqueos, las masacres, los incendios y las guerras, la población originaria perdió al 80% de sus miembros. Por esta catástrofe demográfica afirma que la conquista fue “la experiencia del fin del mundo, (...) de un fin sangriento, de un mundo asesinado” (Wachtel, 1976, p. 54).

Lo afirmado por los historiadores citados, corrobora lo denunciado por Bartolomé de las Casas, cuando dice “Nuestros españoles por sus crueldades y nefandas obras, han despoblado y assolado (*sic*) y que están hoy desiertas estando llenas de hombres racionales más de diez reynos (*sic*) mayores que toda España” (Las casas, 1991, p. 8), en el mismo trabajo da cuenta de las atrocidades cometidas con los originarios, acciones abominables que en muchos casos supera la imaginación.

Entravan (*sic*) a los pueblos ni dexavan (*sic*) niños ni viejos ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban e hazían (*sic*) pedaços (*sic*), como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hazían (*sic*) apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortava (*sic*) la cabeça (*sic*) de un piquete, o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas e davan (*sic*) de cabeça (*sic*) con ellas a las peñas. (...) Otros atavan (*sic*), o liaavan (*sic*) todo el cuerpo de paja seca, pegándoles fuego y assi (*sic*) los quemaban. (...) Yo vi todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas. (Id.).

Para los invasores, españoles cristianos, el genocidio perpetrado en los territorios de Abya Yala, no significó pecado mortal como se establece en los preceptos entregados a Moisés, porque de acuerdo al pensamiento inhumano de Sepúlveda y sus seguidores que no fueron pocos, y aún sobreviven, los otros a quienes asesinaron y lo siguen haciendo no eran seres humanos, en consecuencia, ni siquiera les ocasionó sentimiento de culpa, ni remordimiento, por el contrario, como afirma Las Casas les causaba placer.

La situación de los originarios en la actualidad

A pesar de la violencia multidimensional a los que fueron y son sometidos los originarios, a pesar del descenso demográfico sufrido durante y después de la colonia, la población indígena en el Perú no se extinguió; por el contrario, se revitalizó. Según el Censo Nacional de Población y Vivienda 2017, el 25,8%, (5'984, 708) de peruanos se autoidentifican indígenas u originarios; es decir, que se consideran miembros de uno de los 55 pueblos indígenas que existen en el Perú en los que se habla 48 lenguas originarias.

A 200 años de la Independencia del Perú, de vida republicana, la situación económica, social, política y cultural de los indígenas no cambió cualitativamente, continúan experimentando la marginación, la exclusión y el menosprecio, por supuesto, no con las mismas características que en la época de la invasión, pero su condición de desfavorecido continua. Esta situación se evidencia en los resultados del III Censo de Comunidades Nativas y I de Comunidades Campesinas de 2017, en el que, el 7,4 % (444.000) de los miembros de la población indígena no saben leer ni escribir; el 24,6% (1'476, 000) no cuenta con seguro de salud; el 52 % (3'120.000) no tienen desagüe en su vivienda; el 32,7% (1'962,000) no cuentan con agua potable.

En lo que respecta al derecho a la educación, de las 9,385 comunidades que existen en el Perú, (2,703 comunidades nativas y 6,682 comunidades campesinas), el 93% de la Comunidades nativas (CNN) cuentan con una institución educativa de nivel primaria, solo el 24% de estas comunidades cuentan con una institución educativa de nivel secundario y el 0% de institución de educación superior. En lo que respecta al derecho a la salud, el 32,0 % de las Comunidades nativas cuenta con un establecimiento de salud, el 48% de Comunidades campesinas cuenta con un centro de salud que en su mayoría no están a cargo de médicos, sino de enfermeras. En el aspecto económico, las más vulneradas son las mujeres, solo 3 de cada 10

mujeres indígenas acceden a un trabajo remunerado³. Estas cifras reflejan la constante vulneración de sus derechos fundamentales.

Los pobladores originarios tampoco están exentos de las agresiones raciales, por ejemplo, ese discurso racista estructurado durante la colonia alrededor de la relación blanco-indio aún está presente, la evidencia está en lo expresado por la expresidenta del Congreso de la República período (2021-2022) María del Carmen Alva Prieto, en la ciudad de Piura el 09 de julio de 2022, cuando dijo: “Nuestra frase es un Congreso para todos, sin excepción, a nivel nacional: Lima y regiones unidos, blancos e indios unidos”, expresión en la que se percibe los rezagos de esa relación jerárquica impuesta en la colonia que aún se mantiene; ya sea, en el consciente o en el inconsciente de muchos peruanos.

La misma congresista, frente al cuestionamiento de un periodista, de por qué ella y un grupo de parlamentarios persisten en la reelección de congresistas y en la bicameralidad, si en el referendo del año 2018 el pueblo ya manifestó su rechazo a estos proyectos, la respuesta de esta señora fue “el pueblo no sabe nada”. Expresión que refleja el menosprecio y la invisibilización de los que están al otro extremo de esa clase que se autodenomina, “clase especializada”(Chomsky, 2020, p. 30), pues, de acuerdo a la miopía de esta parlamentaria y del grupo que ostenta el poder económico, social y político, los únicos capaces para tomar las decisiones económicas, sociales y políticas, son ellos, los de la “élite”; en cambio, a la gran mayoría de la población considerada por esa “clase especializada”, como “rebaño desconcertado”(Id.) les corresponde solo el rol de espectadores, por eso no les escuchan ni atienden sus demandas, no les interesa la postergación económica, social, política y cultural en la que se encuentran.

Esa “clase especializada” constantemente aprueba leyes y acuerdos que vulneran los derechos de los que les eligieron, entre ellos están los originarios cuyos votos constantemente son desconocidos por esa “clases especializada” con el argumento que, “ellos no saben, que fueron engañados”, que son incapaces de participación activa en la política, que solo les corresponde el papel de entes pasivos, sumisos que deben aceptar su situación de “inferioridad” y si en algún momento intentan participar activamente en la política, ya sea, mediante actitudes cuestionadoras o propositivas, esa “clase especializada” se alarma y afirma que “la democracia está en crisis” y para recuperar “la gobernabilidad” acuden a las acciones más abominables, los eliminan física y espiritualmente, como decía González Prada (1987, p. 70)

3 Fuente INEI. III Censo de Comunidades Nativa y I de Comunidades Campesinas, 2017, Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/TOMO_01.pdf, el 5 de diciembre de 2022.

consideran que sus quejas es insubordinación y sus reclamos sublevación entonces está justificado el genocidio.

Otra muestra del menosprecio y la discriminación de los originarios se evidenció en junio de 2009, en el discurso racista del expresidente del Perú, Alan García, cuando calificó a los originarios de la Amazonía como irracionales, primitivos carentes de la condición de ciudadano.

Esas personas no son ciudadanos de primera clase, que puedan decir cuatrocientos mil nativos a 28 millones de peruanos tú no tienes derecho a venir por aquí, de ninguna manera eso es un error gravísimo y quien piensa de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo⁴.

Estas expresiones fueron vertidas a consecuencia del levantamiento de los originarios de la Amazonía contra los decretos legislativos que normaban el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Perú y Estados Unidos, considerados atentatorios a sus derechos a ser consultados sobre sus tierras.

Las prácticas discriminatorias y racistas, en los últimos tiempos, adquirió mayor notoriedad durante las elecciones generales del 2021 y posterior a ella, para eliminar de la contienda política a un candidato que no pertenecía a esa “clase especializada”, se escucharon continuamente expresiones como “indio o indios de M”, “esos cholos”, “cholos de M” entre otras frases cuestionables. Y cuando ganó las elecciones presidenciales uno que no era miembro de esa “clase especializada” (Pedro Castillo) se observó en el Perú una explosión de racismo, clasismo y agravios que se reflejaron en expresiones y frases como: “indio, ignorante, incapaz, manipulable, rural, pobre, indigno de altas funciones, motoso o mal hablante del idioma, huachafo, desubicado”, “a mí no me gobierna un serrano misio”, “después de este día sinceramente la gente de la sierra y de asentamientos humanos no deberían tener acceso al voto”, etc.”(Agüero, 2024, p. 79-80). Los que habitan la sierra son los originarios y los que están en los asentamientos humanos de Lima, en su mayoría son originarios migrantes o descendientes de los originarios, que desde la óptica de los defensores de esa “clases especializada” deben ser excluidos de la actividad política “el sector andino debe ser recontra extirpado de la política nacional” (Ibid., p. 83).

Si bien es cierto que, en el Perú, los derechos de los indígenas se encuentran protegidos en los diferentes documentos normativos como la Constitución Política del Perú o en el Convenio 169 de la OIT,

⁴ Fuente. <https://www.youtube.com/watch?v=rlj6XBa7pAE>. Recuperado el 27 de octubre de 2022.

lamentablemente, como afirmaba González Prada, son “leyes, decretos, notas y delegaciones que se reducen a jeremiada hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados” (1987, p. 70). Son declarativos y parecieran no tener carácter vinculante; en consecuencia, la materialización de esa justicia social, de ese reconocimiento entendido como “la atención afectiva, la igualdad jurídica y la estima social” (Honneth y Fraser, 2006, p. 111), para los indígenas, en las condiciones en que se encuentran está fuera de su alcance. Tampoco se puede hablar de una autorrealización práctica o de la construcción de su identidad personal y colectiva de los originarios porque como consecuencia de esa injusticia multidimensional, siguen experimentando rechazo, segregación, humillación que afianzan ese sentimiento de inferioridad que empezaron a sentir desde la invasión; un extracto del poema de José María Arguedas ayuda a entender la aún presencia de ese sentimiento en los indígenas.

Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por uno mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella, que por eso es impertinente. (Arguedas. 1966, p. 7)

A los originarios no solo se les discrimina, se les invisibiliza, se les menosprecia, se les mantiene con altos índices de pobreza, hambre oculta, analfabetismo clásico, analfabetismo funcional, analfabetismo tecnológico y analfabetismo político; también, se les hace sentir parias en sus propias tierras. Estas prácticas consideradas por Honneth como injusticia distributiva y de reconocimiento lo padecen no solo los originarios de esta parte del mundo, probablemente, también, lo viven los originarios de otras latitudes, esos 370 millones de indígenas que constituyen el 5% de la población mundial posiblemente continúan siendo víctimas de la vulneración multidimensional de sus derechos.

Las evidencias expuestas reflejan que la injusticia multidimensional, (entendida como la persistencia de relación de dominación y exclusión de todo bienestar, como la falta de respeto social y de valoración) experimentada por los originarios es histórica y de diversos rostros, consideradas por Tubino, como prácticas perversas porque “legitiman las jerarquías sociales históricamente construidas como si fueran innatas y, (...) porque estigmatizan a las personas y, al hacerlo, impiden que puedan

verse como personas y construir un proyecto concertado de convivencia dignificante” (2020, p. 51).

A las formas de injusticia denunciadas se suma la injusticia epistémica o el racismo epistemológico (Díaz, 2019) que se evidencia en actitudes de superioridad asumida por la racionalidad occidental, por los defensores del eurocentrismo y de la colinealidad de saber, poder y ser (Quijano, 2000), que reconocen solo la validez de los conocimientos producidos por la academia occidental, por los hombres blancos, el metropolitano europeo, particularmente el varón blanco; niegan la validez de otro tipo de saberes porque los consideran inferiores por la “escasa racionalidad” presente en la producción de los conocimientos. Esta “subalterización y desvalorización de los saberes del Otro no-occidental” (Díaz, 2019, p-27) es reforzada por una educación orientada al raciocidio porque, como afirma Chomsky (2020) es una educación adoctrinadora, que no induce a la toma de conciencia de la realidad, al ejercicio de la reflexión crítica, a la indignación con la injusticia social y con toda situación abominable; por el contrario, induce al analfabetismo contextual, biográfico y político.

Consideraciones a tener en cuenta para una justicia como reconocimiento

El reconocimiento entendido como la relación de identidades simétricas, de autoconciencias libres, en la que, los sujetos se reconocen como personas, donde cada sujeto se ve en el otro, sería la materialización de la justicia social; sin embargo, para los originarios esta justicia, parece muy lejano, porque el otro, el que ostenta el poder multidimensional, no le entiende al otro excluido del bienestar multidimensional como su igual, siempre lo verá como un instrumento que contribuye a la realización de su esencia que es la acumulación del capital, en algunos casos lo verá como obstáculo, un peligro que debe eliminar para seguir existiendo como tal, entonces, inventará una serie de sinrazones para justificar tal acción.

Esta situación es propia de sociedades escindidas en clases antagónicas, en consecuencia, el sistema económico social vigente no está libre de lo denunciado; por el contrario, caracterizado por la globalización de la cultura de mercado, la acumulación ilimitada del capital, el extractivismo, el crecimiento económico compulsivo con inequidad social y la corrupción no se detuvo ni con la pandemia. Por el contrario, hizo de ella un medio de mayor acumulación económica y de pobreza creciente, OXFAM en su nota informativo del 2022 “Beneficiarse con el sufrimiento”, da cuenta que,

debido a la crisis ocasionada por la pandemia de la COVID-2019, en el año 2022, más de 263 millones de personas habrían caído a los niveles de pobreza extrema; mientras que, en el lado opuesto surgieron 573 nuevos millonarios, es decir, cada 36 horas, un millón de personas habrían pasado a la situación de pobreza; en el otro extremo, cada 30 horas surgía un nuevo millonario.

Este sistema económico social, que tiene como horizonte el bienestar solo del uno por ciento de la población mundial, está ocasionando el deterioro de la naturaleza humana y no humana, una crisis global, multidimensional, asimétrica y articulada, que no garantiza la realización de la justicia como reconocimiento. En consecuencia, tiene que ser sustituido por otro que tenga como horizonte el bienestar de la mayoría de la humanidad y el bienestar de la naturaleza no humana; estas demandas exigen continuar con acciones orientadas a la erosión del sistema vigente a través de la denuncia y la visibilización de los daños multidimensionales que está ocasionando; así como, la propuesta de alternativas que a diferencia del capitalismo neoliberal que se rige por el principio de “yo soy si tú no eres” y “yo vivo si tú no vives”, enarbore como principio ‘yo soy si tú eres’, ‘yo vivo si tu vives’”(Bautista, 2013, p.12), una de estas alternativas puede ser el “*Allin kawsay* (vivir bien o bue vivir) entendido como la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza, y entre los seres humanos” (Flores, 2011).

El *Allin kawsay* que resurge de los pueblos indígenas de *Abya Yala* como principio, *telos* y una alternativa poscapitalista, a diferencia de esa lógica que hace de la muerte multidimensional su medio de existencia y fortalecimiento, apuesta por la producción y reproducción de la vida multidimensional, mediante la puesta en práctica de principios éticos como: *Kuyachikuy* (hacerse querer) que induce a la participación activa en el proceso productivo familia y comunal, y al bienestar holístico, *Uywanakuy* (crianza mutua) entre diversos seres, *Huk umalla*, *huk sunqulla*, *huk makilla* (un solo fin y unidad en la estrategia producida) evidencia la práctica de la solidaridad y la comunalidad, *Pay kaspay*, *pay kaptiy* (empatía) que refleja la capacidad del ser humano para vivenciar y compartir emociones y sentimientos con los otros (humanos y no humanos), *Allin kamachikuy* (buen gobierno) que adquieren su legitimidad en tanto procuran el bienestar holístico y obedecen la voluntad popular, lo que se conoce como mandar obedeciendo.

A los principios que conllevan a la convivencia armónica entre los seres humanos, se debe adicionar las técnicas ancestrales que conducen a la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza, como: el multicutivo que está orientado a la seguridad alimentaria, la rotación y asociación de múltiples cultivos para ahuyentar insectos, nitrogenar y dar

descanso a la tierra; el pastoreo rotativo; el uso de abonos naturales; la siembra y cosecha de las aguas, la agricultura vertical, etc., prácticas que contrarrestan los efectos del extratativismo.

El *Allin kawsay* es entendido por Quijano como un principio axiológico-ético, una categoría político-social que surge como resistencia social de los excluidos económico y sociales que, al promover la solidaridad entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza no solo contrarrestaría el hambre y la miseria que azota a la humanidad, sino frenaría la colonialidad de poder, saber y ser que desarraiga a los pueblos originarios y los condena a la invisibilidad. “Se trata de todo un movimiento de la sociedad cuyo desarrollo podría llevar a la des/colonialidad global del poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación/explotación/violencia” (2014, p.31).

El logro de la justicia como reconocimiento, también, exige cambios internos que se debe materializar en la puesta en marcha de la autorrealización personal y colectiva, en la construcción de la identidad personal y colectiva; para ello, es necesario que se empiece a superar ese sentimiento de inferioridad que no permite desarrollar las capacidades, hecho que afecta a su realización como personas; como consecuencia, desconoce sus derechos y si los conoce no los ejerce a pesar que jurídicamente están reconocidos. Una de las vías para superar ese sentimiento de inferioridad que aún persiste, ya sea, en la conciencia o en la inconciencia de los originarios, puede ser el arraigo contextual propuesto por Dina Picotti (1990) que consiste en afianzar la pertenencia a la tierra, a la historia, a un modo de vida, a ese pensar y actuar propio, que es la condición necesaria para buscar en las propias culturas lo que se ha buscado en otros sitios; así contrarrestar la asimilación cultural que ocasiona el desarraigo de las culturas y el colonialismo de poder, saber y ser denunciado por Aníbal Quijano. La propuesta de Picotti, puede contribuir a las acciones orientadas a la superación del analfabetismo biográfico y en analfabetismo contextual expuesto por Raúl Fornet-Betancourt (2003).

Otra vía, es el desarrollo de la autoestima equilibrada propuesta por Heise, Tubino y Ardito (1994), que se manifiesta en el sentimiento de seguridad de sí mismo, en la autovaloración individual y colectiva, en la aceptación de lo propio y diferente como válidos. Para la realización de ese propósito es necesario que las poblaciones originarias identifiquen sus fortalezas, sus saberes, principios, concepciones y prácticas que contribuyen al bienestar de la naturaleza humana y no humana, por ejemplo, la concepción de la relación horizontal entre la naturaleza y el hombre; a diferencia de esa concepción antropocéntrica que induce a la depredación y el exterminio

de la naturaleza que acelerará el advenimiento de la sexta gran extinción, ésta induce a su protección y conservación, porque en el pensamiento de los originarios “entre los seres humanos y la naturaleza hay un ‘criarse mutuo’; expresión que devela la concepción de horizontalidad, armonía, equilibrio y complementariedad en la relación entre lo humano y la naturaleza” (Flores, 2019, p. 114), una concepción que contribuye a la práctica de acciones orientadas a la transición de la destrucción global a la conservación global.

También, es importante exigir al Estado el diseño y la ejecución de políticas públicas orientadas a mejorar la condición de vida material y espiritual de los originarios, lo que implica cambios en el aspecto estructural y superestructural, por ejemplo, garantizarles bienestar económico y social, salud intercultural de calidad, educación intercultural emancipadora, alfabetización y educación que debe comprender conocimientos necesarios de escritura, Aritmética, Historia del Perú y del mundo, Economía y Política. Proistos de estos conocimientos podrán participar con pertinencia en la propuesta y materialización de alternativas orientadas al logro de la justicia como reconocimiento.

Conclusiones

Para los indígenas, así como, para los millones de excluidos del bienestar económico y social, la justicia entendida como aquel valor que produce o preserva la felicidad en los miembros de la sociedad como consecuencia de la satisfacción pertinente de las condiciones de vida material y espiritual, aúno no es una realidad porque continúan experimentando la injusticia distributiva y la injusticia como reconocimiento que vienen sufriendo desde la invasión europea.

El logro de la justicia como reconocimiento demanda que los originarios desarrollen su arraigo contextual, superen sus sentimientos de inferioridad a través de la autoestima equilibrada y se implementen políticas públicas orientadas a proporcionarles bienestar material y espiritual.

La justicia como reconocimiento para los originarios y para los millones de excluidos del bienestar económico y social, solo será posible con el cambio estructural, en el que se dé la sustitución de este sistema económico y social que está ocasionando la muerte multidimensional por otra que apueste por la protección y conservación de toda forma de vida, por la construcción de un mundo en el que quepan todos los mundos como sostienen los zapatistas.

Bibliografía

- Agüero, J.C. (2024) *Desprecio. La política del miedo en el Perú*. Lima: La siniestra S.A.C.
- Arguedas, J.M. (1966, 17 de julio). Llamado a algunos doctores. Lima, Perú: *El Comercio*, p.7.
- BAUTISTA, Rafael (2013). El nuevo horizonte civilizatorio del “Vivir bien”. En: FARACH, Ivonne; TEJERINA, Verónica (Org.) *Vivir bien: Infancia, género y economía. Entre la teoría y la práctica*. La Paz: CIDES-UMSA, p. 11-33.
- Chomsky, N. (2020). *La (Des)educación*. Barcelona, España: Editorial Planeta, S.A.
- Díaz y otros. (2019). *Geopolítica de los saberes hegemónicos. Estudios críticos para desandar el eurocentrismo*. México. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Flores, A. (2021). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.
- Flores, M. (2011). *Filosofía andina. El humanismo ecológico*. Lima: Editorial San Marcos E.I.R.L.
- Flores, M. (2019). *Filosofía intercultural y el Allin kawsay (vivir bien andino) en el diálogo de razones*. Lima: Editorial San Marcos E.I.R.L.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *La filosofía intercultural frente a los desafíos de la globalización*. Consultado el 3 de julio de 2022. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/194.pdf>.
- González Prada, M. (1987) *Horas de lucha*. Lima: Editorial Mercurio S.A.
- Heise, M., Tubino, F., y Ardito, W. (1994). *Interculturalidad, un desafío*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAP.
- Honneth, A. y Fraser, N. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata, S.L.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018). *Censos Nacionales de Población y Vivienda, 2017*. Resultados definitivos, T.I. Perú: INEI.

- Las Casas, B (1991) *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Sevilla, España: Editorial A. Er. Revista de Filosofía.
- OXFAM. Beneficiarse con el sufrimiento. Recuperado de <https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2022-05/Oxfam%20Media%20Brief%20-%20SP%20-%20Profiting%20From%20Pain%2C%20Davos%202022%20Part%202.pdf>. El 17 de setiembre de 2022.
- Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: Rundi Nuskin.
- Quijano, Aníbal (2014) *Des/colonialidad y buen vivir. Un debate en América latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.
- Tubino, F., y Flores, A. (2020). *La interculturalidad crítica como política de reconocimiento*. Lima- Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Wachtel, N. (1976) *Los Vencidos*. Madrid: Alianza Editorial.

CAPÍTULO 14

CAMINAR HACIA LA AUTONOMÍA TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA, POLÍTICA BIOCULTURAL - UNA DEMOCRATIZACIÓN DEL TERRITORIO

Gerardo Eliud Lopez Vargas¹

Territorio biocultural

Lo biocultural nos orienta sobre la condición que cada una de las formas organizativas (la familia, las relaciones sociales de producción y la política) expresa, así, lo biocultural muestra como las culturas se expresan de manera diferente dada la codependencia y coevolución con el territorio que se ocupa. Con fundamento en este axioma, es posible reconocer que el territorio biocultural de Colombia se enriquece con las particulares cosmologías indígenas y sus relacionamientos con el territorio, provocando formas alternativas que se han de considerar para entender las características del trabajo productivo, así como las formas en que se aglutinan las personas alrededor del ejercicio del poder social (política).

El territorio biocultural reivindica la comprensión social y cultural de los pueblos indígenas, nos enfrenta a la complejidad de las organizaciones sociales y el territorio mismo, que se desenmascara en una suerte de evolución – desarrollo humano y social, para hacer frente a la crisis del modelo de desarrollo hegemónico.

Augusto Angel Maya, (2013) reconoce la complejidad de la cultura, cuando señala que el sueño de la independencia del medio físico alimentado por la cultura moderna es un espejismo transitorio y llama la atención sobre

¹ Gerardo Eliud López Vargas. Administrador de Empresas. Esp. En gerencia de la Calidad. MgSc Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. Estudiante de Doctorado en Etnobiología y estudios Bioculturales, Universidad del Cauca – Colombia
ORCID: 0000-0001-6122-3767

la homogeneización de la vida como parte de la emergencia ambiental, que amenaza no sólo la formación cultural, sino la totalidad de la vida. Por su parte, Enrique Leff, (2005) nos encamina al entendimiento de las interrelaciones que se muestran en las dimensiones de la naturaleza y de la cultura, cuyas brechas se subsumen en una suerte de complejidad emergente donde pensamiento y simbolismo cultural ordenan las relaciones del ser y la materialidad en la naturaleza.

De esta manera, es claro que los problemas en la naturaleza no pueden ser entendidos sin analizar los sistemas sociales y simbólicos, así como los cambios que sufren estos sistemas culturales no pueden ser comprendidos adecuadamente, sin tener en cuenta la manera como son determinados por los problemas de la naturaleza que ellos mismos suscitan,

Aproximarse al entendimiento de esta afinidad simbiótica (paralelismo) en los territorios indígenas de Colombia se refleja de acuerdo con (Angel Maya, 2014) superando los hábitos del canibalismo epistemológico, para dar paso a la difícil tarea del diálogo, el dialogo en su compleja plataforma instrumental, reconociendo la construcción de técnicas, interiorizando la organización de las formas sociales de convivencia o de conflicto e identificando los símbolos que le permiten a las personas y las comunidades comprender mejor la realidad exterior y sus relaciones con ella .

De acuerdo con (Restrepo, 2019) resulta de interés el abordaje de la cultura como un elemento o herramienta en las relaciones de poder visibles y relevantes desde el enfoque de la teoría poscultural a fin de obtener cierta objetividad en el razonamiento del devenir cultural.

Esto se puede enmarcar, en un espacio de la filosofía de Spinoza que propone con contundencia, la necesidad de estudiar la humanidad como parte de la naturaleza e intentar entender su comportamiento dentro de las leyes de la misma naturaleza.

El humano no puede concebirse como un imperio dentro de un imperio. Obedece, igual que cualquier otro ser, las rígidas leyes de causalidad que gobiernan el resto del mundo, incluso reconocen que a medida que se agotan las posibilidades de explicar los fenómenos, tendemos hacia las explicaciones mágicas o animistas, imaginando voluntades ocultas o seres sobrenaturales que se conjugan entre los bosques. A pesar que esta propuesta de Spinoza genera discusión en el pensamiento científico ortodoxo (occidental), se relaciona con las semblanzas míticas y seculares de la diversidad biocultural de las que nos hablan .(Medina, 2001) (Maffi, 2012),(Estrada Martinez and Sepúlveda Varón 2018), (Portela, 2019).

La articulación de los cuerpos animados e inanimados en un orden alejado de un dios que dirige y que no corresponde a un orden humano

exclusivamente, es la flecha en la diana que Spinoza acertó y fundó como principio básico de cualquier ontología ambiental. Y de alguna manera se puede correlacionar con la suerte multicultural y multinatural del pensamiento latinoamericano.

Estas relaciones, se sustentan en saberes y sensibilidades, que se reconocen en la ecología profunda, la cual concibe a los humanos como parte de la naturaleza, y se ratifica de acuerdo con la geocultura de (Kusch, 1976) donde toda cultura presupone un ambiente, un territorio.

Para conocer el territorio en Colombia, resulta fundamental la elaboración y descripción de una línea de tiempo, esta exploración histórica permite comprender la problemática en la tenencia, propiedad y manejo desde la concepción tradicional del territorio (naturaleza) que tiene la población indígena que la habita y que hizo y hace frente a las imposiciones tecnocráticas del Estado.

De igual manera, es relevante reconocer la “evolución” o transformación del discurso político como una coadaptación a las circunstancias modernas, pues resultan relevantes los hechos históricos, reconociendo la modificación del entorno, los demográficos para identificar las proporciones de habitantes por el espacio disponible, y usos en relación con los medios tecnológicos disponibles.

Todo esto, se logra incorporándose a los complejos espacios de la etnografía intentando un verdadero diálogo de saberes (Duval, 2007) para reconocer la construcción cultural detrás de la etiqueta de indígena y su postura sobre la naturaleza; es profundizar en la filosofía andina de (Estermann, 2006) que presenta la urgencia del dialogo intercultural, cuyos elementos comunicativos son un reto como lo señalan (Peña & Sanabria Diago 2019) entretejer las palabras emitidas en diferentes voces, interpretarlas en doble vía y seguir la fluidez de los saberes, permite hilar y deshilar una trama cada vez más compleja de difícil coherencia y de visiones casi cósmicas, que dialogan con diferentes pensamientos.

Con todo lo anterior, es preciso señalar que la crisis ambiental lleva a las personas a construir ontologías y en ellas fundamentan ideologías que a su vez fecundan instituciones políticas. Es a través del trabajo etnográfico que se realiza un acercamiento a la simbología que comunica el ser de una cultura, por tanto, en el reconocimiento de los símbolos en los pueblos indígenas, se muestran las respuestas a las necesidades sociales que emergen para hacer frente a los avatares de la historia.

Esta mirada biocultural, despierta las observaciones sobre la realidad política; desde el giro ontológico como expresión en la revalorización de la

naturaleza en su misma inmanencia, provista de contenido trascendente o simbólico, sobre el cual las personas actúan reconociendo su sometimiento pasivo a los ciclos naturales; es el ser naturaleza.

Desde este locus, las comunidades indígenas de Colombia habitan sus territorialidades, y hacen frente a las complejidades que el marco normativo impuesto y las estructuras del Estado demarcan para la gestión de los territorios, reivindicando el reconocimiento a sus formas de gestión y reclaman autonomía para ejercer autoridad en sus territorios.

Territorio en tensión

El ejercicio de autoridad de las comunidades en los territorios indígenas en Colombia implica reconocer que estos territorios se ubican en los espacios de mayor diversidad biológica, en el que se entretajan múltiples ecosistemas. En esta misma línea, es necesario registrar que los diversos pueblos indígenas son sujetos interferidos por las voces del colonialismo, muchos de los cuales fueron integrados a la producción agraria propia del capitalismo dependiente y en época posterior al trabajo asalariado. Así mismo, se debe registrar que en los territorios indígenas se ubicaron también con facilidad los colonizadores europeos con organizaciones políticas más estables (en los albores de la ilustración, de camino a la modernidad y en ruta al desarrollo).

De esta manera, las comunidades indígenas, fueron sometidas a un intenso adoctrinamiento que rompió los equilibrios sociales de simbiosis con el medio natural; en consecuencia, el conocimiento de la naturaleza por parte de los habitantes prehispánicos que se había traducido en formas de control y adaptación con relación al ambiente, se difuminan en la destrucción y el aculturamiento.

Este proceso, expone un escenario de desterritorialización gradual que dependió fundamentalmente de la geolocalización y los recursos disponibles, así las cosas, vastos territorios fueron usurpados y despojados mediante mecanismos jurídicos y para estatales que transitan desde la colonia, en la época republicana y se sostienen en lo contemporáneo.

No obstante, ante las dificultades que los pueblos indígenas experimentan en lo contemporáneo, como lo es la superposición de jurisdicciones territoriales (Municipios, Departamentos, Ministerios, Corporaciones Autónomas Ambientales, etc.) y la imposición de figuras de ordenamiento territorial como áreas protegidas, ordenamiento de cuencas hidrográficas, paramos y bosques, Planes de desarrollo departamental y municipal, Actualización catastral, entre otros.

Las comunidades y en particular el movimiento indígena, reclaman el ejercicio de su autonomía en el agenciamiento de su territorio, y lo hacen a través de la movilización ciudadana como única salida ante la posición dominante de las estructuras de poder del Estado, esta estrategia ha permitido generar espacios de reconocimiento y participación.

De esta manera, se registra que el reconocimiento de derechos y reivindicaciones en el estado de cosas de lo indígena en Colombia se materializa en la legislación colombiana, producto de la movilización ciudadana y las medidas de hecho, que fuerzan las voluntades de los gobiernos y el legislativo, de lo contrario el cambio no se cristaliza y se perpetua el statu quo.

Si bien, las reivindicaciones sobre el territorio y la autonomía territorial se plasman en los productos legislativos, hacerlos prácticos implica reconocer y agenciar las tensiones jurisdiccionales, entendidas estas como la superposición de voluntades que imprimen particularidades a los modos de vida en el territorio y por supuesto a la gestión integral de los resguardos como Entidades territoriales indígenas, para la gestión de sus realidades inmediatas (disponibilidad de espacios con vocación agrícola, autosuficiencia alimentaria, aumento del índice poblacional, migración a espacios urbanos, sostenibilidad de saberes y tradiciones, para la salud y la educación) y que procuran generar alternativas como respuesta a la tecnocracia del Estado nación.

Con lo anterior, comprender a Colombia como territorio biocultural y la gestión territorial indígena desde de la autonomía a través de la interpretación de la cosmovisión con el propósito de situar una política diferencial, implica sumergirse en una suerte de complejidades, Para las que la salida suele revelarse desde los ordenamientos técnicos. Sin embargo, la solución técnica no siempre está disponible, entonces, la alternativa para abordar soluciones es través de entender las formas de los diversos sistemas culturales, sus formas de organización social y sus estructuras simbólicas.

La cultura, por lo tanto, es también una estrategia adaptativa. Es una plataforma que tiene múltiples instrumentos de adaptación y transformación del medio. Ello significa que la especie humana no se adapta o transforma el medio exclusivamente a través de la técnica, sino también a través de instrumentos sociales y simbólicos.

Es esta dimensión adaptativa de las organizaciones sociales y de los símbolos lo que se recoge en el aprendizaje con el movimiento indígena en Colombia. La crisis orienta a transformaciones profundas no sólo en los instrumentos técnicos, sino también en las formas de entender la sociedad

y en los símbolos que aglutinan las personas. y se agencian a través de los ajustes legislativos de manera que el ordenamiento jurídico se armonice a nuevas realidades.

El camino a la autonomía

A la luz de los principios constitucionales de 1991 en Colombia, la estructura del Estado demandó un ajuste del ordenamiento jurídico e institucional para que se materialicen los cambios consignados que buscan amplificar derechos y mecanismos de protección sobre los mismos. De esto, los artículos relevantes que reconocen la condición indígena son los siguientes:

ARTICULO 2°. Son fines esenciales del Estado: servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la Constitución; facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan y en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación; defender la independencia nacional, mantener la integridad territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo.

Las autoridades de la República están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en su vida, honra, bienes, creencias, y demás derechos y libertades, y para asegurar el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares.

ARTICULO 246°. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

ARTICULO 286. Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas.

ARTICULO 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable.

La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte.

PARAGRAFO. En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos establecidos en el inciso primero de este artículo. (Constitución Política de Colombia, 1991)

Sobre este ejercicio constituyente, considerado profundamente progresista desde la órbita latinoamericana, se ha legislado una serie de mecanismos que ponen la cuestión indígena como objeto del Estado nación, entre otros, resultan de interés de este ejercicio académico el reconocimiento de estructuras administrativas formales que se alineen a los parámetros institucionales a través de la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas, (Decreto Ley 1088, 1993).

A propósito de la delimitación de las Entidades Territoriales Indígenas, se otorga competencia al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria en el marco de la creación del Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, (Ley 160, 1994).

En lo relacionado con la participación que tienen las comunidades indígenas sobre los ingresos de la nación, la (Ley 619, 2000) regula el derecho a participar de los ingresos producto de las regalías por la explotación de recursos naturales no renovables, de otro lado, la (Ley 715, 2001) define la asignación especial dentro del sistema general de participaciones para resguardos indígenas AESGPRI. De esta manera, la aplicación de fondos que exponen estos mecanismos de financiación reclama la armonización de la función administrativa que responda de una parte a los propósitos de la comunidad inscritos en sus planes de vida y de otro al cumplimiento de los principios de eficiencia, eficacia, equidad, y economía que demanda el Estado.

Asimismo, los gobiernos del nuevo milenio, en la formulación de los planes nacionales de desarrollo correspondientes a cada cuatrienio, han incorporado asuntos relacionados con los pueblos indígenas en mayor o menor proporción, a manera de ejemplo: el correspondiente al periodo 2006-2010 propuso en lo relacionado con tierras, sanear su propiedad y ser transferida a las respectivas comunidades indígenas (Ley 1151, 2007) ;

para el periodo 2010-2014 incorpora elementos relacionados con el sistema general de participaciones y predial, (Ley 1450, 2011).

En concurrencia con lo anterior, la (Ley 1454, 2011) orienta a que reglamente lo relativo a la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas, y el (Decreto - Ley 1953, 2014) crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas que se reconocen como resguardos certificados para la administración de los recursos de participación de los ingresos de la nación anteriormente referidos.

Posteriormente, el plan nacional de desarrollo del periodo 2014 – 2018, (Ley 1753, 2015), no registra aspectos específicos bajo un enfoque territorial, étnico, comunitario o diferencial, no obstante, durante este periodo se legisló acerca del Sistema Nacional de Innovación Agropecuaria, donde se inscribe entre otros, que los territorios indígenas podrán constituir las Unidades de Asistencia Técnica Agropecuaria, UMATAS según los usos y costumbres de las comunidades, (Ley 1876, 2017).

De igual manera, el Ministerio del interior decretó normas para poner en funcionamiento los Territorios indígenas ubicados en áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés, (Decreto <Autónomo Constitucional> 632, 2018), el cual, responde a las condiciones particulares de población dispersa en estos territorios, y reconoce las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), que son organizaciones de segundo nivel en las que se asocian varios resguardos indígenas, y así establecer un órgano de gestión administrativa.

Finalmente, el Plan nacional de desarrollo del periodo 2018-2022, (Ley 1955, 2019), propone un pacto de equidad, que define como igualdad de oportunidades y en él inscribe a las comunidades indígenas junto con otros grupos sociales. Concorre en este periodo el (Decreto 252, 2020), con el propósito de facilitar el mecanismo de contratación directa a las organizaciones indígenas, el cual, constituye una herramienta para su fortalecimiento, no sobra señalar que el texto fue concertado con las comunidades indígenas.

Con todo lo señalado hasta ahora, se interpreta que el estado de cosas actual en Colombia respecto de legislación en favor de los indígenas, avanza a resolver de manera estructural las vicisitudes que se han expresado en líneas anteriores. Sin embargo, después de más de tres décadas, los cambios aparentemente “en favor” de las comunidades históricamente segregadas a través de una ciudadanía con limitaciones, no resultó del todo efectiva, ya que la soberanía territorial resulta subordinada a la tecnocracia del Estado. Ya por la resistencia natural al cambio, ya por falta de voluntad, o

radicalización ideológica, ya por fenómenos emergentes como el narcotráfico y la criminalización del campo en rededor de este.

De esta manera se puede exponer, que si bien, hubo cambios en los que se reconocen las minorías étnicas como sujetos de especial protección y abre espacios de participación política a través de la circunscripción especial. Las dinámicas institucionales y socioeconómicas emergentes sostienen la segregación y arrinconamiento de las minorías étnicas en la periferia y la gestión del territorio se subordina a un Estado mononatural (estigmatización y prejuicio).

Por tanto, reconocer que el ejercicio de gobernanza – legitimidad y gobierno propio que las comunidades indígenas de Colombia ostentan y han desarrollado, bajo las consideraciones que en materia de jurisdicciones especiales determinó la carta constitucional, se presenta desde la razón multinatural; permite comprender que, la gobernanza como el espacio de articulación de los intereses de la comunidad frente a las propuestas e imposiciones del Estado nación, tiene una brecha filosófica y en consecuencia epistemológica que subordina los usos y costumbres y el conocimiento local, a la tecnocracia del Estado que a pesar de intentar acudir al enfoque diferencial como lo dicta la normatividad, desconoce la condición multinatural que demanda una visión comunitaria territorial de pueblos indígenas en el que se reconozca, valide y acepte las formas específicas de la gestión local.

Una política diferencial

El pensamiento político se funda en la necesidad de encontrar nuevos principios y normas para la convivencia y se sustenta en el intercambio de opiniones que configuran las relaciones sociales actuales.

Sin embargo, a través del tiempo, las varias disposiciones del Estado dado la interpretación de nuevos elementos ideológicos y conceptuales impresos y dependientes de elementos trascendentes como la función de la filosofía en la búsqueda de la verdad a través de la retórica y el constructivismo, que determinan el pensamiento científico del cual parten elementos teóricos y tecnológicos que generaron nuevas dinámicas en el pensamiento político y confluyen a un estado universal de modernidad y desarrollo.

Estas formas organizativas del Estado son el desenlace en su tiempo y espacio a la indagación ética ¿cómo he de actuar? Se conecta a la pregunta política relativa a ¿cómo hemos de organizarnos colectivamente para sostener un Estado justo? Mientras que se ha de entender la justicia como la condición imprescindible para el orden de la comunidad y la felicidad individual.

Este ideal de bienestar, se muestra como una condición inalcanzable para los pueblos que se consideran minorías; de ahí que la construcción de una política diferencial, se ofrece como respuesta a la crisis del modelo de desarrollo hegemónico, por tanto, se reconoce que la misma se determina bajo la concepción de un Estado independiente reconocido en los elementos culturales significantes de las minorías que resuelven sus necesidades al ritmo que el territorio que ocupan les determina, política diferencial es una ruptura al statu quo y las realidades que parten de ahí son el contrafactual del Estado occidental que radican en la descentricación del hombre del universo transformando las concepciones de libertad y poder político.

En las discusiones derivadas del análisis acerca de la pobreza, la calidad de vida y el buen vivir que recoge (Medina, 2001) desde la óptica andina se retoma el principio teórico que el bien y la justicia se adquieren en el intercambio social y político y presuponen un tipo de conocimiento específico respecto a lo que sea el bien, fortaleciendo el hecho fundamental que el bien estar no se reduce a una imposición epistémica occidental enmarcada en elementos materiales que se dictan bajo una valoración economicista, sino que se resuelven o por lo menos se acerca a su entendimiento en la complejidad que implica desde la teoría postcultural problematizar y reconocer la biopolítica a partir de dimensiones biológicas apelando a la cultura como un instrumento analítico, en tanto que se ha instrumentalizado por y para gobernar. Ya que en la cultura se constituye y moviliza un complejo entramado de recursos económicos y subjetividades de individuos y colectivos lo que supone un particular terreno de relaciones de poder y de disputas (Restrepo, 2019).

No obstante, la mirada acerca de la política es una mirada teleológica, cuyo propósito, es obviamente la vida buena, entendida como un proceso que va más allá de la mera subsistencia.

Los razonamientos de (Wolverton et al., 2016) nos permiten reflexionar como todas las dimensiones de la existencia que envuelve la humanidad resultan regladas tarde o temprano, es decir, todo es político. Aunque resulta difuso desde la perspectiva de la etnobiología abordar un balance de matices políticos que definen el cambio de sistemas sociales. Sin embargo, señalan que aproximarse a la comprensión de los lenguajes y la interpretación de los mensajes contenidos en ellos, permite a quienes estudian desde la etnobiología y los estudios bioculturales reconocer las formas de relacionarse las comunidades indígenas con su entorno y desarrollar de mejor manera las aproximaciones a un dialogo de saberes más efectivo.

Así mismo, nos permite reflexionar acerca de cómo las expresiones culturales tradicionales reafirman la identidad; y en esta se apalanca la

preservación de la cultura que a su vez mantiene dinámicas sociales con el medio que lo sustenta, luego entonces, la pérdida de valores culturales es indicativa de pérdida de identidad con la consecuente modificación del medio que lo sustenta, lo que nos orienta a que las transformaciones culturales redundan en ajustes políticos y de gobernanza.

El análisis acerca la materialización practica de la legislación en favor de la autonomía de los pueblos indígenas de Colombia, radica en la comprensión de un constructo social, que ha evolucionado mientras los elementos de su entorno cambian y como estas transformaciones bajo la interpretación de que la política es todo y que es causa y efecto al mismo tiempo se refleja en los modos de gestión y gobernanza en el territorio.

Las formas de gestión autónomas de los pueblos indígenas sobre sus territorios, bajo la estructura del Estado nación se muestran como un acto simbólico en las que se tejen discusiones cuando se acuden a ejercicios de consulta previa como se determina en la carta política de Colombia, pues la potestad de autoridad se inscribe en esta, sin embargo, la tecnocracia del Estado se impone y genera una maraña de elementos jurídicos y técnicos que restringe el real perfeccionamiento de autonomía.

Se muestra entonces que la problemática teórica puede depender que dos elementos uno profundo como es que las construcciones teóricas y políticas sobre las que se funda o promueve la “autonomía” está en contradicción a la concepción de Estado unitario, lo que llama de reconsiderar la esencia y la exposición de motivos que el constituyente balanceo para reconocer la condición multicultural y promover la “autonomía” de los pueblos minoritarios que (Clavero, 2011) explica como nación entre naciones y naciones en nación.

El segundo aspecto puede que sea más simple y redunde en la voluntad política de quien ostenta el poder del estado nación, pues el supuesto de romper, modificar o alterar el statu quo técnico que implica ceder el manejo del territorio al otorgar autonomía disminuye el poder mismo, es más una precaución de no hacer cambios para que no ocurra nada de lo que después se pueda arrepentir, es una consideración de mantener el estatus quo que sirve a los intereses del Estado nación y las mayorías acostumbradas a él, es mantener el estado de confort que la cotidianidad y el menor esfuerzo, pues el cambio genera caos y el ser facilista evade el caos.

Este comportamiento inscrito en el reduccionismo economicista que incorpora a la Naturaleza dentro del mercado, de alguna manera desarticula y anula la esencia de la Naturaleza y la reemplaza por términos como capital, servicios, bienes, productos, o recursos. El contrafactual que se muestra con las comunidades indígenas, se promueve por las mismas en el reclamo

de autonomía y construcción de autosuficiencia y las reivindicaciones se proponen, en otros términos; territorio, pacha mama, suma causai, espacios de vida, buena vida.

Estas brechas culturales, que enfrentan las realidades de occidente con las de los pueblos indígenas se convierten en el objeto y propósito biocultural como un espacio de dialogo que intenta la aproximación en un esfuerzo intercultural que reduzca los distanciamientos conceptuales, ontológicos, epistémicos y políticos para construir reconocimientos y reflexiones acerca de la diferencia y como agenciarla.

Esto implica a manera de ejemplo que elementos técnicos como los inventarios, cartografías y sistematización de información que estaban orientados a «saber más y dominar mejor, comprender y someter, interpretar y explotar espacios y pueblos» (Penhos, 2005). En la dinámica biocultural, pueden ser orientadas a reconocer el saber tradicional y potencien los modelos de autogestión comunitaria como elementos que imprimen sostenibilidad ambiental y devienen desde la configuración espiritual de los espacios de vida, consolidando y unificando el territorio, cohesionando en el territorio los conceptos cultura y naturaleza bajo atributos comunes.

De esta manera, los pensamientos de los pueblos indígenas en Colombia confluyen en una reflexión filosófica sobre las relaciones de la sociedad con su medio natural. La naturaleza es la premisa fundamental de cualquier actividad humana. Esta premisa, como dice el mismo Marx, no tiene nada de arbitrario. El individuo solo puede desarrollar su actividad, basado en las condiciones materiales de vida, “tanto aquellas con las que se ha encontrado, como las engendradas por su propia acción”. Estas premisas establecen el escenario de la acción histórica, que es, por un parte la naturaleza y por otra, la acumulación cultural. No bajo una mirada individual en cada una, sino en el reconocimiento de la complementariedad en sus relaciones, pues una construcción conceptual de los signos y significados en la cultura permiten la comprensión de las transformaciones de la naturaleza y viceversa.

Estas premisas objeto de los estudios bioculturales se develan en el trabajo etnográfico en una suerte de simbiosis que reconoce la historia de un pueblo estudiada a partir de la concepción espiritual de territorio, los ritos y su relación de trabajo, ejercido sobre el sistema natural, teniendo en cuenta no solamente el ecosistema primitivo, con su potencial de recursos, sino la modificación que sufren los ecosistemas por el impacto de la acción humana, desencadenando la reflexión acerca de la construcción de instituciones sociales y gobernanza del territorio en la actualidad y sobre las que instituya una Política Biocultural.

Bibliografía

- Angel Maya, A. (2013). *El reto de la Vida - Ecostistema y Cultura - Una introducción al estudio del medio ambiente.*
- Angel Maya, A. (2014). *La aventura de los simbolos - Una visión ambiental de la hiustoria del pensamiento.*
- Clavero, B. (2011). Nacion y Naciones en Colombia Entre Constitucion, concordato y un convenio (1810-2010). *Revista de Historia Del Derecho*, 41, 79–137.
- Constitución Política de Colombia (1991).
- Decreto <Autónomo Constitucional> 252, Diario Oficial No. 51.234 de 21 de febrero 2020 (2020).
- Decreto <Autónomo Constitucional> 632, Diario Oficial No. 50.561 de 11 de abril de 2018 (2018).
- Decreto - Ley 1953, Diario Oficial No. 49.297 de 7 de octubre de 2014 (2014).
- Decreto Ley 1088, Diario Oficial No.40.914, del 11 de junio de 1993 (1993).
- Duval, G. (2007). enrique leff Aventuras de la epistemología ambiental. De la articulación de las ciencias al diálogo de saberes. *Polis Revista Latinoamericana*.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina - Sabiduria indígena para un mundo nuevo* (2nd ed.). ISEAT.
- Estrada Martinez, E., & Sepúlveda Varón, Á. (2018). *Acciones en Defensa de la Bioculturalidad Latinoamericana* (1st ed.).
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*.
- Leff, E. (2005). La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable : economización del mundo , racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza . *Alternativa de La Globalización*, 1–18.
- Ley 160, Diario Oficial No. 41.479, de 5 de agosto de 1994 (1994).
- Ley 619, Diario Oficial No 44.200 de 20 de octubre de 2000 (2000).
- Ley 715, Diario Oficial No 44.654 de 21 de diciembre de 2001 (2001).
- Ley 1151, Diario Oficial No. 46.700 de 25 de julio de 2007 (2007).

- Ley 1450, Diario Oficial No. 48.102 de 16 de junio de 2011 (2011).
- Ley 1454, Diario Oficial No. 48.115 de 29 de junio (2011).
- Ley 1753, Diario Oficial No. 49.538 de 9 de junio de 2015 (2015).
- Ley 1876, Diario Oficial No. 50.461 de 29 de diciembre de 2017 (2017).
- Ley 1955, Diario Oficial No. 50.964 de 25 de mayo 2019 (2019).
- Maffi, L. (2012). Biocultural Diversity Conservation. *Biocultural Diversity Conservation*. <https://doi.org/10.4324/9781849774697>
- Medina, J. (2001). *La comprensión indígena de la Vida Buena*. gtz, Programa de Apoyo a la gestión pública descentralizada y Lucha contra la Pobreza.
- Peña, V., & Sanabria Diago, O. lucia. (2019). *Aprendiendo de la naturaleza - Kwesx Fi'zenxis Uyna* ('1). Editorial Universidad del Cauca.
- Portela, H. (2019). *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, Guambianos, Paeces, Yanaconas* (Univerisdad del Cauca, Ed.; 2nd ed.).
- Restrepo, E. (2019). Artilugios de la cultura: Apuntes para una teoría postcultural. In *CULTURA: centralidad, artilugios, etnografía* (1st ed., pp. 67–103).
- Wolverton, S., Nolan, J. M., & Fry, M. (2016). Political Ecology and Ethnobiology. *Introduction to Ethnobiology*, 1–310. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-28155-1>

CAPÍTULO 15

CALEIDOSCOPIO DEL PENSAMIENTO ANCESTRAL: UNA APUESTA POR EL RECONOCIMIENTO DE LAS EPISTEMOLOGÍAS ANCESTRALES Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL SABER

Diana Alejandra Soto Ossa¹

Presentación

Un caleidoscopio es un prisma con diferentes ángulos que permite observar figuras hermosas, tiene su origen en el griego Kalos “Hermoso”, Eidos “Imagen” y Skópeo “Observar”², este prisma se utilizará en el siguiente texto para observar algunos de los pensamientos y epistemologías ancestrales de pueblos indígenas en Colombia específicamente en el departamento del Cauca, que pasados por el filtro decolonial y la injusticia epistémica, nos permitirán, dar una forma de responder a la emergencia y urgencia actual por rescatar saberes y conocimientos ancestrales y resguardar las comunidades étnicas y sus territorios, cuyos conocimientos y pensamientos se formulan actualmente como una alternativa social y política para desarrollar estrategias de prevención, disminución y atención de la crisis ecológica.

Suena utilitarista e instrumentalizado, incluso dominante, la justificación de revitalizar los saberes ancestrales con el fin de salvar

1 Diana Alejandra Soto Ossa, Trabajadora Social, Mgs. En Ética y Filosofía Política, profesora Departamento de Filosofía Universidad del Cauca, Integrante del grupo de investigación en Ética y Filosofía Política y Jurídica, Integrante de la Red Nacional de Trabajo Social Intercultural y Decolonial, Integrante de la Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales SOLEI.

2 un **caleidoscopio** es un artefacto con el cual podemos ver imágenes bellas. Por lo general, los caleidoscopios están hechos de un tubo que contiene tres espejos (que forman un prisma triangular con su parte reflectante hacia el interior), al extremo en el cual se encuentran dos láminas traslúcidas que contienen varios objetos de colores y formas diferentes y cuyas imágenes se ven multiplicadas simétricamente al ir girando el tubo mientras se mira por el extremo opuesto. Dichos espejos pueden estar dispuestos con distintos ángulos. Con espejos a 45° se generan ocho reflejos; con un ángulo de 60° se observan seis y con 90°, solo cuatro. (UNAM, n.d.)

nuestros espacios de vida, no obstante, la pretensión no es esa; por el contrario, es mostrar el desastre y reconocer la equivocación causada a partir de la epistemología del pensamiento de la doctrina del capitalismo neoliberal de la tradición occidental y manifestar desde el pensamiento ancestral indígena, los matices que se otorgan a la atención de la emergencia ambiental a través del paradigma del buen vivir (De Sousa Santos, 2009), la “filosofía de la tranquilidad” (Soto Ossa, 2023), el “vivir bien” o “vivir sabroso” que actualmente erigen en movimientos políticos a nivel nacional e internacional para fundamentar los principios de una nueva plataforma ideológica contrahegemónica.

De Sousa Santos, (2009), observa las crisis ecológicas y ambientales y su relación con la crisis del pensamiento y de la epistemología, en esa línea, se remite a reflexionar acerca del discurso neoliberal y el desarrollo de este sobre la naturaleza, el salvaje y el indígena, para explicar:

El paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esa segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología solo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.

De acuerdo con el Informe del Foro económico mundial³, Global Risk Report, (2023), realizado en la localidad suiza de Davos, los riesgos o crisis globales que deberá enfrentar la humanidad en el corto plazo (dos años) y en el largo plazo (diez años), están conformados por crisis de diversa índole, concentradas en cinco nodos, económicos, ambientales, geopolíticos, sociales y tecnológicos. La falla en la adaptación y mitigación del cambio climático, la fragmentación geopolítica, y la crisis del suministro de alimentos reflejan el panorama desierto de la humanidad.

En este sentido, una de las alternativas para responder ante la severidad de los riesgos que enfrenta el planeta y la acuciante necesidad de generar estrategias de supervivencia, adaptación y evolución, la encontramos en

³ Directora general Saadia Zahidi, Licenciada en economía de Smith College , Maestra en economía internacional del Graduate Institute Geneva y Maestra en administración de empresas de la Universidad de Harvard .

las cosmovisiones y conocimientos de los pueblos originarios que en el pensamiento ancestral indígena se postulan como una plataforma filosófica y política para responder ante los desastres causados por la cosmovisión del capitalismo y la ruptura de los lazos comunitarios causada con la aparición de la economía. (Escobar, 2007)

Primer Espejo: reconocimiento y contradicciones

Las contradicciones, entre occidente y los pueblos originarios de AL, muestran esas formas de materialidad de la injusticia epistémica la cual contrastaremos con la necesidad de reconocer las epistemologías ancestrales como una respuesta reparadora frente a ella. La injusticia epistémica se entiende como la negación de conocimientos, testimonios y ontologías que por no haber sido sistematizados históricamente han sido negados e invisibilizados por el occidente de matriz colonial, que durante varios siglos justificó la colonización de las comunidades originarias al comprender sus comportamientos, conocimientos, cosmovisiones y demás, como primitivos, involucionados, perezosos, mal educados o sin alma y utilizó las relaciones de poder a fin de legitimar esta negación.

Esta injusticia epistémica aún se manifiesta como perpetuidad mediante nuevas formas de exclusión y discriminación social. Exclusión y discriminación que como manifestación de la colonización de las subjetividades, han causado el suicidio de adolescentes y jóvenes indígenas en el país. (Recomiendo la lectura del Documento de trabajo “Desarrollo y suicidio de indígenas Tikuna en Leticia y Puerto Nariño, Amazonas: un análisis desde la decolonialidad y el postdesarrollo” escrito por. (Velásquez, Corzo, 2021)).

Destituyen a docente de Mitú, Vaupés, por el suicidio de un estudiante indígena La Procuraduría estableció que la profesora usó términos discriminatorios e hizo señalamientos injustificados contra el joven. Luego de ello, al llegar a su casa el joven se suicidó. Infobae, (2022).

La injusticia epistémica como representación de la colonización de las subjetividades, llama actualmente la atención de intelectuales y activistas de todo el mundo que reflexionan acerca de los desastres económicos, sociales, ambientales, políticos y demás derivados de la cosmovisión occidental.

Cuando un grupo hegemónico es insensible a los recursos hermenéuticos con los cuales un grupo desfavorecido entiende y expresa sus vivencias sociales, se erosionan las condiciones de posibilidad para que los segundos comuniquen el significado de sus experiencias. Con ello, se invisibilizan

sus demandas, sus exigencias, sus luchas, y, en general, sus puntos de vista. (Garzón Rodríguez & Acosta, 2022) P. 6

La violencia como una forma de injusticia epistémica, se trae a colación, con el fin de generar en la reflexión, la necesidad de indagar en esas diversas narrativas y construcciones epistémicas de las comunidades étnicas el entramado de relaciones que en el campo del conocimiento ejercen el poder y dominación.

Lo anterior, en un Estado como el colombiano en el cual la exclusión y segregación de las comunidades indígenas continua con el recrudecimiento de la violencia directa, que se representa diariamente con el asesinato de líderes y lideresas indígenas (Se realiza en enfoque en las comunidades indígenas, dadas las características de nuestra investigación), el desplazamiento forzado que para el año 2023 ha representado para la comunidad del Resguardo Indígena de Jámalo y otros Resguardos Indígenas en el departamento del Cauca, un motivo de alerta, preocupación y llamado a la reflexión acerca del escenario de la violencia directa y simbólica ejercida dentro de los territorios.

Segundo espejo: Injusticia Epistémica

En este análisis de la injusticia epistémica que se desencadena en la violencia simbólica en un principio, pero que se concluye en la violencia directa representada para nuestro caso en los asesinatos, los desplazamientos forzados y el conflicto armado interno materializado en los territorios indígenas, es necesario escalar el espacio de comprensión y análisis hasta la estructura de la formación de los conflictos bélicos.

Cabe resaltar, que el paradigma del cambio y el dominio de unos sobre otros se genera en espacios de violencia, pues, al crear la transformación en las relaciones, cada partícula (sujeto, grupo, comunidad) transformada se encuentra en una posición ya no lineal, sino, desigual y disruptiva con respecto al agente que produce el cambio.

En este sentido, las transformaciones sociales derivadas de los ejercicios de poder y de injusticia epistémica, ven su reflejo en la vulnerabilidad ya sea objetiva o subjetiva, diferencia realizada por (Bonilla, 2012), quien define, la vulnerabilidad subjetiva (dolor y sufrimiento) y la vulnerabilidad objetiva (exclusión de la comunidad ciudadana de derechos y obligaciones) para vislumbrar las diferentes formas en las cuales se construye la población “vulnerable”.

La temática anterior como realidad geopolítica, nos remite a pensar las representaciones que en Nuestra América han sido producto del silogismo de

la violencia, formado por dos premisas, la primera la injusticia epistémica y la segunda la violencia simbólica que concluye en la violencia directa como materialización del objetivo del poder y dominación hegemónico global, que encuentra su fuerza en la plataforma ideológica del sistema estructural bélico y termina por convertirse en una violación de los derechos humanos.

Ahora bien, frente a esa violencia simbólica e injusticia epistémica, resulta importante reconocer el balance dentro de las singularidades y particularidades de los pilares culturales como alternativa a las estructuras socialmente impuestas, a partir de iniciativas que procuren la generación de espacios de equivalencia y diálogo entre los saberes, los contextos, territorios y culturas habitados por seres humanos.⁴ Estos espacios de equivalencia y diálogo de saberes se presentan actualmente como una nueva alternativa para buscar espacios de materialidad de la justicia epistémica y la apertura de una nueva epistemología que consigne los saberes y experiencias de los pueblos originarios por su carácter de practicidad política, académica y científica en tanto que busca la formulación de una nueva humanidad posible.

En este sentido y a fin mostrar algunos de esos pensamientos ancestrales, El mal llamado por la historia del occidente colonial “Descubrimiento de América” que fue en lugar de ello un proceso de invasión, colonización, expropiación y despojo de los territorios, la riqueza y las culturas propias de nuestros ancestros y los pueblos originarios de “Abya Yala”, genero un proceso histórico de lucha por la recuperación de las tierras, los territorios, la revitalización de las lenguas originarias, la cultura y la revitalización, reapropiación o reinención de las identidades comunitarias y culturales.

Actualmente estas luchas se posicionan como la alternativa de conservación cultural, política y ambiental, frente al desgarramiento de la contemporaneidad caracterizado por las crisis de la salud pública, las crisis ambientales, el cambio climático, las crisis sociales, políticas, económicas y tecnológicas⁵, subyacentes al mundo del Capitaloceno y el Antropoceno promovidos desde los países ricos industrializados del occidente colonial y que en el presente reflejan su grave fracaso tanto para la comunidad humana como para la naturaleza y la supervivencia del planeta tierra.

En este sentido, De Sousa Santos,(2009), describe los tres grandes descubrimientos del segundo milenio: “*Oriente* como el lugar de la alteridad, *el salvaje* como el la inferioridad y *la naturaleza* como el de la exterioridad”. De Sousa Santos, hace un análisis reflexivo respecto a las formas que ha tenido occidente en su posición de descubridor para categorizar y nombrar los

4 Se toma algunos apartados de un artículo de mi autoría, publicado en la Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales.(Soto Ossa, 2021). P. 38-40

5 Véase: Foro Económico Mundial, (2023)

exteriores descubiertos. Lo que resulta importante dentro de la descripción realizada tiende a ser más profundo de lo que acabamos de resaltar. (se conserva la cursiva en el texto citado).

El lugar del descubridor y el descubierto no son el mismo en esta diferenciación, la relación de poder entre uno y el otro es evidente y la importancia de la diferencia radica en su propia posibilidad; ya situados en la posibilidad derivada de esta diferencia, De Sousa Santos, advierte la necesidad de invertir el lugar de los sujetos situados uno como descubridor y otro como descubierto.

Para resolver el tema De Sousa Santos, sugiere la posibilidad de analizar en tiempo y espacio la duración del lugar de cada uno de los sujetos: descubierto y descubridor, para luego analizar los lugares en posición invertida: el descubierto toma entonces el lugar del descubridor y viceversa, el fin de la inversión es analizar las relaciones de poder que mantenían al descubierto en posición de subalterno, para lo cual De Sousa Santos, sugiere una última posición: la capacidad del descubierto de descubrir al descubridor y la capacidad del descubridor de descubrirse a sí mismo, a este proceso le nombra redescubrimiento.

Más allá de describir la categoría de redescubrimiento, hemos utilizado este método para reconocer desde el lugar de enunciación de los habitantes del Resguardo Indígena de Puracé, la epistemología que sustenta a través de la memoria la lucha por el territorio y la recuperación de tierras.

Tercer espejo: Redescubrimiento y epistemología ancestral indígena

La reflexión acerca de la constitución epistemológica mediante el entramado filosófico elaborado desde las comunidades indígenas de América Latina, que contemplan al territorio y los mundos que conforman la vida, la naturaleza y el universo, reconocidos como el mundo de arriba, el mundo del medio y el mundo de abajo; toman de la filosofía Kokonuko que se adentra en las profundidades del Volcán Puracé como dador y creador de la vida del Kokonuko, la constitución del territorio como imaginario instituyente en una forma geopolítica del territorio ancestral.

Esta formulación como categoría fundacional de lo político, representa como efecto performativo observable, el encarnamiento de la sacralidad de la naturaleza expresando en este magma de significaciones una ontología política propia de la comunidad.⁶ A lo que nominamos como “ontología

⁶ Véase Cornelius Castoriadis, el imaginario social instituyente.

relacional” teniendo en cuenta el planteamiento de (Escobar, 2014).

Esta ontología relacional con origen en las significaciones de los habitantes del territorio respecto a su propio ser y hacer en el mundo, se percibe en el pensamiento ancestral indígena como fundamento de las expresiones que en sentido ontológico vinculan el ser y estar en el mundo, para explicar las cosas que vienen y están dentro de su propio mundo, el volcán, los tres mundos y los espíritus nativos, dan a los habitantes del Resguardo de Puracé una comprensión que desde la espiral del pensamiento en sentido fenoménico manifiesta la existencia de la vida en sí misma, como parte de la naturaleza.⁷

La proposición ontológica para el caso del Resguardo Indígena de Puracé y para el pueblo Kokonuko como parte de la consciencia de la naturaleza tomada en sentido óntico y como parte del ser y el estar en el mundo ⁸, se representa en la espiritualidad del territorio como exterior ante los ojos.

Esta espiritualidad como manifestación del conocimiento visible mediante las epistemologías ancestrales almacenadas en la memoria de Mayores Sabedores provenientes de las comunidades indígenas latinoamericanas que contemplan desde diversas índoles el universo o pluriverso explican el ser y estar en la naturaleza y con la naturaleza en forma de una ontología relacional.

Una de estas epistemologías ancestrales se encuentra en la ontología política relacional del pueblo Kokonuko y en especial de los habitantes del Resguardo Indígena de Puracé, que se sustenta, en la forma en la cual es comprendido el tiempo del nacimiento del indígena, esta comprensión, parte de la asociación con “**PØI**” y “**PØSR**”⁹ y el clima, es decir, hay diferencias

7 (...)La ley de origen que se expresa en la espiritualidad, la oralidad, en las prácticas ancestrales, guiada con la fortaleza de la madre naturaleza, la sabiduría de los mayores, la autoridad tradicional y la comunidad, para ejercer y fortalecer la autonomía en nuestro territorio. Ibid

8 (...) La estructura fundamental del “sujeto” del “ser ahí”, como “ser en el mundo”. El “ser ante los ojos juntamente” lo físico y lo psíquico es óntica y ontológicamente de todo punto distinto del fenómeno del “ser en el mundo”. Heidegger, (1927). P. 224

El “problema de la ‘realidad’ ” en el sentido de la cuestión de si es “ante los ojos” un mundo exterior y de si se puede probar, se revela un problema imposible, no porque conduzca a consecuencias que son otras tantas insolubles aporías, sino porque el ente mismo que es tema de este problema repele, por decirlo así, el planteamiento de semejante cuestión. No hay que demostrar que es ni cómo es “ante los ojos” un “mundo exterior”, sino que hay que mostrar por qué el “ser ahí” tiene en cuanto “ser en el mundo” la tendencia a empezar sepultando “gnoseológicamente” el “mundo exterior” en la nada, para luego probarlo. La razón estriba en la caída del “ser ahí” y el desplazamiento que motiva de la primaria comprensión del ser hacia el ser como “ser ante los ojos”. Si dentro de esta orientación ontológica es “crítico” el planteamiento de la cuestión, se encuentra como ente “ante los ojos” inmediata y únicamente, cierto, un mero “interior”. Después de deshacer en pedazos el fenómeno original del “ser en el mundo”, y sobre la base del resto que queda, el sujeto aislado se hace el ensamblaje con un “mundo”. Heidegger, (1927). P 227

9 PØI: abuela luna, PØSR: abuelo sol. (Aguilar, 2022)

entre los que nacen en verano, en invierno, en tiempo de vientos o tiempo de lluvias, acontecidos el día del nacimiento del indígena, a partir de estos acontecimientos, de acuerdo con la cosmovisión del pueblo Kokonuko, se construyen rasgos de personalidad propios. Al respecto, algunos “Killis”¹⁰ narran sus experiencias en relación con la fecha de nacimiento:

El Mayor Elí Marino cuenta, *yo nací en tiempo bueno, de verano*”; mientras el Mayor sabedor Arcadio afirma,

nacer en tiempo de verano de acuerdo con el calendario del pueblo Kokonuko trae buenos augurios, las personas nacidas en verano son más alegres y joviales, y si el verano se mezcla con luna llena, entonces, esta persona será una persona inclinada a los estudios y sabia.

Desde lo epistemológico, la explicación contemplativa desde el pensamiento ancestral, deviene al parecer en una función orgánica y relacional entre el binomio humano- naturaleza, que representa en la voluntad de protección de la naturaleza como representación de la extensión corporal de la consciencia, la voluntad de conservación del ser en sí, como ser en el mundo, y brota, en esta consciencia orgánica de supervivencia, la representación de la voluntad en los rituales practicados ancestralmente, dentro de los cuales, podemos tomar como ejemplo el “Chimibil”¹¹.

En un ejercicio de interculturalidad y equivalencias, planteamos con respecto a la anterior afirmación “El espíritu habla bajo la máscara de la inteligencia”. Schopenhauer, (1836) (p. 50).

La inteligencia descrita como la capacidad de conocer y expresar la forma en la que se presenta un fenómeno ante la consciencia. Brota en los conocimientos ancestrales como representación de ese espíritu de la naturaleza extendido en la consciencia humana, en ese hablar desde el espíritu de la extensión de la naturaleza representada en la voluntad de conservación del humano con respecto a sí mismo y el entorno que le rodea. Bajo esta erudición, el mayor Elí Marino relata:

Mire hay cosas, fenómenos que se dan dentro del territorio, dentro del ambiente, tenemos por ejemplo cuentos que nos enseñan cosas, tenemos mitos, historias y a eso uno le va tomando esa espiritualidad, como con un respeto, como una relación con la vida diaria, entonces por ahí va la espiritualidad de nosotros, nosotros

10 Mayor Sabedor.

11 Ritual de la luna.

por ejemplo pensamos, un ejemplo: tenemos una vaquita de leche, da cría, entonces los que alcanzamos a hacer las cosas de pronto, es que el primer ordeño que se le hace a la vaquita, se lo hace en un fruto que se da acá el mejicano, se vaca y se le saca la totumita, se deja el matecito, con el vaciado se soba, se refresca la ubre de la vaca, con el calostro que uno le extrae lo echa en esa totumita lo tapa y lo deja bien acomodado en un nacimiento de agua, entonces mire, relacione ahí, que hace de que la vaquita sea buenita de leche, que no se inflame, que mantenga esa frescura, entonces hay que dejárselo como un regalo al ojito de agua decimos nosotros, entonces esa relación de esa parte espiritual con la práctica. Eso es un ejemplo y así otras cosas que nosotros algunos manejamos todavía.¹²

La epistemología ancestral indígena, con respecto al “mundo exterior”, se representa en la unión entre el lenguaje y el territorio y el vínculo de estos dos elementos con lo humano a ello se le nomina en este texto como un “Espíritu Ancestral” a lo que la lideresa Tatiana en comunicación persona en nuestra conversa del mes de mayo de 2022 refirió: “*Lo humano es “espíritu y agua”*”. Este conjunto de comprensiones, expresiones y significaciones, constituyen los principios y pilares comunitarios sobre los cuales se erige el pensamiento de conservación política, cultural y ambiental dentro de varias comunidades indígenas en el departamento del Cauca.

Dada la inmersión directa del indígena con su medio natural inmediato, lo lingüístico como expresión del “ser en el mundo” dada la existencia de lo “real” “ante los ojos”, demuestra en la elaboración interpretativa como parte de la revitalización de la lengua, la filosofía, ontología relacional y epistemología propia del Resguardo de Puracé.

Esta creación, configuración o constitución ontológico política y filosófica hace parte de la hermenéutica del territorio en la comunidad de Puracé, alrededor de la cual, se argumenta la ecología política como estrategia de conservación ambiental, que resulta significativa y fructífera con respecto a la pervivencia no solo de la especie humana, sino de la naturaleza en general.

La cosmovisión indígena en sentido de la ecología política, ha tomado significantes en todo el planeta que han derivado en diferentes movimientos sociales y políticos. Para ejemplificar esta constitución ontológico-política, en la conversa con el Mayor Arcadio Aguilar, nos explica las formas lingüísticas sobre las cuales es posible explicar el origen de los conceptos

12 Entrevista realizada al mayor Elí Marino Guauña.

en lengua Kokonuko:

El río Anambio como se pronuncia en kokonuko y se escribe Anampiu, dentro de la descripción mítica se interpreta como río de plata con un significado aplicado de agua clara que corre entre rocas viene de An plata y biu agua; la palabra Bugio que en Nam Rik se escribe Piri pantsik y significa sitio de, las dos palabras tienen su origen gramatical en kokonuko del bujiu que significa sitio de espanto o sitio espiritual. Quebradas como Chichipi que significa agua poquita, agua limpia, café y fría, en Nam trik kas'ipi que significa poco de agua. Aguilar, (2022).

La epistemología Puracé deriva su conexión y anclaje territorial como ecología política, en una formulación fundamental, la consciencia de la muerte y de la no pertenencia a este mundo integran la formulación razonable del ser en la naturaleza y para la naturaleza, de este modo, Dussel, (2007) argumenta las categorías fundacionales de una política crítica, en la primera se refiere al orden establecido “de este mundo” *ek toutou tou kósmou*), haciendo énfasis en la Totalidad, como el presupuesto que ha de ser deconstruido; en la segunda, explica la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo (yo no pertenezco a este mundo: *oúk eimí ek tou kósmou touton*).

En estas dos categorías, Dussel distingue como principios críticos la deconstrucción de lo que se pretende comprender como universal para comprender los elementos que construyen ese orden establecido, con la segunda categoría “Yo no pertenezco a este mundo” intenta describir las acciones políticas del presente pertenecientes a la configuración de una historia política futura, es decir lo que se determina en el presente político, tendrá efectos en el futuro.

Bajo este análisis Dussel, no contempla la muerte sino más bien interpreta, lo que en la espiral del pensamiento se entiende como esa vida que no termina, que fluye, que cambia de forma pero que sigue haciendo parte del universo, en este sentido, la conservación de la vida no solo de lo humano, de la naturaleza, del espíritu fundamenta la afirmación de Dussel, “cuando la ley mata es necesario no cumplirla”. P. 75. Y en esa construcción reflexiva comprende Dussel la formulación de una de sus obras con mayor trascendencia en el campo académico: las “Filosofías del Sur”, dentro de la cual, se enmarca gran parte de nuestra investigación.

Es así que el argumento “cuando la ley mata es necesario no cumplirla”, integra la formulación de la ecología política con fundamento en la integración del humano con la naturaleza, teniendo en cuenta que en esta integral puede existir la naturaleza sin la especie humana, pero no hay

posibilidad de existencia de la especie humana sin la naturaleza.

La aprehensión de los elementos que integran la Totalidad, ha sido recogido en las comunidades indígenas en la ley de origen que mediante la ancestralidad, el conocimiento, la tradición oral, la comprensión comunitaria la ocupación y recuperación de los territorios ancestrales, se vincula a la segunda categoría fundacional de la política crítica “Yo no pertenezco a este mundo” como parte de la consciencia de integridad humano naturaleza en sentido de conservación y no de muerte.

Conclusiones

Desde el punto de vista de una epistemología no dogmática que reconoce la validez de los conocimientos y saberes, tanto por su proceso de construcción cognitiva derivada de la relación del individuo con el entorno como por la aplicabilidad del conocimiento humano. Las epistemologías ancestrales se sustentan en siete pilares principales de los cuales se desprenden las luchas políticas por la conservación del Territorio Ancestral. Esos siete elementos son: el agua, la naturaleza, la espiritualidad, la memoria, la cultura, la comunidad y la tradición oral, elementos que se resumen en la integralidad del trinomio “naturaleza-humano-cultura”.

La epistemología ancestral, al contemplar elementos y conceptos propios del arraigo territorial y el trinomio “naturaleza-humano-cultura”. en términos de integralidad, se postula como una epistemología “Otra”, que reclama frente al Estado de Derecho y el discurso hegemónico de la globalización neoliberal, nuevas formas de reconocimiento y relación que contemplen la conformación epistémica de las comunidades originarias, reconociendo desde la integralidad territorial, los conceptos sobre los cuales se constituyen realidades contrahegemónicas. Lo anterior, con el fin de fortalecer la revitalización de las culturas, mediante la salvaguarda de las concepciones espirituales, sociales, políticos y de relacionamiento con los medios de producción propio de los pueblos originarios.

Bibliografía

- Aguilar, A. (2022). *RIVITALIZANDO LA LENGUA INDIGENA KOKONUKO (I)*.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur .pdf* (CLACSO (ed.); primera).
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Trotta (ed.); primera).
- Escobar, A. (2007). *La invención del 3er mundo*.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (U. A. L. UNAULA (ed.)). http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Foro Económico Mundial. (2023). *Artículo: Informe de Riesgos Globales 2023 del Foro Económico Mundial: la crisis del coste de la vida y los riesgos medio ambientales son las principales amenazas-18ª edición*. <https://www.jubilaciondefuturo.es/es/blog/informe-de-riesgos-globales-2023-del-foro-economico-mundial-la-crisis-del-coste-de-la-vida-y-los-riesgos-medio-ambientales-son-las-principales-am.html>
- Garzón Rodríguez, C., & Acosta, D. (2022). Injusticia epistémica. Una nueva epistemología para una antigua injusticia. *Estudios de Filosofía*, 5–8. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349967>
- Heidegger, M. (1927). *El ser y el tiempo* (F. de C. Económica (ed.); Segunda).
- Infobae. (2022, April 2). Destituyen a docente de Mitú, Vaupés, por el suicidio de un estudiante indígena. *La Procuraduría Estableció Que La Profesora Usó Términos Discriminatorios e Hizo Señalamientos Injustificados Contra El Joven*. <https://www.infobae.com/america/colombia/2022/04/02/destituyen-a-docente-de-mitu-vaupes-por-el-suicidio-de-un-estudiante-indigena/>
- Schopenhauer, A. (1836). Sobre la voluntad en la naturaleza. In *Alianza Editorial*. <http://www.gutenscape.com/documentos/52dc2f86-e465-4796-ab73-bd9804f485c4.pdf>
- Soto Ossa, D. A. (2023). *Epistemología Puracé y la Filosofía de la Tranquilidad*.

UNAM, I. de M. de la. (n.d.). *Festival Matemático*. Caleidoscopios. <https://festival.matem.unam.mx/actividades/miscelanea/caleidoscopios#:~:text=La palabra caleidoscopio viene del,imagen yscopéo que significa observar>.

Velásquez, Corzo, O. L. (2021). *Desarrollo y suicidio de indígenas Tikuna en Leticia y Puerto Nariño, Amazonas: un análisis desde la decolonialidad y el postdesarrollo* (ISSN 2590 – 9088; Issue 15). <https://cider.uniandes.edu.co/sites/default/files/publicaciones/PP%26D/2021-2/2021-documentos-trabajo-Desarrollo-suicidio-indigenas-tikuna.pdf>

CAPÍTULO 16

JUSTICIA TERRITORIAL COMO RECONOCIMIENTO EN LA GUAJIRA

Alexis Carabali Angola¹

Presentación

Este documento analiza como un territorio como el departamento de La Guajira vive una contradicción, un territorio rico en recursos explotables económicamente y dificultad para su control debido a factores como la ausencia del Estado, se ha generado un ethos guajiro que refleja una serie de solidaridades y reciprocidades en relación con actividades lícitas o ilícitas que han naturalizado formas de ejercicio de poder que niegan la ética democrática instaurando poderes paralelos, que basados en la fuerza y el uso de la violencia establecen órdenes sociales y económicos básicos de convivencia.

Al analizar el papel del Estado se hace notorio que la oferta institucional no garantiza el libre juego democrático de una sociedad pacífica, tampoco permite cerrar las brechas de acceso a la justicia en clara muestra de racismo estructural que encarna acciones y omisiones concretas en el funcionamiento del sistema institucional, lo que reproduce las desigualdades y jerarquías entre individuos y poblaciones racializadas, convirtiendo a La Guajira en zona de sacrificio como un mal menor ante la permanente reclamación de los pobladores que dificultan la explotación económica del territorio. Desde esta perspectiva, La Guajira constituye uno de esos casos en que la atención se desplaza de la población al territorio y su riqueza haciendo necesaria la búsqueda de una justicia como reconocimiento territorial.

El territorio

En primer lugar es necesario hacer una somera aproximación al concepto de territorio de la mano de Abilio Vergara que considera el

¹ Antropólogo, especialista en historia de América Antigua, magister en Estudios del Caribe, doctor en antropología; profesor titular universidad de La Guajira, miembro fundador de la Red de Estudios sobre Territorio y Cultura, RETEC. Aspirante a miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

territorio, como aquel espacio, recortado, practicado y significado, más aún, “sistema de comunicación que sedimenta: habla, construye y puntualiza sus hitos, edifica sus monumentos, produce y circula sus relatos y tradiciones, modula sus personajes, nombra estos lenguajes, en conjunto y en diálogo, son la forma simbólica del territorio, ayudan a visualizar sus mapas del espacio y del tiempo” (Vergara 2017, p 38).

En el caso de La Guajira, se trata de un territorio con características distintivas entre las que destacan su pasado colonial identificado como zona de difícil control por la práctica del contrabando y la beligerancia de sus pobladores, quienes no fueron sometidos por ninguno de los poderes coloniales y se reconoce su alianza con algunos de estos (holandeses, ingleses y franceses) contra el dominio de España. En el periodo republicano, aunque el territorio se adscribe a Colombia y Venezuela, los pobladores guajiros han mantenido control territorial, definido territorios propios para los wayuu (resguardo de la Media y Alta Guajira y más de 10 en el sur del departamento), territorios en la sierra de los pueblos Kogui, Arhuacos, Wiwas y Kankuamos, territorios afro hacia la costa y el piedemonte en Dibulla, La Punta, Camarones, Galán, Barbacoas, Tomarrazón, y Juan y Medio, entre otros.

Pinceladas de La Guajira

La distancia de los centros de poder, el contrabando como actividad económica principal sumados a la diversidad cultural del territorio, presencia de indígenas (wayuu, koguis, arhuacos, wiwas, kankuamos) afrodescendientes en varias localidades, mestizos de diferentes orígenes y migrantes sirio-libaneses, hacen de La Guajira un territorio diverso regido por un claro código de honor de arraigo wayuu, basado en el derecho de todo individuo y su grupo familiar a recibir compensación por las ofensas recibidas, en una lógica ofensa, reclamo, reconocimiento y resarcimiento o en su defecto, ante el no reconocimiento de la ofensa, el automático derecho a la venganza por parte de los ofendidos.

Entre los pueblos de la sierra nevada (koguis, wiwas, arhuacos y kankuamos), esta lógica se matiza en términos de que el enfrentamiento no se lleva en campañas directas si no mediante las prácticas mágico-religiosas que buscan resarcir los daños para recuperar la armonía social. Estos elementos han definido un ethos guajiro que da coherencia a la dinámica social.

Aunque la población mestiza se rige por la noción de venganza, a diferencia de los wayuu, no tienen la figura del mediador (palabrero) quien

es el intermediario en los conflictos, cuando los ofensores reconocen la ofensa y las partes deciden negociar la compensación; la ausencia de esta figura en la sociedad mestiza hace que los conflictos se vuelvan irresolubles, Uribe y Cárdenas (2007), y con ello la posibilidad de desaparición del más débil de los grupos familiares en contienda.

En este contexto sociocultural, resalta la riqueza de un territorio guajiro, con más de 20 yacimientos de recursos estratégicos entre ellos petróleo, gas, carbón, níquel, oro y hierro, entre otros, además, del potencial turístico, eólico y solar, paradójicamente, es el cuarto departamento en pobreza multidimensional del país (Infobae 2023) y arrastra la tragedia de 265 niños muertos por desnutrición entre 2019 y 2022 (Espectador 2023). En una desgracia que parece no tener solución a la vista.

El Estado en La Guajira

Si bien el Estado colonial no pudo controlar La Guajira, para el republicano no ha sido tarea fácil por la tradición asociada con el contrabando, la imposibilidad de controlar más de 300 kilómetros de costa, buena parte de ella, en territorios étnicos de difícil acceso. La débil presencia estatal se evidencia en la deficiente aplicación de las políticas públicas, deficiente aplicación de la justicia, porque en La Guajira al igual que muchas zonas del país, el Estado no está consolidado, la sociedad no se ha pacificado y la desigualdad social no se ha superado (Villadiego y Lalinde, 2018), en este sentido, “La ausencia de Estado, posibilita la aparición y consolidación de poderes paralelos, que basados en la fuerza y el uso de la violencia establecen órdenes sociales y económicos básicos que permiten la convivencia. En estas zonas carentes de Estado, las organizaciones paramilitares y guerrilleras se convierten en gérmenes de orden y en la práctica se constituyen como estados paralelos. Al quedar todo cubierto con el manto de la ilegalidad, el Estado renuncia a ser garante de las interacciones de los habitantes, dejando los derechos de propiedad, los contratos, los intercambios en una especie de limbo abstracto. Sin ellos no puede haber vida social. Es apenas natural que un nuevo tipo de orden social o Estado primitivo surja en estos contextos” (Trejos R. L., 2014, pág. 134).

Para el caso de La Guajira, el mismo autor considera que la razón por la que la ilegalidad es funcional en términos sociales se debe a que genera dinámicas económicas que insertan marginalmente a buena parte de la población guajira en los circuitos económicos legales y permite satisfacer necesidades básicas. Por esta razón, dice Trejos, los grupos

políticos dominantes en La Guajira, no reprimen con contundencia a las organizaciones ilegales que controlan el contrabando y el narcotráfico (Trejos R. L., 2016).

Más allá de las consideraciones de Trejos, se puede analizar también que las relaciones sociales que expresan el *ethos* guajiro se han configurado alrededor de una serie de solidaridades y reciprocidades interétnicas, que les ha permitido sortear las limitaciones de un territorio en constante ausencia de Estado. Estos dispositivos constituyen estrategias a largo plazo que ofrecen mayores certezas que los cambiantes gobiernos y sus políticas.

Justicia territorial

Ante este panorama cabe preguntarse, ¿es la guajira una sociedad justa?

Para responder este interrogante acudimos a John Rawls (2006) quien nos dice que “en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones (p17).

Queda claro que La Guajira, desde esta perspectiva, no es una sociedad justa y reclama el regreso del Estado al territorio² en términos de la oferta institucional y las garantías del libre juego democrático en una sociedad pacífica, ello consiste en cerrar las brechas de acceso a la justicia y propiciar la comprensión y el fomento de las distintas formas de justicia existentes (Ordoñez, Méndez, Betancourt 2019).

La experiencia guajira plantea todo lo opuesto a la sociedad justa de Rawls, y pone en evidencia la mirada estatal como expresión de racismo estructural, entendido como “diseño institucional que mantiene en la práctica la subalternización de unas poblaciones e individuos racialmente articulados. De ahí que esta dimensión del racismo atraviese todo el edificio institucional. Este racismo se encarna en acciones y omisiones concretas que, derivadas del funcionamiento mismo del sistema institucional, tienen el efecto de reproducir las desigualdades y jerarquías entre individuos y poblaciones racializadas” (Restrepo 2016, p7).

Es claro que mediante acciones concretas y omisiones, La Guajira es representada de dos formas, la primera como productora de materias primas como el carbón de exportación, el gas, la sal y ahora energía “verde”,

2 Este concepto hace referencia inicial a la paz territorial (Ordoñez, Méndez, Betancourt 2019), aquí es concebido como forma de expresión de la justicia territorial.

mientras, por otro lado, las políticas y su aplicación no funcionan en el territorio, aumentando la vulnerabilidad de la población y gracias al racismo estructural, La Guajira se ha convertido en una zona de sacrificio (López 2018), entendida como aquellos lugares que concentran gran cantidad de industrias contaminantes, afectando así a las comunidades aledañas, las cuales generalmente se encuentran en situación de pobreza o vulnerabilidad, pues no poseen las redes ni el capital cultural para defenderse y frenar las nuevas instalaciones, dichos territorios sufren daños como consecuencia de actividades donde se prioriza la instalación de industrias sobre el bienestar de las personas y el ambiente en pos del desarrollo de la economía nacional (Chachuan y Urquiza 2019, p10). Se genera de esta forma la idea de establecer el “mal menor” como principio regulador, priorizando la producción económica y realizando sacrificios, para ello, se conciben así zonas territoriales en las cuales los daños ambientales producidos por el desarrollo de la economía son catastróficos (Vallejo, 2012).

En La Guajira se hace evidente la marginación como una posición socioeconómica débil, por segregación y discriminación (Romani, 1992), entendiendo “marginado como aquel sujeto, aquel grupo en desacuerdo ideológico material o ambos con la ideología dominante en un asunto que ésta considera grave” (p. 222). En La Guajira lo que se aprecia es que son las prácticas económicas, sociales y culturales “tradicionales”, y la falta de integración a las instituciones y a los valores modernos los que permiten definirla como territorio “marginal” Biurron (1985), citado por Delfino (2012).

En este sentido, el *ethos* guajiro presente en su diversidad cultural impone barreras para la integración a la lógica económica y social promovida por el Estado y el resto de la nación colombiana, simplemente porque ello implicaría la transformación radical de dichas culturas lo que pone de presente que “la marginalidad se plantea entonces como “una modalidad de desventaja aguda y persistente, enraizada en desigualdades sociales subyacentes”. Entre los grupos más desaventajados de la sociedad cabe citar como ejemplo las niñas y las mujeres, los indígenas y las minorías étnicas, a los que difícilmente se puede llegar, los hogares pobres, las personas que viven en asentamientos informales, las personas con discapacidades, la población rural, los nómadas, las personas afectadas por conflictos armados, o por el VIH y el SIDA, los niños de la calle y los niños que trabajan” (Unesco, 2009; 1).

La marginalidad se expresa en indicadores como la Gran Encuesta Integrada de Hogares realizada por el DANE (2022), que dice, “La Guajira fue el segundo departamento con la mayor incidencia monetaria registrada

en el país ubicándose en 65,4%, superado únicamente por Chocó que se situó en 66,7%. Para el año 2022, 21 de los 24 departamentos evaluados mostraron una mejora significativa en su indicador de pobreza, sin embargo, esto no ocurrió en La Guajira. El departamento norte de Colombia presentó la mayor variación a nivel nacional (+ 7,4%) ubicándose en 65,4%, es decir que, en el último periodo de estudio, más personas se encontraban en situación de pobreza monetaria” (Cámara de Comercio, 2024; 49).

En La Guajira se puede apreciar que los intereses por las materias primas y los recursos del territorio, hacen invisibles a los pobladores de modo que una sociedad como la wayuu, ocupante de los territorios donde se ubica el mayor potencial de recursos a explotar, se convierte en un obstáculo para el desarrollo porque la lógica de los proyectos de las empresas multinacionales trastocan el orden de su sociedad e imponen restricciones en un espacio que antes era libre para sus diversas actividades económicas y sociales al tiempo que limitan sus formas tradicionales de desplazamiento.

La Guajira es un caso, como muchos en el mundo, donde la población es menos importante que los recursos que ofrece el territorio, este desplazamiento de interés hacia el territorio en lugar de la población lleva a considerar la necesidad de una justicia como reconocimiento territorial, como se evidencia a continuación:

El territorio guajiro cobra especial importancia a partir de la COP21 de 2015 que reconoce la importancia de las energías limpias, como la energía solar, eólica, hidroeléctrica, geotérmica y de biomasa, en la mitigación de las emisiones de gases de efecto invernadero. La necesidad de aumentar la inversión en tecnologías de energía limpia y en la investigación y desarrollo de soluciones renovables y el fomento de inversiones tanto a nivel nacional como internacional para acelerar la adopción de energías limpias. La necesidad de proporcionar financiamiento adecuado y apoyo tecnológico a los países en desarrollo para ayudarles a adoptar tecnologías de energía limpia y avanzar hacia un desarrollo sostenible y de bajas emisiones (Naciones Unidas, 2015).

Uno de los lugares de Colombia con mayor potencial para el Desarrollo de Proyectos de generación de las llamadas “energías limpias” es La Guajira con su capacidad eólica y solar. A partir de ese momento se inicia un proceso de venta de bloques de explotación por parte del Estado y licenciamientos con sus respectivas consultas previas.

La percepción entonces es que La Guajira es el polo de desarrollo para las energías renovables. Según el ministro de Minas, Germán Arce, allí hay posibilidad de instalar hasta 4.000 megavatios en parques eólicos y

fotovoltaicos (solares), es decir, el 25,4 % del total de la capacidad instalada que tiene actualmente el país. Con ese precedente, empresas como Enel, EPM, Celsia e Isagén ven con buenos ojos hacia el norte del país (Reve, 2016).

En ese sentido, Felipe de Gamboa, de la multinacional Vestas, creadora de turbinas eólicas, señaló que el futuro de la energía en el país está en La Guajira. «La Guajira es el futuro energético de Colombia con esos 50 proyectos en los que hay una posibilidad para generar hasta 7 GW. La mayoría de esos proyectos están ubicados de Maicao hacia arriba», agregó el empresario durante su exposición en el Encuentro Anual del Sector Eléctrico Colombiano (Reve, 2019).

“La iniciativa permitirá que 81,960 habitantes tengan cobertura eléctrica y más de 500,000 colombianos tengan acceso a esta fuente de electricidad en el resto del país, reduciendo las emisiones de dióxido de carbono (CO₂)” (Reve, 2020).

Al parecer, las energías limpias se ven como la redención de La Guajira, sin embargo, los proyectos requieren la consulta previa como elemento fundamental para su desarrollo en los territorios étnicos. Muchas consultas surten su efecto, pero en el proceso, las dinámicas culturales han empezado a hacerse notar, fragmentación de comunidades para mejorar las compensaciones, inconformidades y pugnas internas por los recursos que ingresan al territorio y conflictividad comunidad-empresas dificultan los procesos de consulta e instalación de las torres generadoras, en consecuencia, ante estas dificultades algunas empresas se retiran del territorio; al respecto un periódico regional en su página editorial menciona que: “Existe una inseguridad generada por las bandas de asaltantes dedicadas a atacar a los empresarios y trabajadores vinculados a los proyectos. La otra es el problema de orden social que provoca a diario reacciones de todo tipo por parte de las comunidades, las cuales bloquean y obstruyen la construcción de las obras” (Diario del Norte 2024).

Cabe destacar que, en este departamento, ya existe una mina de carbón a cielo abierto que figura entre las más grandes del mundo y en su desarrollo se han desplazado comunidades, desviado arroyos y propuesto desviar el río Ranchería, principal fuente hídrica de La Guajira.

Conclusiones

Para territorios como La Guajira, donde confluyen la riqueza explotable con la resistencia de los pobladores a ceder su control territorial, estos últimos son leídos e interpretados como enemigos del desarrollo y se hacen

evidentes procesos de discriminación estructural que ponen en la balanza las posibilidades de generación económica frente a la población entendida como óbice, esta tensión encuentra salida en la falta sistemática de presencia del Estado, más allá de la existencia formal de las instituciones caracterizadas por una débil o nula eficacia en el cumplimiento de sus funciones. Esta situación presenta un territorio pletórico de necesidades y demandas que estallan en conflictividades y formas alternativas de suplirlas, convirtiéndolo en zona de sacrificio (explotación de los recursos) como un mal menor ante los múltiples problemas.

La experiencia guajira, como modelo de muchas otras en el mundo, plantea la necesidad de una justicia que, pensada en términos territoriales, es la llamada a establecer los órdenes en los que la vida social se desarrolle y se pueda sentar los cimientos de una sociedad menos desigual e injusta donde arraigue, por fin, la paz duradera, basada en que la justicia logre pacificar la sociedad conforme al ordenamiento jurídico; se asegure una ética democrática basada en el reconocimiento del otro como igual; se cumpla su función articuladora entre lo comunitario, lo estatal, la participación, la democracia y la coerción; sea un medio para materializar los derechos de las personas; permita y facilite las actividades y transacciones económicas, a la vez que dinamiza el mercado y garantiza el cumplimiento de los contratos, todo ello dentro del marco democrático de políticas públicas que garanticen la seguridad ciudadana (Villadiego y Lalinde, 2018).

Se requiere la justicia como reconocimiento territorial para casos como La Guajira, donde los pobladores, además de perder importancia como ciudadanos, se convierten en obstáculo para la explotación de la riqueza de su entorno en una lógica donde las personas y grupos sean considerados sujetos de derechos y merecedores de beneficiarse de las riquezas de su territorio.

Bibliografía

- Cámara de Comercio de La Guajira (2024). Informe Socioeconómico de La Guajira. En: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpegglefindmkaj/https://camaraguajira.org/publicaciones/informes/socioeconomico/INFORME-SOCIOECONOMICO-DE-LA-GUAJIRA-2023.pdf>
- Chahuán, P., Javiera y Urquiza, Anahí. (2019). Zonas de Sacrificio: Experiencias cotidianas en territorios contaminados, la Bahía de Quintero-Puchuncaví. Trabajo de grado, departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Chará, O., William; Méndez, Daniza; Betancourt, Ana María. (2019). La justicia y la paz territorial: experiencias, retos y desafíos del sistema local de justicia en el departamento del Cauca 2017-2018. Vialuris, núm. 27, pp. 247-277. En: <https://www.redalyc.org/journal/2739/273963960007/html/#:~:text=En%20suma%2C%20la%20paz%20territorial,distintas%20formas%20de%20justicia%20existentes> Los Libertadores Fundación Universitaria.
- Delfino, Andrea. (2012). La noción de marginalidad en la teoría social latinoamericana: surgimiento y actualidad. Rev. Universitas humanística no.74 julio-diciembre, pp: 17-34. Bogotá – Colombia. En: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/3640/3177> recuperado 8/3/2024.
- Diario del Norte. (2024). Se retiran empresas generadoras de energías alternativas. En: <https://diariodelnorte.net/editorial/se-retiran-empresas-generadoras-de-energias-alternativas/> recuperado 25-2-2024.
- El espectador. (2023). En La Guajira, 95 niños y niñas que murieron por desnutrición estaban en programas ICBF. Noviembre 15. En: <https://www.elespectador.com/salud/contraloria-en-la-guajira-95-ninos-y-ninas-que-murieron-por-desnutricion-estaban-en-programas-icbf/> recuperado 25-2-2024.
- López, G., Martín. (2018). La Guajira, zona de sacrificio. Las 2 orillas. Julio 13. En: <https://www.las2orillas.co/la-guajira-zona-de-sacrificio/> recuperado 25-2-2024.
- Restrepo, Eduardo. (2016). Racismo y discriminación. Universidad de Temuco. En: <https://www.researchgate.net/publication/265978894>

- Rawls, John. (2006). Teoría de la Justicia. Fondo de cultura económica. México.
- Reve. (3 de Septiembre de 2019). <https://www.evwind.com/2019/09/03/eolica-en-la-guajira-potencial-eolico-enorme-sin-explotar/> . Obtenido de <https://www.evwind.com/2019/09/03/eolica-en-la-guajira-potencial-eolico-enorme-sin-explotar/> recuperado 25-2-2024.
- Reve. (5 de Julio de 2020). <https://www.evwind.com/2020/07/05/colombia-busca-generar-desarrollo-en-la-guajira-con-proyectos-de-energia-eolica/> . Obtenido de <https://www.evwind.com/2020/07/05/colombia-busca-generar-desarrollo-en-la-guajira-con-proyectos-de-energia-eolica/> : <https://www.evwind.com/2020/07/05/colombia-busca-generar-desarrollo-en-la-guajira-con-proyectos-de-energia-eolica/> recuperado 25-2-2024.
- Reve. (junio de 2016). En: <https://www.evwind.com/2016/06/>: <https://www.evwind.com/2016/06/> recuperado 25-2-2024.
- Romani, O. (1992) “Marginación y drogodependencias. Reflexiones en torno a un caso de investigación-intervención”, Alvarez-Uría (ed.) Marginación e inserción: 259- 281. En: https://www.researchgate.net/publication/283914705_Romani_O_1992_Marginacion_y_drogodependencias_Reflexiones_en_torno_a_un_caso_de_investigacion_intervencion_Alvarez-Uria_ed_Marginacion_e_insercion_259-281
- Salazar, Carol. (2023). El índice de pobreza multidimensional en La Guajira es más alto que el de Colombia. 29 de junio. Infobae. En: <https://www.infobae.com/colombia/2023/06/30/el-indice-de-pobreza-multidimensional-en-la-guajira-es-mas-alto-que-el-de-colombia/> recuperado 25-2-2024.
- Trejos, R. L. (2014). Una aproximación a la ilegalidad, el crimen organizado y ausencia estatal en la frontera colombo-venezolana. El caso del departamento de La Guajira en Colombia. Memorias: Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano, 125-148.
- Trejos, R. L. (2016). Política e ilegalidad en La Guajira. Análisis, 1-24.
- UNESCO. (2009). Documento conceptual sobre la marginación. Décima reunión del Grupo de Trabajo sobre la Educación para Todos (EPT) París, 9-11 de diciembre. En: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000188679_spa

- Uribe, Simón y Cárdenas, Nicolas. (2007). La guerra de los Cárdenas y los Valdeblánquez: estudio de un conflicto mestizo en La Guajira: 1970-1989. IEPRI de la Universidad Nacional de Colombia. En:
- Vallejo, J., Liberona, F (Eds.). (2012). Bahía de Quintero: Zona de Sacrificio. Una Perspectiva desde la Justicia Ambiental. Fundación Terram APP N° 54.
- Vergara F., Abilio. (2017). Estudios sobre el territorio: métodos y teoría. Conflicto, actores, emoseñificaciones, estéticas y simbolismos. Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga Portal Independencia, Ayacucho, Perú.
- Villadiego, B., Carolina; Lalinde, O., Sebastián. (2017). Sistema de justicia territorial para la paz. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia. <http://www.dejusticia.org>

CAPÍTULO 17

TRANSICIÓN ENERGÉTICA JUSTA, DERECHOS SOCIOTERRITORIALES Y CULTURALES EN COMUNIDADES ÉTNICAS

Carmen Tereza Palmarrosa Bruges¹

Presentación

Esta investigación se centra en la defensa de los derechos socio territoriales y culturales de las comunidades étnicas en el contexto de la implementación de proyectos minero-energéticos en territorios ancestrales. El propósito de este documento jurídico es trazar líneas de análisis crítico sobre la popular noción de “transición energética justa” en relación con los derechos socio territoriales y culturales de las comunidades étnicas, dentro del marco normativo del derecho público, con énfasis en los Derechos Humanos. Este análisis, tras delimitar el concepto, naturaleza y fines de la transición energética, nos permitirá proponer una hoja de ruta para su implementación justa en las comunidades étnicas involucradas.

Asimismo, se analiza la literatura existente, las perspectivas doctrinales y las investigaciones jurídicas relacionadas con la defensa de los derechos sociales, territoriales y culturales de las comunidades étnicas en áreas donde se desarrollan proyectos minero-energéticos. La transición energética busca no solo ampliar las diversas fuentes de energía, sino también crear espacios con un ambiente sano para los territorios que promuevan la participación étnica mundial. En todo el planeta, especialmente en Colombia, la transición energética se ha convertido en un objetivo fundamental de la nueva producción energética, con el fin de satisfacer las necesidades humanas de manera sostenible y sin causar daños irreversibles al medio ambiente y al

¹ Carmen Tereza Palmarrosa Bruges. Abogada, Especialista en Contratación Estatal. Magister en Derechos Humanos. Docente de Derechos Humanos y Directora de Consultorio jurídico de la Universidad de La Guajira, Colombia

ecosistema debido al cambio climático. La transición implica un cambio en la producción o generación de energía, sustituyendo los combustibles fósiles, como el carbón y el petróleo, por fuentes renovables como la eólica y la solar.

En este contexto, se comenzó a estudiar el modelo de una transición energética justa para la implementación de megaproyectos minero-energéticos en territorios ancestrales, teniendo a la justicia como elemento social y jurídico central para la protección de las comunidades étnicas. Estas comunidades reclaman ante el aparato estatal la consecución de sus derechos fundamentales, que están íntimamente relacionados con la igualdad, la participación efectiva y el respeto a su autonomía territorial. Por consiguiente, la transición energética debe orientarse hacia la efectiva participación étnica en los proyectos minero-energéticos, respetando las prácticas ancestrales y cosmogónicas desarrolladas por los grupos minoritarios en su esfera territorial. Finalmente, la transición energética justa debe fundamentarse en la democratización de los planes de extracción eléctrica y en la garantía de los derechos universales de las comunidades étnicas.

Problema de Investigación

Partiendo del carácter trascendental del ámbito jurídico de la transición energética justa y los derechos socio territoriales y culturales de las comunidades étnicas, resulta preciso preguntar en calidad de problema de investigación ¿Cómo se puede garantizar una transición energética justa que respete y promueva los derechos socio territoriales y culturales en comunidades étnicas?

Además, este artículo es el resultado de una investigación jurídica que empleó métodos inductivos, deductivos, comparativos, sociológicos, analíticos y documentales. La investigación identificó información primaria recolectada de fuentes como la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la doctrina, y artículos científicos e investigativos sobre la transición energética justa y los derechos socio territoriales y culturales de las comunidades étnicas. Para la evaluación sistemática de la información, se utilizaron fichas de análisis documental, lo que permitió clasificar y estudiar los datos recolectados para construir las discusiones, resultados y conclusiones.

Con el propósito de resolver el problema jurídico, este artículo desarrolla tres cuestiones principales: primero, se analizarán los conceptos jurídicos y culturales relacionados con la transición energética justa y los derechos socio territoriales de los pueblos étnicos; luego, se evaluarán los preceptos

legales del derecho internacional, nacional y regional, en conjunto con las consideraciones jurisprudenciales de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre la transición energética justa en comunidades étnicas; finalmente, se presentarán, desde una perspectiva crítica y sintética, las discusiones y conclusiones sobre el tema.

Transición Energética Justa: Un Enfoque en los Derechos Socioterritoriales y Culturales de las Comunidades Étnicas

La transición energética justa es un valor jurídico y social que asegura la participación de los grupos étnicos en el mundo, garantizando su continuo desarrollo legal en diversos entornos constitucionales. Esta investigación se centra en analizar los fenómenos globales de transición energética justa, con un enfoque particular en el departamento de La Guajira, ubicado en el extremo norte de Colombia. Esta región, conocida por su gran diversidad cultural y étnica, incluye a la comunidad Wayúu, que representa una parte significativa de la población. La Guajira ha sido testigo de la explotación de recursos naturales y enfrenta desafíos significativos en términos de desarrollo social y económico.

Los Saberes Cosmogónicos y su Incidencia sobre los Derechos socio territoriales

Al hablar de los saberes cosmogónicos, nos referimos al conocimiento místico del derecho consuetudinario que las comunidades étnicas utilizan como fundamento de orden social y justicia humana. La cosmogonía étnica incide directamente en los derechos socio territoriales, ya que ambos conceptos se entrelazan y coexisten en un mismo significado. El derecho socio territorial es el atributo legal que los pueblos minoritarios poseen para impulsar el desarrollo de sus manifestaciones grupales y así lograr una evolución constante basada en la costumbre.

En conclusión, entendemos la cosmovisión como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre ancestral” (Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC), 2024).

La Consulta Previa: Garantía Jurídica para Lograr una Transición Energética Justa

La consulta previa es un derecho fundamental que permite a los grupos étnicos decidir sobre medidas legislativas, administrativas o proyectos que se vayan a realizar dentro de sus territorios, protegiendo así su integridad cultural, social y económica, y garantizando su derecho a la participación. La Corte Constitucional ha destacado en sus diversos pronunciamientos jurisprudenciales que los procesos de minería extensiva y transición energética actualmente desarrollados en los territorios ancestrales de las comunidades étnicas generan afecciones que limitan el avance cultural, convirtiéndose en una situación negativa que entorpece el curso legal de los derechos socio territoriales de las minorías tanto en el ámbito nacional como global.

La consulta previa es una garantía jurídica esencial para lograr una transición energética justa. Se trata de un derecho constitucional colectivo y un proceso público, especial y obligatorio, que debe realizarse antes de adoptar, decidir o ejecutar cualquier medida administrativa o proyecto público o privado que pueda afectar directamente las formas de vida de los grupos étnicos nacionales. Esta consulta abarca aspectos territoriales, ambientales, culturales, espirituales, sociales, económicos y de salud, así como otros factores que inciden en su integridad étnica (Agencia Nacional de Minería, 2024).

¿La Consulta Previa: ¿Derecho Fundamental de las Minorías Étnicas o Mecanismo de Participación Devaluado por su Implementación Defectuosa?

Jurídicamente, la consulta previa se establece como un derecho fundamental de todos los grupos étnicos, asegurando su participación en las medidas legislativas y administrativas llevadas a cabo por el Estado con el fin de promover el desarrollo económico. Este derecho va más allá de ser un simple mecanismo de participación ciudadana; es un instrumento fundamental para garantizar la influencia étnica en los asuntos que afectan su estabilidad cultural y territorial. Sin embargo, el derecho a la consulta previa ha sido vulnerado por errores en los procedimientos administrativos, los cuales resultan en violaciones directas a la estabilidad étnica.

Contexto Internacional de la Transición Energética: Desafíos y Perspectivas

La transición energética en el entorno internacional se caracteriza por su diversidad evolutiva, ya que en algunos países del mundo es posible observar avances sustanciales en la utilización y extracción de energía eléctrica de fuentes convencionales, lo cual se debe a los esquemas de inversión relacionados con el tiempo, presupuesto y la adecuación jurídica.

El concepto de transición energética está presente en la agenda política a nivel global como un proceso indispensable en el desarrollo sostenible de los países. Ahora bien, los hallazgos más representativos indican lo siguiente: primero, que el Acuerdo de París ha impulsado la investigación relacionada con el desarrollo sostenible, la transición y la seguridad energética desde un ámbito técnico, cultural, social, político y económico; segundo, a nivel geopolítico, el proceso de transición energética juega un papel determinante en el ajedrez político mundial, en el que los países miden sus fuerzas en términos de continuidad del suministro energético para sus ciudadanos, y tercero, a nivel geoeconómico, los países exportadores de carbón y petróleo ajustan el gasto público a presupuestos funcionales en un marco de energías renovables. Los autores concluyen que una transición progresiva y el balance de la matriz energética son fundamentales para reducir los gases efecto invernadero que causan el calentamiento global y garantizar la sostenibilidad energética sin afectar drásticamente la economía de las naciones (Villamizar, Plata, & Jiménez, 2023).

Perspectivas Globales sobre la Transición Energética Justa: Impacto en los Derechos socio territoriales y Culturales de Comunidades Étnicas

En la actualidad el constante uso de artefactos tecnológicos ha desbordado la demanda energética por parte de la sociedad, por ello las naciones del mundo están implementando proyectos de extracción eléctrica en fuentes renovables de energía, porque las prácticas relacionadas con la extracción de hidrocarburos representan un deterioro irreversible para la naturaleza, debido a su afectación sistemática sobre los recursos vitales que suministra la tierra para sus huéspedes. Aunado con lo anterior, es plausible mencionar los efectos negativos de la minería extensiva sobre las diversas poblaciones étnicas del planeta, las cuales se han visto limitadas en su autonomía territorial y ancestral, figuras cosmogónicas esenciales para la supervivencia cultural.

Por otro lado, el afán de las grandes industrias estatales y privadas por querer solventar la necesidad energética de la población mundial ha golpeado de manera significativa los derechos humanos de las distintas etnias, debido a las acciones contrarias a derecho que buscan limitar o desaparecer la participación de los pueblos minoritarios en la revolución industrial y energética latente en todo el hemisferio. Contrario a lo anterior, en países como México donde existe gran cantidad de pueblos indígenas, el Estado ha impulsado la transición energética justa, permitiendo la participación de las comunidades aborígenes en el desarrollo de los proyectos de energía convencional a través de la promoción de sus derechos naturales y el respeto por su autonomía socio territorial, la cual es sustentada por sus prácticas culturales.

Transición Energética Nacional: Enfoque en los Derechos Socio territoriales y Culturales de Comunidades Étnicas

En el plano nacional la utilización de energías renovables se ha efectuado de manera indecisa, esto teniendo en cuenta que el Estado colombiano no ha suministrado al sector de instrumentos suficientes para hacerla competitiva en el mercado energético, demostrando plenamente una actitud negativa del Gobierno por querer incentivar el cuidado del medio ambiente y la participación integral de los grupos étnicos. Por otro lado, si hablamos del tratamiento legal que han tenido las energías renovables en Colombia nos encontramos “que el sistema jurídico energético colombiano no incluye en la canasta energética a las energías renovables como componente central, por cuanto la normatividad nacional solo se limita a fomentar las energías renovables sin implementar reformas estructurales al sistema” (Moscote, 2020, pág. 19). Esta situación indica el poco compromiso que ha tenido el Estado en torno a la regularización jurídica que debe aplicarse al sistema de las energías limpias para promover a mayor escala su utilización a nivel nacional.

Transición Energética en el Departamento de La Guajira: Priorizando los Derechos socio territoriales y Culturales de las Comunidades Étnicas

Las investigaciones en el ámbito regional y local dejan ver el potencial energético que poseen algunos territorios del país, especialmente el departamento de La Guajira, dado que la península posee múltiples recursos naturales como, la luz solar y el viento que pueden ser aprovechables de

manera sustancial para asegurar el suministro de energía en toda la nación, bajo los principios de equidad, eficiencia, solidaridad y calidad.

Las energías renovables son aquellas que impactan de manera positiva el medio ambiente, sin generar ningún deterioro que pueda comprometer la salud y vida de todos los seres vivos en el planeta.

Luego de precisar el concepto de las energías limpias, es importante manifestar que también existen barreras socio jurídicas que imposibilitan el desarrollo e integración de las fuentes no convencionales de energía, dichos obstáculos entorpecedores de la innovación energética han ralentizado el avance de los grandes proyectos, afectando principalmente el desarrollo socioeconómico del país. Los grandes impedimentos que podemos apreciar poseen dos caracteres, uno jurídico y otro social, el primero hace referencia a la poca estructura normativa que el Estado ha proporcionado para la regularización y utilización de los recursos productores de energía renovable. En el caso de la barrera social, se debe reconocer la diversidad cultural que existe en la Guajira y el potencial intelectual que poseen los habitantes del departamento para participar en los grandes proyectos energéticos que versan sobre el futuro del país.

Revisión de Sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: Derecho al Territorio de Comunidades Étnicas y el Respeto a sus Principios de Justicia ante Megaproyectos

Los pueblos indígenas poseen múltiples derechos reconocidos por la comunidad internacional mediante convenios ratificados por los países que la componen, es importante aclarar que el derecho sobre el territorio ancestral, el respeto por su sistema de normas consuetudinarias y principios de justicia, son la fuente principal para que las poblaciones étnicas en el mundo practiquen su autonomía política, jurídica y social. El conjunto de derechos ya mencionados se ha venido vulnerando durante los últimos años por los ataques que reciben mediante la realización de múltiples megaproyectos de explotación de los recursos naturales para obtener energía a través de fuentes eólicas, solares, hídricos y finalmente la extracción de recursos no renovables como los hidrocarburos. Esta situación obliga a la Corte Interamericana de Derechos Humanos a realizar una serie de investigaciones sobre el perjuicio material e inmaterial que han producido estos proyectos a los pueblos indígenas y tribales, es por ello que mediante un previo análisis jurídico y social de las sentencias emitidas por la CIDH, se ha desarrollado un razonamiento crítico sobre los casos que guardan relación con los

derechos que tienen los pueblos indígenas sobre el territorio, la justicia y el ejercicio de su propio sistema normativo, frente al atropello de los Estados al concederle licencias de explotación minera a diferentes multinacionales sin haber tenido en cuenta la realización de la consulta previa a las poblaciones nativas, la cual se adjudica como un derecho de gran importancia ratificado en el convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), y que la Corte Interamericana de Derechos Humanos exhorta a los Estados a cumplirla, de acuerdo a los tratados aprobados y hoy en día, presentes en cada una de las constituciones políticas de los países que se han definido como democráticos, participativos y pluralistas.

Con base en todo lo anterior, el análisis jurisprudencial evoluciona en relación a los derechos vulnerados a los pueblos étnicos que se nombran a continuación:

“Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs Ecuador, sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones). Caso Comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus Miembros Vs. Honduras. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 08 de octubre de 2015. Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Caso de la Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus miembros Vs Honduras, sentencia de 8 de octubre de 2015 y Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay Sentencia de 17 de junio de 2005”.

Para contextualizar, es crucial hacer mención del caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs Ecuador. En este caso, se cuestiona el otorgamiento por parte del Estado de un permiso minero a una empresa petrolera para llevar a cabo actividades de exploración y explotación de hidrocarburos en el territorio ancestral del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku, durante la década de 1990. Es importante Destacar que esta concesión se realizó sin un diálogo previo con la comunidad indígena y sin su consentimiento, lo que constituye una clara violación del derecho a la consulta previa. Este derecho es fundamental para que los pueblos indígenas puedan ejercer su autoridad y proteger su territorio ancestral frente a la intervención estatal.

En este sentido, la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió un pronunciamiento significativo:

“la concesión sin consulta a un tercero por parte del Estado sobre el territorio del Pueblo vulnera su derecho a la cultura, dada la especial vinculación con su territorio. Además, se mencionó que

dicha violación se configuró por la falta de medidas por parte del Estado, ante la entrada de la empresa, para proteger y resguardar zonas sagradas, de valor cultural así como los usos tradicionales, la celebración de ritos y otras actividades cotidianas que forman parte de su identidad cultural, que ocasionaron graves quebrantamientos a aspectos fundamentales de la cosmovisión y cultura de Sarayaku”.

Es fundamental subrayar que, en el marco de los derechos de los pueblos indígenas y tribales, cuando un Estado, como Colombia, considera llevar a cabo un proyecto de energía eólica en áreas como Uribia, dentro del territorio Wayuu, debe ajustarse a las disposiciones estipuladas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y lo establecido en el Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en particular en su artículo 7.3.

“Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas”.

Conclusiones

La transición energética justa y su relación jurídica con los derechos socio territoriales de las comunidades étnicas en el mundo, crea un escenario de garantías legales para las minorías, que proporciona un ámbito de participación continua basada en el legado cosmogónico del derecho consuetudinario y su relación sustancial con el derecho positivo. Ahora bien, es importante mencionar que las comunidades étnicas en el mundo, particularmente en el departamento de La Guajira se encuentran en una posición estratégica para liderar su propio desarrollo sostenible. Esto, teniendo en cuenta que la región en mención es el epicentro de proyectos de energías renovables, como la eólica, por ello, es trascendental garantizar el respeto por los derechos a la cultura y al territorio de los grupos étnicos que la habitan. La participación activa de las comunidades, en las decisiones relacionadas con los proyectos de energía renovable, actuando como dueños o socios es fundamental para el desarrollo de una transición energética justa y equitativa, cuyo principal propósito es impulsar la economía, soberanía alimentaria, empoderamiento económico y político de las minorías étnicas en el mundo.

Por otro lado, Colombia ha sido desde tiempos remotos un país altamente minero, siendo esta una actividad de especial relevancia a nivel social y económico, de igual forma se debe resaltar su potencial étnico y cultural, por lo cual, se ha reconocido el carácter fundamental de la consulta previa como mecanismo jurídico que asegura la participación efectiva de los grupos étnicos en los diferentes proyectos abanderados por el Estado.

La transición energética justa en La Guajira es un camino hacia un futuro sostenible que honra la riqueza cultural y los derechos de las comunidades étnicas. A través de un diálogo genuino y la cooperación entre todas las partes, es posible alcanzar un desarrollo que sea respetuoso con el medio ambiente y socialmente inclusivo. Finalmente, los pueblos étnicos del mundo, al ser los poseedores ancestrales de sus territorios, se han visto inmersos en la universalidad de las iniciativas minero-energéticas. Por ello, se propone la aplicación de normas de derechos humanos sobre pueblos minoritarios, procurando impulsar su participación institucional.

Bibliografía

YouTube: Home, 3 June 2009, <https://repository.ugc.edu.co/handle/11396/5110>. Accessed 13 March 2024.

Wikipedia, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8718061>.

Wikipedia, <https://repositorio.cepal.org/items/25a6305c-a419-4fc0-a969-09da110f5cf8>.

Wikipedia, <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/xmlui/handle/CLACSO/4682>. *Ambienta; NIPO 013-17-065-7;ISSN 2605-4787*, https://www.mapa.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/Revistas/pdf_AM%2FPDF_AM_Ambienta_2018_125_20_31.pdf.

Efectos inflacionarios de la transición energética en Colombia para los próximos 10 años Andrés Felipe Reyes Chamorro1 Juli, https://www.uexternado.edu.co/wp-content/uploads/2023/10/Reyes_Castro_Romero_Franco_transicion_energetica.pdf.

YouTube: Home, 3 June 2009, <https://www.colectivodeabogados.org/resistencia-a-la-mineria-en-el-sur-de-la-guajira/>.

YouTube: Home, 3 June 2009, <https://summa.cejil.org/es/entity/g8jk2mu710xusor>.

CIDH :: Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas :: Sentencias de la Corte Interamericana, <https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/CIDH/R/DPI/corteidh.asp>.

YouTube: Home, <https://www.refworld.org/es/jur/jur/iacrthr/2019/es/134175>.

Acuña Torrez, Carolina, et al. “La consulta previa ¿es un mecanismo de protección de derechos?” 2015, <http://hdl.handle.net/11396/5110>.

Agencia Nacional de Minería. “Consulta Previa.” chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.anm.gov.co/sites/default/files/DocumentosAnm/consulta_previa.pdf.

<https://igualdad.cepal.org/es/digital-library/cuadernillo-de-jurisprudencia-de-la-corte-interamericana-de-derechos-humanos-ndeg>.

“Cuadernillo de Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: Pueblos indígenas y tribales No. 11.” *Biblioteca Corte IDH*, <https://bibliotecacorteidh.winkel.la/cuadernillo-de-jurisprudencia-de-la-corte-interamericana-de-derechos-humanos-no-11>.

“Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales.”
Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), <https://cidh.org/countryrep/tierrasindigenas2009/Cap.X.htm>.

Oxfam. *HACIA UNA TRANSICIÓN ENERGÉTICA JUSTA Implicaciones para las comunidades de los países de renta media y baja*. 2022. Oxfam, <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621455/rr-just-energy-transition-071222-es.pdf;jsessionid=322F84E23AED0231E90A0A09D952FB60?sequence=12>.

Palmarrosa Bruges, Carmen Teresa. *Análisis de los principios de justicia del pueblo wayuú y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. estudio de caso: proyecto transnacional de energía Eólica, comunidad Coushararu, Uribia, La Guajira*. Bucaramanga, 2021.

CAPÍTULO 18

LA JUSTICIA COMO PRINCIPIO DE LA BIOÉTICA. ANÁLISIS EN UN TIEMPO DE ESPERANZAS Y CRISIS

William Andrés Ordóñez Bastidas¹

Presentación

El concepto de justicia es sumamente amplio, pero a lo largo de la historia de la humanidad, distintas corrientes del pensamiento han tratado de delimitarlo y lo han abordado desde distintos puntos de vista, como el de justicia correctiva, justicia retributiva, justicia distributiva, justicia material, justicia social, etc.

Sobre el concepto de cada una de ellas no existe unanimidad, puesto que su contenido o prioridades pueden variar a partir de la posición ideológica o filosófica de quien lo analice, pero dos conceptos resultan ser muy importantes para el campo que trabajamos en este capítulo, que es “la justicia como principio de la bioética”.

Por una parte, la *justicia retributiva* “se encarga de determinar cuál es el tratamiento que merecen quienes han infringido las leyes estatuidas” y la *justicia distributiva* “se encarga de determinar criterios equitativos para distribuir los bienes sociales, es decir, aquellos bienes producidos por una determinada comunidad que resultan las condiciones mínimas indispensables para vivir dignamente en ella – la lengua, la cultura, la seguridad social, los productos del trabajo, el sistema de libertades -.” (Vidiella, 2008, pág. 393)

¹ Abogado de la Universidad del Cauca, profesor adscrito al Departamento de Medicina Social y Salud Familiar de la Facultad de Ciencias de la Salud de esta misma universidad; profesor de la Facultad de Derecho de la Fundación Universitaria de Popayán; miembro activo del Grupo de Investigación en Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho de la Universidad del Cauca; del Grupo de Investigación en Salud, Familia y Sociedad de la Universidad del Cauca; del Grupo de Investigación CAPAZ de la Fundación Universitaria de Popayán; miembro de número de la Red Internacional de Bioderecho; Magíster en Derecho Médico de la Universidad Externado de Colombia y estudiante de Doctorado en Derecho de esta misma universidad. Ha sido profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad del Cauca; Facultad de Derecho de la Corporación Universitaria Autónoma del Cauca, de posgrado en la Universidad Libre, Seccional Pereira y en la Universidad de Nariño.

La justicia en el derecho a la salud y en la bioética

Contra todo pronóstico clásico *iurispositivista* la justicia aparece en el ordenamiento jurídico colombiano como uno de los principios de identidad del ordenamiento constitucional, consagrado como uno de los fines de la expedición de la norma superior, en el preámbulo, al establecer que ésta se proclamó por “El pueblo de Colombia, (...) con el fin de fortalecer la unidad de la nación (...), la justicia (...) dentro de un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo (...)”; igualmente, el artículo 2 de la Constitución establece “la vigencia de un orden justo” como un fin esencial del estado. Dentro de los deberes del ciudadano, se establece en el #9 del artículo 95: “Son deberes de la persona y del ciudadano: #9. Contribuir al financiamiento de los gastos de inversiones del Estado dentro de conceptos de justicia y equidad”; el artículo 133, de los que regulan la rama legislativa, enuncia que “Los miembros de cuerpos colegiados de elección directa representan al pueblo, y deberán actuar consultando la justicia y el bien común (...)”, y en las demás normas que regulan la administración de justicia y el sistema de justicia transicional.

Así, dentro de la relación de *bienes sociales* cuya distribución inquieta a la justicia se encuentran la salud individual y colectiva, las cuales, por ser esenciales para el ser humano, se han reconocido como intereses jurídicos que deben ser garantizados por el Estado en general, aunque debe aclararse que el alcance del derecho a la salud y la imposición categórica de su protección varía de Estado a Estado, y que es Colombia en el continente americano, de los pocos que cuenta con un sistema de atención en salud dotado de los principios de *eficiencia, universalidad y solidaridad*, identitarios del sistema general de seguridad social en salud (Art. 49 C.P.).

De esta manera, en Colombia, en torno al derecho a la salud, se encuentra un mandato constitucional de justicia distributiva propio del Estado Social de Derecho, que no es totalmente liberal, pero que tampoco puede catalogarse como socialista ni mucho menos como estatista. Según el artículo 49 superior:

“ARTÍCULO 49. La atención de la salud y el saneamiento ambiental son servicios públicos a cargo del Estado. Se garantiza a todas las personas el acceso a los servicios de promoción, protección y recuperación de la salud.

Corresponde al Estado organizar, dirigir y reglamentar la prestación de servicios de salud a los habitantes y de saneamiento

ambiental conforme a los principios de eficiencia, universalidad y solidaridad. También, establecer las políticas para la prestación de servicios de salud por entidades privadas, y ejercer su vigilancia y control. Así mismo, establecer las competencias de la Nación, las entidades territoriales y los particulares y determinar los aportes a su cargo en los términos y condiciones señalados en la ley.

Los servicios de salud se organizarán en forma descentralizada, por niveles de atención y con participación de la comunidad.

La ley señalará los términos en los cuales la atención básica para todos los habitantes será gratuita y obligatoria.

Toda persona tiene el deber de procurar el cuidado integral de su salud y de su comunidad.

(...)”

De la revisión del artículo 49 de la Constitución encontramos que el derecho a la salud tiene variadas dimensiones, que tienen mandato superior y que son materialización de una forma particular de ver del constituyente respecto del derecho a la salud y, por supuesto, de su visión de justicia distributiva:

- “(i) un servicio público dirigido, reglamentado y organizado por el Estado,
- (ii) un derecho constitucional (derecho de acceso a los servicios en materia de salud),
- (iii) un deber constitucional en cabeza de toda persona (procurar el cuidado de la propia salud y de la colectividad)
- (iv) una actividad económica que puede ser desarrollada por los particulares.” (Julio Estrada, 2014)

Así, la justicia es un principio, objeto de estudio permanente de la bioética y, pese a que ha sido, durante amplios periodos de la historia, estudiado por la teoría general del Derecho, también se ha convertido en el último siglo en centro de especial interés por parte del Derecho Público, en especial, de la organización del Estado y de los derechos fundamentales, ya que con la disposición de la forma de distribución de los bienes sociales como la salud, ha entrado a formar parte del análisis de los discursos en torno a la justicia distributiva.

Al igual que en gran parte de los campos de conocimiento, la justicia ha extendido su efecto conceptual hasta el campo científico-médico, con implicaciones en el ejercicio investigativo, en el cual se ha entendido como

un principio que busca prescribir que la selección de sujetos de investigación debe ser equitativa, y no deba estar ideologizada ni tener discriminación; y al campo clínico, en el que se busca advertir de posibles comportamientos inapropiados con el paciente, o de asignar ventajas en salud en escenarios de escasez, que atiendan al mejor parámetro posible de beneficio y decisión.

Por ello, en la *bioética principialista*, formulada por Beauchamp & Childress (Principles of Biomedical Ethics, 1989), se ha reconocido el principio de justicia como integrante del selecto grupo de principios que orientan el actuar del científico en la investigación y en la atención clínica.² Beauchamp y Childress inician su consideración sobre la justicia con el siguiente planteamiento:

“Las desigualdades en el acceso a la atención en salud y en el estado de salud, combinadas con aumentos dramáticos en los costos de la atención en de salud, han alimentado debates sobre qué exige la justicia, si es que exige algo, de sociedades particulares y de la comunidad global. Pero ¿son los problemas de desigualdad y costos realmente problemas de justicia en las políticas de salud y en las instituciones de atención de salud? Si es así, ¿el problema es que la desigualdad y los costos amenazan el acceso y la distribución adecuada de la atención médica? Si la respuesta es nuevamente afirmativa, ¿bajo qué principios de justicia se debe distribuir la atención médica?” (Beauchamp & Childress, 2013, pág. 249)

Los autores, apelando a lo absurdo que resultaría distribuir los beneficios y roles en sociedad a través de una lotería, como sucede en la obra de “La Lotería de babilonia” de Jorge Luis Borges, indican que dicho sistema “parece caprichoso e injusto, porque esperamos que principios válidos determinen

2 Cuatro son los principios que han identificado los mencionados autores y que se consagran como *prima facie* en la denominada bioética principialista: La autonomía, la beneficencia, la no maleficencia y la justicia. “A diferencia de autores clásicos, que se manejan con principios absolutos, estos autores siguen la propuesta del filósofo inglés David Ross y proponen principios *prima facie*. Estos están involucrados en nuestra vida moral y pueden plantear conflictos (...) esto se fe ilustrado, por ejemplo, en el conflicto que se da entre la autonomía y el bien público que supone la vacunación obligatoria” (Luna, 2008, pág. 51). El que estos principios sean *prima facie* implica que pueden entrar en conflicto, lo cual indica que pueden surgir dilemas éticos o dilemas morales. Tom Beauchamp y James Childress Fuente especificada no válida., explican que “en un dilema moral, un agente moral debe hacer x y debe hacer y, pero el agente no puede hacer amos. Las razones para hace una u otra son muy fuertes, pero ninguna de ellas es obviamente dominante” Citado por (Luna, 2008, pág. 52). “Una obligación *prima facie* implica que ésta debe cumplirse, salvo si entra en conflicto con una obligación de igual o mayor magnitud. (...) Si una de estas obligaciones se pasa por alto, esto no significa que desaparezca. Deja ‘trazos morales’, ello implica que el agente debe tomar esta decisión conscientemente y experimentar pesar y quizá remordimiento al tener que violar una obligación de este tipo.

El que los principios mencionados sean *prima facie* implica que todos son igualmente importantes, que no hay uno sólo que, ex ante sea más relevante que los demás, sino que se deben ajustar al caso concreto en caso de una tensión, para así, evidenciar a partir de su especificación al caso en concreto, definir cuál se expande y cuál se contrae.

cómo deben distribuirse las cargas, los beneficios, las oportunidades y las posiciones sociales.” (Beauchamp & Childress, 2013, pág. 249)

De esta manera, como se trata de encontrar parámetros racionales de justicia, “aclaran que existen numerosas propuestas que difieren, fundamentalmente, según el principio material de justicia en que enfatizan. Así, las teorías igualitarias priorizan el igual acceso a los bienes que cualquier persona racional desearía (invocando generalmente como criterio la necesidad), las teorías libertarias enfatizan los derechos a la libertad económica y social (apelando a procedimientos justos y no resultados sustantivos) y las teorías utilitaristas sostienen una mezcla de criterios para maximizar la utilidad. (Luna, 2008, pág. 64)

La justicia en el principialismo bioético

Beauchamp & Childress (2013, pág. 250), en la séptima edición de su obra, abordan el concepto de justicia distributiva de la siguiente manera:

“Los términos *rectitud*, *mérito* (lo que se merece) y *derecho* han sido utilizados por los filósofos como base para explicar el término justicia. Interpretan la justicia como un trato correcto, equitativo y apropiado a la luz de lo que se debe o no a las personas. El término *justicia distributiva* se refiere a la correcta, equitativa y apropiada distribución de beneficios y cargas determinadas por normas que estructuran los términos de la cooperación social. Su alcance incluye políticas que brindan diversos beneficios y cargas, como la propiedad, recursos, impuestos, privilegios y oportunidades”

Los autores describen cómo, hasta principios de los 90’s, el principio de justicia en la investigación tenía como problema paradigmático “los riesgos y las cargas de la investigación y la necesidad de proteger a los sujetos del daño, el abuso y la explotación”, sin embargo, con los pacientes de VIH/SIDA, se encontró que estos tenían un creciente interés por acceder a tratamientos experimentales, al tiempo que se restaba importancia a sus riesgos. Así, “tanto la participación en la investigación como el acceso a los resultados de la investigación, se volvieron tan importantes como la protección contra el daño y la explotación” (Beauchamp & Childress, 2013, pág. 250)

Advierten que las “condiciones de escasez a veces obligan a una sociedad a tomar decisiones trágicas y que incluso los principios válidos de justicia pueden verse infringidos, comprometidos y sacrificados.”, razón

por la cual es importante ver los principios de justicia a los que aluden para construir su propuesta.

a. El principio formal de justicia. “Todas las teorías de la justicia tienen en común un requisito mínimo tradicionalmente atribuido a Aristóteles: los iguales deben ser tratados por igual y los desiguales deben ser tratados de manera desigual (...) Este principio de justicia es formal porque no identifica ningún aspecto particular en el que los iguales deben ser tratados por igual y no proporciona ningún criterio para determinar si dos o más individuos son realmente iguales” (Beauchamp & Childress, 2013, pág. 251).

Por lo tanto, para determinar quiénes son iguales, quiénes serían titulares de ciertos beneficios y a quiénes se les puede negar, sin que con ello cometamos injusticias, requiere de principios materiales de justicia.

b. Principios materiales de justicia y propiedades moralmente relevantes de las personas.

“Los principios que especifican las características relevantes para la igualdad de trato son materiales porque identifican las propiedades sustantivas para la distribución. Un ejemplo relativamente sencillo es lo que llamaremos el principio de necesidad, que declara que los recursos sociales esenciales, incluida la atención sanitaria, deben distribuirse según las necesidades. (...) Decir que alguien tiene una necesidad fundamental es decir que la persona resultará perjudicada o perjudicada de manera fundamental si no se satisface la necesidad. Por ejemplo, la persona podría resultar perjudicada por desnutrición, lesiones corporales o no divulgación de información crítica”. (Beauchamp & Childress, 2013, pág. 251).

Los autores (pág. 252) entran a estudiar cuatro teorías de justicia material que califican como *tradicionales*:

- a. Teorías utilitarias: que enfatizan una combinación de criterios con el fin de maximizar la utilidad pública
- b. Teorías libertarias: ponen énfasis en los derechos individuales a la libertad social y económica, al tiempo que invocan procedimientos justos como base de la justicia, en lugar de resultados sustantivos como el aumento del bienestar

- c. Teorías comunitarias: subrayan los principios de justicia derivados de concepciones del bien desarrolladas en las comunidades morales
- d. Teorías igualitarias: enfatizan el acceso igualitario a los bienes de la vida que toda persona racional valora, invocando a menudo criterios materiales de necesidad e igualdad.

También evalúan dos teorías recientes de justicia material:

- a. Teorías de las capacidades: identifican capacidades y formas de libertad que son esenciales para una vida floreciente e identifican formas para que las instituciones puedan protegerlos
- b. Teorías del bienestar: enfatizan dimensiones centrales esenciales del bienestar, como la salud, y lo que se requiere para lograr estos estados de bienestar.

No hay barreras para aceptar uno o más de estos principios como válidos, pero el problema es que puede que en muchas ocasiones compiten; por ejemplo, muchos países buscan “poner atención médica de alta calidad a disposición de todos los ciudadanos, al tiempo que protegen los recursos públicos a través de programas y políticas de contención de costos que establecen límites justos. Muchas de sus políticas también promueven el ideal de igualdad de acceso a la atención médica para todos, incluidos los indigentes, manteniendo al mismo tiempo aspectos de un entorno competitivo y de libre mercado”.

Y, tras abordar cada una de las teorías sobre la justicia material mencionadas, concluyen que “ninguna teoría de la justicia o sistema de distribución de la atención de la salud es suficiente para una reflexión constructiva en políticas de salud. (...) los países que carecen de un sistema integral y coherente de financiación y prestación de servicios de salud están destinados a seguir con costos más elevados y un mayor número de ciudadanos desprotegidos. Necesitan mejorar tanto la utilidad (eficiencia) como la justicia (imparcialidad e igualdad). Aunque a primera vista la justicia y la utilidad parecen valores opuestos, y a menudo han sido presentados como tales en la teoría moral, ambos enfoques son indispensables para dar forma a un sistema de atención en salud. Crear un sistema más eficiente mediante la reducción de costos y la provisión de incentivos apropiados puede entrar en conflicto con el objetivo de acceso universal a la atención de salud, y los objetivos de cobertura universal basados en la justicia también pueden hacer que el sistema sea ineficiente.” (Beauchamp & Childress, 2013, pág. 293)

Los mencionados autores, a quienes académicamente se les ha rotulado como fundadores del *principalismo bioético*, defienden una postura ante las teorías expuestas:

“Frente a estas propuestas, Beauchamp y Childress señalan que ellos ‘buscan proveer el mejor cuidado de la salud para todos los ciudadanos según sus necesidades y, simultáneamente, promover el interés público a través de programas de contención del costo. También promueven el ideal de igual acceso al cuidado de la salud para todos, incluyendo a los indigentes, manteniendo un ambiente de libre mercado y competencia en el cuidado de la salud’” (Beauchamp & Childress, 1989, pág. 265), citado por (Luna, 2008, pág. 65)

Dicho en palabras de los mismos autores en la séptima edición de su obra:

“Hemos sugerido una perspectiva desde la cual abordar estos problemas. En particular, hemos propuesto el reconocimiento de los derechos globales a la salud y derechos exigibles a un mínimo decente de atención médica dentro de un marco de asignación que incorpore estándares tanto utilitarios como igualitarios. Esta perspectiva reconoce la legitimidad de las compensaciones entre eficiencia y justicia, una posición que refleja nuestra insistencia a lo largo de este libro de la posibilidad de conflictos contingentes entre beneficencia y justicia y la necesidad de compensaciones entre ellas”.

De esta manera, se encuentra que ante el alto costo que implican los tratamientos en salud, la íntima relación de estos con la dignidad humana y la vulnerabilidad, así como la cobertura para la gran mayoría de la población, los desafíos de los Estados para organizar buenos modelos siempre están latentes, situación que se puede constatar en los intensos debates que ha desatado la reforma a la salud planteada por el Gobierno de Colombia, en cabeza del presidente Gustavo Petro y de su exministra Carolina Corcho, en el cual se trata de dar prevalencia a un concepto altamente indeterminado de justicia social, con una clara tendencia de justicia material igualitaria y de bienestar, en clara tensión con aplicaciones diversas de los mismos principios de ética material utilitarias, libertarias, comunitarias, igualitarias y de bienestar, que han sido incorporados con reformas sucesivas al sistema de seguridad social en salud ya existente, ya sea a través de legislación o de

pronunciamientos jurisprudenciales, de los cuales es un gran compendio la sentencia T-760 de 2008 de la Corte Constitucional, que ha orientado la interpretación de la ley 100 de 1993 y, posteriormente, llevó a la expedición de la ley estatutaria de salud, 1751 de 2015.

Justicia y Bioética en el caso de emergencia sanitaria nacional por el COVID-19

Las normas jurídicas generales han sido expedidas pensando en un ambiente de normalidad, pero en rara ocasión son concebidas para escenarios de excepcionalidad, como el ocurrido en el caso de la emergencia sanitaria nacional suscitada por el coronavirus COVID-19.

Múltiples son las preguntas que surgen sobre este aspecto, pasamos a abordar una casuística, que se resuelve según los parámetros generales de bioética, en especial de justicia distributiva y de derecho médico que existen en nuestro ámbito jurídico y profesional.

a. Sobre la importación de tecnologías de salud sin registro sanitario del INVIMA

Para que en Colombia puedan circular medicamentos, tratamientos o vacunas contra cualquier tipo de enfermedad, es necesario que se obtenga primero del INVIMA la autorización correspondiente, para verificar las condiciones de calidad de la tecnología en salud correspondiente. Esta autorización se denomina “registro sanitario”.

Para que este registro sanitario sea expedido, es necesario primero abordar una serie de pruebas que permitan evidenciar la calidad de la tecnología en salud, con el fin de proteger bienes constitucionales relevantes como la salud (art. 49 C.P.), la salubridad pública (art. 88 C.P.) y la protección al consumidor (art. 333 C.P.), los cuales son objeto de análisis desde los principios de beneficencia, no maleficencia y justicia.

Sin embargo, debido a la contingencia de salud pública, el Ministerio de Salud expidió la Resolución 522 del 28 de marzo 2020, “por medio de la cual se establecen requisitos para la importación, fabricación en el territorio nacional de reactivos de diagnóstico in vitro, dispositivos médicos, equipos biomédicos y medicamentos, declarados vitales no disponibles, requeridos para la prevención, diagnóstico y tratamiento, seguimiento del Covid-19” y la Resolución 617 del 16 de abril 2020, en la que se establece la evaluación, aprobación y condición para la prescripción de medicamentos con usos no incluidos en el registro sanitario requeridos para el tratamiento del Covid-19,

en las cuales se permite la importación de medicamentos y tecnologías de salud aún sin registro sanitario, bajo la figura de *medicamento vital no disponible*, con base en que otras autoridades sanitarias del País de origen de la tecnología de salud o la Organización Mundial de la Salud si lo hayan autorizado para su comercialización.

b. Toma de decisiones éticas según criterios del Ministerio de Salud

El Ministerio de Salud expidió el documento denominado “*Recomendaciones generales para la toma de decisiones éticas en los servicios de salud durante la pandemia COVID- 19*”, (Ministerio de Salud de la República de Colombia, 2020) que persigue “(i) *prevenir los sesgos en la toma de decisiones* y (ii) *promover que estas sean derivadas del balance de las necesidades de los individuos, la población y los miembros de los equipos asistenciales*”; lo cual, efectivamente, trata de establecer criterios de justicia.

Este documento, sin embargo, se enuncia: “no busca ni debe constituirse como la única vía de resolución de situaciones conflictivas o difíciles, debe ser usado como marco de referencia”

El centro del documento propone distintas estrategias para *distribuir*, esto es, aplicar justicia, ante la carencia de tecnologías en salud para pacientes que requirieran de soporte ventilatorio y hospitalización en unidades de cuidados intensivos y se presentaran situaciones de alta o absoluta ocupación, para lo cual se propuso un marco ético general, que buscaba establecer un balance entre

1. El cuidado centrado en el paciente frente a los deberes enfocados en lo público
2. Sin desconocer la igualdad de las personas
3. Al tiempo que prioriza la equidad en la distribución de riesgos y beneficios

La situación no es sencilla, “los profesionales de la salud serán los llamados a tomar decisiones de alto estrés moral”, por las circunstancias que “les rodean para dar o retirar tratamientos de las personas infectadas, quienes esperan confirmación del diagnóstico y de las personas que acuden a la atención en salud por razones diferentes a la infección por COVID-19”

Debe tenerse en cuenta los derechos y preferencias de los pacientes, pero se advierte que los profesionales de la salud, “no pueden perder de vista que los derechos y preferencias individuales de las personas pudieran verse reducidos sobre el establecimiento del bien general”. (Hay que recordar que el interés general prevalece sobre el particular, según el art. 1 de la C.P.)

“Partiendo de lo antes referenciado, se recomienda que las acciones emprendidas, busquen siempre poder responder a:

a. No hacer daño

b. Beneficiar

c. Actuar con justicia sobre la persona en el contexto de la emergencia frente a la justicia sanitaria de la población

d. Mantener la integridad profesional”

Así, se dieron las siguientes recomendaciones generales del documento soporte:

1. “Escuchar al paciente sobre las preferencias de cuidado, dar información transparente y objetiva, preguntarse por la posibilidad de justificar la conducta públicamente”. Aplica para todos los ámbitos de atención.
2. “Todas las instituciones, deberían contar con reglas claras para permitir el *triage* organizado por niveles de cuidado, según sus posibilidades de atención y las habilidades de los profesionales para responder a la evolución de la enfermedad que amenaza la vida.”
3. Debe hacerse una constante revisión de protocolos según avanza el proceso de reacción a la pandemia. “Los protocolos de *triage* deben buscar responder a las siguientes circunstancias (i) Nivel de cuidado requerido, (ii) Inicio de soporte vital, (iii) Retiro del soporte vital, (iv) Inicio de medidas paliativas en caso de no iniciar o retirar el soporte vital.”
4. Ante recursos limitados: Durante toda la atención debe darse información al paciente y a la familia sobre la posibilidad de que se presenten limitaciones de acceso a los soportes necesarios incluido al personal de salud, sin que ello implique abandono del cuidado.
5. Evitar tomar decisiones a solas; se recomienda revisar la decisión con otras personas del equipo y dejar claro registro en la historia clínica.
6. En caso de escasez y deber de racionar los recursos físicos, de personal y tecnológicos, se debe promover su redistribución en forma justa, con atención a que sean ubicados sobre las personas que más se van a beneficiar. Aplica también para los medios de protección y desinfección del personal asistencial.
7. “Hacer una prioridad el tratar a quienes se benefician de ser tratados, y garantizar alivio y apoyo a quienes no podrán recibir tratamiento

específico. Los pacientes con cuadros severos que no se benefician del cuidado avanzado, así como aquellos que se encuentran con requerimientos de soportes avanzados sin posibilidad de recuperación, a pesar de haber llegado primero a la atención, pueden ser sujetos de una adecuación de los esfuerzos terapéuticos con el propósito de permitir el cuidado de otros.”

8. “En caso de que su institución cuente con un Comité de Bioética y/o Ética, con el servicio de Bioética o Ética Clínica, o consultoría clínico-ética, se debe definir una ruta de consulta para los casos que de forma concreta puedan superar las recomendaciones generales.”
9. “El proceso de información para el cuidado de la enfermedad debe incluir, la información sobre el ejercicio de derechos al final de la vida incluyendo la adecuación de los esfuerzos terapéuticos y la suscripción de documentos de voluntad anticipada; la consulta y revisión de existencia de este en todos los casos”
10. “Ante la circunstancia concreta de rechazo terapéutico de cuidados específicos, se debe buscar garantizar los procesos de cuidado y alivio sintomático, y la ubicación del personal de salud que pueda vigilar y acompañar los desenlaces previsibles.”
11. “Ante la posible circunstancia de pacientes sin capacidad para la toma de decisiones, por deterioro del estado general o requerimiento de aislamiento, en el cual no se puede contactar a su representante, conduzca la toma de decisiones teniendo en cuenta la prioridad de no hacer daño y la modificación en las condiciones de disponibilidad de los recursos en caso de presentarse deterioro. Recuerde que esta situación debe preverse y debe ser informada a los representantes desde la admisión del paciente.”
12. “Es prioridad la seguridad del personal de salud que atiende directamente a los pacientes, los recursos de protección deben ser garantizados de forma continua para mantener la disponibilidad de personal, debe prevenirse el desborde de los servicios por agotamiento o retiro de los profesionales de forma autónoma ante el riesgo de contagio y enfermedad, en consecuencia, considere la reorganización de la planta disponible.”

También se formularon recomendaciones para los escenarios de atención crítica: “Los equipos deben contar con recomendaciones concretas para la reubicación de los recursos en coherencia con su realidad contextual y territorial, para evitar la toma de decisiones individualizada y heterogénea

que derive en un conflicto de valores sobre lo que se considera correcto en condiciones de no emergencia, y con ello más estrés moral sobre los profesionales.” (Pág. 4)

Referencias generales para el proceso de toma de decisiones en el escenario de distribución de recursos limitados y/o escasos:

1. “Los protocolos deben tener como objetivo tomar decisiones frente al ingreso o no a las unidades a partir de variables predeterminadas como la edad, las comorbilidades, la posibilidad de supervivencia sin enfermedad, la posibilidad de supervivencia con enfermedad, la gravedad del cuadro y la posibilidad de requerimientos prolongados del soporte, y en caso de ser necesario hacer referencia al valor instrumental de profesionales de la salud, y ser explícitos en la transparencia de no priorización por indicación administrativa o recomendaciones individuales de terceros.”
2. “Ante la necesidad redistribuir y asignar recursos como soportes ventilatorios se debe actuar con parámetros claros y previamente definidos, que permitan priorizar de forma proporcional la asignación de estos, y que sean respetados por todos, de la misma manera que se establecen reglas específicas para el ingreso a la unidad.”
3. “Todos los casos ingresados a este ámbito del cuidado deben incluir un plan de adecuación de esfuerzos terapéuticos como escenario de atención según evolución y el inicio de sedación paliativa con reubicación del paciente – de ser necesario–, que pueda ser respetado por todos los que participan en la atención.”
4. “Los criterios de adecuación de los esfuerzos terapéuticos o el desescalonamiento por deterioro clínico, deben ser claros desde el ingreso para todas las partes relacionadas con el paciente, representante y familia, y otros miembros del equipo asistencial.”
5. “En el contexto de evolución de la pandemia, se reconoce la posibilidad y necesidad de realizar investigaciones clínicas en los pacientes diagnosticados con COVID 19, la realización de tales investigaciones debe guardar todos los parámetros establecidos por la normativa vigente en el país frente a investigaciones clínicas y consentimiento informado, sin perjuicio de los criterios de atención, parámetros de beneficio mínimo, proporcionalidad, justicia distributiva del recurso y oportunidad de la atención”

Conclusiones

1. Tanto en el Derecho como en la Bioética, es importante encontrar puntos de conciliación en los principios de justicia material, que permitan una distribución eficiente y equitativa de los beneficios del sistema de salud y de las cargas.
2. La justicia no solamente se resguarda para la distribución de las ventajas de las tecnologías de salud disponibles para los pacientes, sino también en la investigación, lo cual incide en la selección objetiva de los sujetos de investigación, así como del beneficio de los resultados de los experimentos en los que ellos participen.
3. La necesidad es una regla procedimental de gran relevancia en la atención en salud, sin embargo, debe entenderse de manera concomitante con otros principios de la bioética, como la beneficencia, a través de la pregunta de cómo obtener un mayor beneficio ante situaciones de escasez, lo cual implica la toma de decisiones difíciles.

Bibliografía

- Asamblea Nacional Constituyente (1991). Constitución Política de Colombia.
- Congreso de la República de Colombia (1993). Ley 100. “por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones” Publicada en el Diario Oficial No. 41.148 de 23 de diciembre de 1993
- Congreso de la República de Colombia (2015). Ley 1751. “Por medio de la cual se regula el derecho fundamental a la salud y se dictan otras disposiciones”. Publicada en el Diario Oficial No. 49.427 de 16 de febrero de 2015.
- Corte Constitucional, Sala Segunda de Revisión (31 de julio de 2008) Sentencia T-760 de 2008, Expedientes T-1281247, T-1289660, T-1308199, T-1310408, T-1315769, T-1320406, T-1328235, T-1335279, T-1337845, T-1338650, T-1350500, T-1645295, T-1646086, T-1855547, T-1858995, T-1858999, T-1859088, T-1862038, T-61862046, T-1866944, T-1867317, y T-1867326 [M.P. Manuel José Cepeda Espinosa]
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2013). *Principles of Biomedical Ethics*. (T. propia, Trad.) New York: Oxford University Press.
- Beauchamp, T., & Childress, J. (1989). *Principles of Biomedical Ethics* (3a ed.). New York: Oxford University Press.
- Julio Estrada, A. E. (2014). Clase de mecanismos constitucionales de defensa, Maestría en Derecho Médico, Universidad Externado de Colombia. Bogotá D.C.
- Luna, F. (2008). Planteos clásicos y teoría de los principios. En F. Luna, & A. L. Salles, *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos* (págs. 23-78). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Ministerio de Salud de la República de Colombia. (26 de 08 de 2020). *Recomendaciones generales para la toma de decisiones éticas en los servicios de salud durante la pandemia COVID- 19*. Obtenido de chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.minsalud.gov.co/Ministerio/Institucional/Procesos%20y%20procedimientos/GIPS13.pdf

Ministerio de Salud de la República de Colombia. (28 de marzo de 2020). “Por la cual se establecen requisitos para la importación y fabricación en el territorio nacional de reactivos de diagnóstico in vitro, dispositivos médicos, equipos biomédicos y medicamentos, declarados vitales no disponibles, requeridos para la prevención, diagnóstico y tratamiento, seguimiento del Covid-19” [Resolución 522 de 2020]. Diario Oficial 51.272 del 30 de marzo de 2020

Ministerio de Salud de la República de Colombia. (16 de abril de 2020). “Por la cual se establecen disposiciones en relación con la nominación, evaluación , aprobación y condición para la prescripción de medicamentos con usos No incluidos en el Registro Sanitario- UNIRS requeridos para el tratamiento del COVID – 19” [Resolución 617 de 2020] Diario Oficial No. 51291 del 20/04/20

Vidiella, G. (2008). La justicia en la salud. En F. Luna, & A. L. Salles. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

CAPÍTULO 19

PROCESOS MENTALES EN EL RECONOCIMIENTO Y LA JUSTICIA

Luis Carlos Ayala Caldas¹

Presentación

La justicia como reconocimiento es fundamental para garantizar una sociedad más justa, equitativa e inclusiva. Reconocer la dignidad, la diversidad y los derechos de todas las personas, clave para construir un mundo donde todos puedan participar y desarrollarse plenamente.

En este artículo cobra valor la mirada neurocientífica con enfoque en uno de sus preceptos más estudiados “la toma de decisiones”. El cerebro humano decide experimentando y comprendiendo el mundo que nos rodea mediante el fenómeno de la percepción, proceso complejo y aún misterioso en muchos aspectos, pero que nos acerca a la idea de lo que entendemos de justicia por reconocimiento, donde el factor humano es vital al momento de impartir justicia, pues no se trata de castigar el crimen o resolver disputas, sino también de reconocer la dignidad y los derechos de cada individuo, cuyo propósito nos dice, cómo la justicia implica un profundo respeto por la humanidad de todos.

La aplicación de este enfoque de justicia y reconocimiento, implica la aceptación de la diversidad humana, respetando las diferencias individuales y grupales como una riqueza y no como un problema a resolver, gran parte de ese reconocimiento se encuentra en la capacidad que tenemos

¹ LUIS CARLOS AYALA CALDAS: Neuro educador y conferencista, Contador Público, Magister en Educación Superior, MBA en Administración de Empresas, Especialista en Docencia Universitaria Cibernética Social, Auditoria de Sistemas, Alta Gerencia, Certificaciones Internacionales COACH, profesor de Pregrado y Postgrado en Universidad del Cauca, Universidad Autónoma, Universidad de Nariño, Universidad Santiago de Cali, Universidad Cooperativa de Colombia, Par Académico Nacional e Internacional.

de entender nuestros procesos mentales, sentimientos y capacidad de comunicación, que interactúan para dar forma a nuestra experiencia del mundo y nuestras relaciones en la sociedad, si entendemos cada elemento clave, desarrollaremos una comprensión más profunda, con unos jueces y decisores judiciales en capacidad de aplicar e interpretar las señales sensoriales para crear una representaciones coherentes de la realidad.

El cerebro humano juega un papel crucial en este proceso, pues este maravilloso órgano, es el epicentro de la complejidad biológica y el asiento de la cognición, la emoción y la regulación de funciones corporales, fraccionado en varias zonas interconectadas, que cumplen un papel crucial en la interpretación armoniosa de los procesos mentales y sus funciones específicas.

Memoria y sesgo cognitivo en el proceso de juzgar

De una manera simplista definimos la memoria como un proceso que se inicia en los órganos primarios o de los sentidos, que al ser estimulados (luz, sonidos, tacto, gusto, olfato) generan una sensación de “algo” o un “suceso” que el cerebro busca entre sus recuerdos; una vez se confirma se transforma en “realidad” (realidad del que percibe únicamente, coincidente o no con apreciación de otra persona) un recuerdo que almacenamos en la memorias y que están directamente relacionados con las emociones o impactos que nos generen, por eso tenemos varios tipos de memoria que se clasifican de manera sencilla en memoria a largo plazo, a corto plazo o memoria inmediata.

Algunos autores dan una conceptualización más elaborada: “No tenemos ningún recuerdo como tal almacenado en nuestro cerebro. Eso sería, desde un punto de vista físico y biológico, literalmente imposible.

Lo que el cerebro consolida en la memoria son “patrones de funcionamiento”, es decir, la forma en que grupos específicos de neuronas se activan cada vez que aprendemos algo nuevo.

Lo que el cerebro guarda es la frecuencia, amplitud y secuencia particular de los circuitos neuronales que participan en el aprendizaje. No se almacena un hecho concreto, sino la forma en cómo funciona el sistema ante ese hecho concreto” (Lautaro, 2018. *Como funciona la mente humana y como nos engaña. Psicología y Mente*. Pág. 1).

El proceso de evocación de los recuerdos es el resultado de la activación de los mismos circuitos neurales que se activaron que cuando aprendimos algo (gusto, nadar, bailar, manejar vehículo dados por la fisiología y biología; o una formula química, solucionar un problema matemático, estrategias,

planeación, dado en los aprendizajes por escolaridad), los traemos de la memoria cuando los necesitamos.

El mismo autor cita: “Cuando recordamos algo conscientemente o sin que nos lo propongamos nos viene una imagen a la cabeza, lo que nuestro cerebro hace es reeditar nuevamente ese patrón de funcionamiento específico. Y esto tiene serias implicaciones. Tal vez la más importante es que nuestra memoria nos engaña.

No recuperamos el recuerdo tal cual se almacenó, sino que más bien lo volvemos a armar cada vez que lo necesitamos a partir de la reactivación de los patrones de funcionamiento correspondientes”. (Lautaro, 2018. *Como funciona la mente humana y como nos engaña. Psicología y Mente*. Pág. 1).

Aquí es donde se introduce el concepto de sesgo cognitivo por los psicólogos israelíes Kahneman y Tversky en 1972, quienes precisan que la información disponible es interpretada de manera errónea en forma sistemática, ejerciendo influencia en la manera de procesar los pensamientos, emitir juicios y tomar decisiones.

Pero que es el sesgo cognitivo en derecho, en forma pertinente nos apoyamos en la siguiente definición:

“Un sesgo cognitivo es una desviación sistemática, involuntaria e inconsciente de una norma o de un estándar de racionalidad al emitir un juicio perceptual o conceptual, al recordar un evento o al hacer una predicción. No se trata de un simple error, sino de comportamientos que ocurren consistentemente bajo circunstancias similares, y que por lo tanto son predecibles y replicables. Son causados principalmente por el uso de heurísticas, atajos que utilizamos en el procesamiento de información, pero también son producto de las limitaciones de --nuestra capacidad cerebral de procesar información, de influencias emocionales, morales y sociales, y de distorsiones en el proceso de almacenamiento y búsqueda de información en la memoria”. (Páez, “et. al.” 2021)

Es fácil que las personas actúen movidas por sesgos ocultos cuyo efecto puede llegar a sorprenderles, esto implica que existe la probabilidad de que esto suceda ya que el cerebro cada segundo ejecuta millones de procesos mentales con sesgos cognitivos que influyen en los comportamientos y en la forma de cómo ves el mundo; determinados por implicaciones culturales, influencia social, motivaciones emocionales o éticas, atajos en el procesamiento de la información, o distorsiones en la recuperación de los recuerdos y la memoria, entre muchos otros.

Dadas, así las cosas, los procesos de memoria y los sesgos cognitivos desempeñan un papel crucial en la toma de decisiones judiciales. Desde

la forma en que se codifica la información durante el juicio, pasando por cómo se almacena en la memoria, hasta la manera en que se recupera y se interpreta, los jueces y jurados pueden verse influidos por diversos factores psicológicos que comprometen la objetividad y la imparcialidad del proceso.

El conocimiento del funcionamiento del cerebro por profesionales del derecho, quizá, ponga en equilibrio el ejercicio mental que deben mantener en las decisiones jurídicas, ya que estas se sustentan en informaciones que se perciben y procesan mediante codificaciones cerebrales, minimizando el riesgo cognitivo, pues como se mencionó a lo largo de la vida almacenamos en las memorias información selectiva de acuerdo a nuestras creencias previas que influye en la evaluación de la evidencia y al recuperarla mediante evocación, puede suceder, y de hecho así lo presenta la evidencia científica, que los sesgo cognitivos de las realidades individuales vayan acompañados con tendencia de afectación en la forma en que se interpretan los testimonios y pruebas.

Percepción y atención en la toma de decisiones judiciales

Los individuos seleccionan y prestan atención a cierta información relevante, descartando aquella que consideran irrelevante para formar impresiones sobre otras personas.

En la percepción selectiva los jueces y jurados distinguen selectivamente ciertos detalles y pasan por alto otros, su enfoque se centra en sus realidades procesadas con la información que almacena en su cerebro la cual confirma sus creencias previas.

“La percepción selectiva es un fenómeno que está presente en nuestra vida cotidiana, sin que lo notemos. Tiene lugar muy especialmente cuando hay dos personas, grupos, o bandos, o equipos en conflicto. A cada uno de ellos le resultará difícil apreciar con objetividad las ideas y las acciones de su contradictor. Es fácil que de ello surjan apreciaciones injustas. Se trata de un sesgo que se reduce en gran medida cuando aumenta la empatía.

El estudio de Hastorf & Cantril es un ejemplo muy interesante de lo que es la percepción selectiva y cómo esta actúa en situaciones cotidianas. Tiene que ver con la forma distorsionada en que percibimos lo que ocurre en la realidad a partir de nuestras creencias. En otras palabras, prueba que muchas veces vemos solo lo que queremos ver.” (Sánchez, 2019)

Todos tenemos limitaciones cognitivas, la capacidad de atención en general y en particular en los operadores de justicia está limitada, razón por la que se pueden presentar errores al momento de darle mayor importancia o

peso excesivo a alguna de las pruebas o ciertos elementos del caso. Muchas de las decisiones judiciales están fundamentadas en procesos mentales automáticos e inconscientes, lo que aumenta el riesgo de sesgo y subjetividad.

Se debería observar en los profesionales que aplican la justicia un razonamiento lógico y objetivo al analizar los hechos y pruebas de un caso.

Sin embargo, puede no ser así, diversos sesgos cognitivos pueden desfigurar este proceso; por ejemplo, el sesgo de confirmación desestima e ignora datos que contradicen teorías o creencias previas. Las heurísticas simplificadoras son atajos mentales para tomar decisiones que pueden generar conclusiones equivocadas, aun en casos complejos. El efecto anclaje ejerce influencia sobre la primera información que tenemos para formar los juicios y toma de decisiones.

¿Por qué? Pues una respuesta puede ser la información sesgada formada a partir de las Interpretaciones sobre el comportamiento de los demás influenciadas por nuestros propios esquemas mentales, creencias y expectativas previas, como el Efecto de Halo característica sobresaliente de una persona, ya sea positiva o negativa, que tiende a influir en la evaluación global que se hace de ella.

Las emociones y sentimientos juegan un papel crucial en el sistema judicial, aquí se generan la mayoría de los sesgos que nos alejan de la racionalidad con impactos en la imparcialidad; emociones intensas como el enojo o el miedo pueden distorsionar la objetividad, pueden nublar juicios, pero la empatía puede llevar a favoritismos. Es esencial que los operadores de justicia aprendan a reconocer y regular sus propias emociones para mantener la imparcialidad requerida.

Toma de decisiones bajo incertidumbre y riesgos en el ámbito legal

Los jueces y abogados toman decisiones sobre información muy limitada, en muchos casos basándose en información incompleta o ambigua, lo que aumenta la incertidumbre. Es importante estimar las probabilidades de diferentes escenarios y sus posibles consecuencias para llegar a una decisión lo más informada posible.

La exigencia en el sistema judicial a menudo bajo condiciones de incertidumbre obliga a los operadores de la justicia a tomar decisiones rápidas y bajo presión; los obliga a la utilización de heurísticas o atajos mentales produciendo en algunos casos conclusiones de manera eficiente, pero no siempre es así, como mencionamos ya, existe el riesgo de que estas pueden

ser inconscientes y con riesgos de error. Les es necesario comprender cómo estos procesos cognitivos pueden influir en la imparcialidad y calidad de las decisiones judiciales.

Al aceptar la influencia de estos estereotipos, aceptamos un profundo impacto de las decisiones que se toman en el sistema de justicia, pues los prejuicios y sesgos pueden conducir a decisiones discriminatorias y percepciones erróneas sobre los todos los implicados, los operadores entonces deben tomar conciencia de estos factores para mitigar su influencia para la toma de decisiones imparciales.

En este punto surge con fuerza el concepto de la Teoría de la Atribución y su relevancia en los tribunales a partir de la percepción de casualidad, en la que los jueces y jurados tienden a atribuir causas a los eventos que observan durante un juicio, buscando explicar los comportamientos y las acciones de los implicados. Las implicaciones legales de esta teoría de la atribución nos ayudan a comprender en gran medida, cómo los operadores de justicia elaboran sus opiniones y toman decisiones sobre la responsabilidad y la culpabilidad de los individuos durante el proceso judicial, en gran medida por los sesgos atributivos: cognitivos, de correspondencia y de atribución, con una influencia en la percepción y juzgamiento de las acciones de los acusados en el sistema de justicia.

“El austriaco Fritz Heider formuló en 1958 la primera teoría de la atribución causal para explicar los factores que influyen en nuestra percepción sobre las causas de los acontecimientos.

Heider opinaba que las personas actuamos como ‘científicos ingenuos’: conectamos los sucesos con causas no observables para entender la conducta de los demás y para predecir eventos futuros, obteniendo así una sensación de control sobre el entorno. No obstante, tendemos a hacer atribuciones causales simples que tienen en cuenta sobre todo un tipo de factor”, Torres, A. (2017, marzo). Teorías de la Atribución Causal: definición y autores. *Psicología y mente*. <https://psicologiymente.com>.

La objetividad y la neutralidad son pilares fundamentales del sistema judicial, los jueces y tribunales deben tomar decisiones de manera imparcial, sin dejarse influenciar por creencias, emociones o intereses personales; es una garantía la transparencia y legitimidad del proceso, fortaleciendo la confianza de la ciudadanía en la justicia.

Determinacion de la culpabilidad factores psicologicos e influencias emocionales que Efectan a la credibilidad de los testigos

“La Psicología del Testimonio es una disciplina sumamente compleja. En sus inicios, su campo de estudio se centraba en la exactitud de la memoria. En la década de los años setenta, se inicia el estudio de la evaluación subjetiva de la exactitud, es decir, la credibilidad. Su campo actual de interés es muy amplio: testimonio y persuasión; activación emocional; el comportamiento de los operadores judiciales, jueces y jurado; la identificación, etc.” (Querejeta, 1.999)

La credibilidad de los testigos en el sistema judicial es afectada por diversos factores psicológicos. Los testimonios son percibidos por jueces y jurados de acuerdo con la confianza con que se transmiten, memoria y la presencia de sesgos; de su entendimiento depende una evaluación efectiva de la evidencia testimonial.

Es que las emociones pueden sesgar la percepción imparcial del juez o jurado, afectando su capacidad de evaluación objetiva de las pruebas; estas pueden convertirse en compasión por la víctima, indignación moral ante el delito, miedo o ansiedad que pueden llevar a una mayor tendencia a considerar culpable al acusado apartándose de una evaluación neutral.

Sesgos de confirmacion y su impacto en las investigaciones

La investigación judicial consiste buscar y obtener datos relevantes, primordialmente entre las víctimas y testigos de un hecho delictivo con el fin de obtener información con la que proseguir la investigación, esclarecer los hechos o establecer la autoría de este como se citó en (Arce & Fariña, 2006). “Por otro lado, tenemos que, dicha información que se logre obtener pueda probar la verdad objetiva o material de los hechos que se juzgan y que no siempre suelen ser indicios como los procesados por la criminalística si no a través de declaraciones testificales o también denominadas indicios cognitivos, por tanto, se requiere contar con la máxima fiabilidad posible en la credibilidad de esas declaraciones, tratando que los procedimientos probatorios proporcionen resultados objetivos”. (Morales, 2020).

Los investigadores tienden a buscar y priorizar la información que respalda sus creencias previas, ignorando evidencia contradictoria, que conducen a interpretar de manera distorsionada con hechos que encajan con las teorías preconcebidas, pasando por alto posibles explicaciones alternativas y llegando a conclusiones precipitadas, alcanzando veredictos y decisiones antes de haber recopilado y analizado exhaustivamente la información.

Otro sesgo cognitivo frecuente en el sistema de justicia se presenta al enfrentar situaciones muy a menudo, cuando la información disponible es ambigua o incompleta. Aquí se requiere el desarrollo de las habilidades de investigador como la interpretación y el juicio para llegar a conclusiones justas, dando sentido a la información sin caer en sesgos o prejuicios, para llegar a conclusiones justas y fundamentadas.

Las tendencias en el campo investigativo proponen la incorporación de la IA Inteligencia Artificial en los procesos judiciales, para ganar en velocidad, precisión y objetividad.

“Mientras que al hacer referencia con respecto al Neuroderecho (en inglés *neurolaw*) involucra un gran reto que reclama el desarrollo de investigaciones que permitan establecer bases sólidas de conocimientos científicos en torno al comportamiento humano y sus implicaciones legales. Algunas ideas innovadoras aportadas por el Neuroderecho, como son la aplicación de evaluaciones neuropsicológicas y de neuroimágenes, tienden a ser cada vez más utilizadas en el ámbito del derecho y del sistema de justicia. En los Estados Unidos de Norteamérica, entre 2005 y 2012 se duplicaron las sentencias judiciales que señalan evidencias neurocientíficas, lo cual demuestra la gran influencia que han tenido las Neurociencias con el Neuroderecho” (Araujo, 2022).

Algunos de los retos a los que tarde o temprano debe atemperarse la justicia y entrar en la tecnología modernizando sus procesos que la acerquen a la realidad virtual aumentada para recrear por ejemplo escenarios del crimen facilitando la comprensión de pruebas, lo que puede impactar en los procesos mentales de jueces y jurados.

Análisis de Datos El uso de Big Data y técnicas de análisis avanzado pueden detectar patrones y sesgos en el sistema de justicia, revelando áreas que requieren mayor atención.

Y por último solo por mencionare unas pocas tecnologías en boga, tenemos una que indiscutiblemente es de gran precisión, las Tecnologías Biométricas como el reconocimiento facial, las huellas dactilares y otros métodos que mejorarían la identificación de sospechosos, aunque su uso también plantea preocupaciones sobre privacidad.

Conclusiones y reflexiones finales sobre el tema

Tras haber explorado los diversos procesos mentales que intervienen en el reconocimiento y la justicia, es importante reflexionar sobre la relevancia de estos hallazgos y su impacto en el sistema judicial.

Comprender cómo operan la percepción, la memoria, el razonamiento y las emociones en este contexto nos brinda una visión más completa y realista del funcionamiento de la administración de justicia.

Es fundamental que los operadores de justicia reciban una capacitación exhaustiva sobre los procesos mentales que influyen en la toma de decisiones judiciales. Comprender cómo funciona la percepción, la memoria, el razonamiento y el papel de las emociones les permitirá tomar decisiones más objetivas e imparciales, evitando sesgos y errores cognitivos que puedan afectar la equidad del sistema judicial.

El uso de tecnologías como los procedimientos de Inteligencia Artificial IA en el Sistema Judicial, si bien se enfrenta a cuestionamiento éticos en torno a su transparencia y responsabilidad, puede agilizar procesos y mejorar su objetividad.

Bibliografía

- Orrego Sánchez, Cristóbal. (2009). La objetividad del derecho como función de la subjetividad/objetividad del juez. *Revista de derecho* (Valparaíso), (33), 599-619. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-68512009000200016>
- Páez, A. (2021). Los sesgos cognitivos y la legitimidad racional de las decisiones judiciales. Universidad Externado de Colombia.
- Web: <http://revistas.unap.edu.pe/rd> E-mail.com: revistaderecho@unap.edu.pe
- Araujo CJC. Las Neurociencias y su impacto en el Derecho. El papel del Cerebro en el quehacer jurídico. *El Neuroderecho. Rev. Mex Med Forense*. 2022;7(1):125-158.
- Peña Carlos, J. (2016). Neurociencia y derecho. La decisión emocional del juez en el proceso judicial. *Ius Et Tribunalis*, 1(1). <https://doi.org/10.18259/iet.2016014>
- Bear, M. F., Connors, B. W., & Paradiso, M. A. (2007). *Neurociencia: La exploración del cerebro*. Lippincott Williams & Wilkins.
- Kandel, E. R., Schwartz, J. H., & Jessell, T. M. (2000). *Principios de neurociencia*. McGraw-Hill.
- Eagleman, D. M. (2010). "Incognito: The Secret Lives of the Brain." Vintage.
- Goldstein, E. B. (2019). "Sensación y percepción" (10ma edición). Cengage Learning.
- Para una comprensión en el campo de la Justicia y reconocimiento Razonamiento jurídico y ciencias cognitivas / María Laura Manrique [y otros]; Federico José Arena, Pau Luque, Diego Moreno Cruz (editores). -- Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 2021. 298 páginas; 24 cm. (Intermedia de Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho; 30)

CAPÍTULO 20

OTROS SUJETOS DEL DERECHO. ¿AISLAMIENTO DEL PARADIGMA ANTROPOCÉNTRICO EN COLOMBIA?

Gloria Fabiana Andrade Montenegro¹

Presentación

En el presente artículo, derivado del trabajo de grado titulado “*Los derechos de la naturaleza. Ventajas y desafíos de los nuevos sujetos de derecho en Colombia 2010- 2020*”, se propone una reflexión frente la ampliación del concepto “sujeto de derechos” en Colombia, el cual se ha visto expandido a partir de la inclusión de diversas especies e individuos diferentes al ser humano bajo esta categoría durante los últimos años, presentando un quiebre frente a lo que históricamente se ha interpretado bajo esta noción.

De esta forma, se plantea un análisis sobre la expansión del horizonte de sujeto de derechos que se ha venido presentando en los últimos años en Colombia al alejar la adjudicación del espectro de derechos de una perspectiva tradicional, verbigracia, la posibilidad limitada de que el hombre sea el único capaz y merecedor de derechos de entre todos los elementos que conforman el entramado natural. Para ello, entre otros elementos, se concreta el concepto de sujeto de derechos, se analiza la concepción de antropocentrismo, se profundiza en los puntos a favor y en contra de esta categorización y se presentan conclusiones que propicien un análisis personal frente a la temática en discusión.

Ser sujeto de derechos en Colombia

En el sentido del análisis propuesto, es preciso mencionar que el concepto de sujeto de derechos hoy en Colombia presenta una ampliación de su significado al incluir bajo esta calidad a otros seres distintos a la raza humana, alejándose así del antropocentrismo que permea el ordenamiento

¹ Abogada egresada de la Universidad del Cauca. Investigadora en derecho ambiental

jurídico de gran parte de Latinoamérica. Este cambio ha sido motivado por la necesidad de una mayor protección jurídica al medio ambiente en su conjunto y el entendimiento de que el ser humano es una pequeña parte del sistema que se debe proteger.

Si bien es cierto que las herramientas jurídicas utilizadas para lograr tan loable fin, aún no han sido afianzadas de la mejor manera ni su contenido se encuentra vivo en la praxis bajo su mayor esplendor, es innegable el avance que diversos juristas a nivel nacional desean plasmar en sus decisiones, para algunos, resquebrajando la naturaleza del derecho, mientras para otros, avanzando en el entendimiento de la posición del ser humano en el mundo y su responsabilidad en el cuidado del medio que lo rodea.

Ser sujeto de derecho en Colombia significa que toda persona, independientemente de su condición social, género, orientación sexual, religión o cualquier otra característica, tiene derechos reconocidos y protegidos por la Constitución y las leyes del país. En otras palabras, tradicionalmente, ser sujeto de derechos implica tener la capacidad legal para reclamar y hacer valer los derechos fundamentales que se nos han otorgado como ciudadanos.

Desde la promulgación de la Constitución Política de Colombia de 1991, el país ha vivido un proceso de democratización y de consolidación de un Estado social de derecho. Este proceso ha permitido que los ciudadanos tengan una mayor participación en la toma de decisiones y en la garantía de sus derechos, lo que ha llevado a una mayor conciencia y exigencia por parte de la ciudadanía frente a sus derechos.

En este orden de ideas, ser sujeto de derechos implica que las “personas” tienen el derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la justicia, a la propiedad, a la intimidad, a la salud, a la educación, entre otros. Todos estos derechos son fundamentales y están protegidos por la Constitución y las leyes. Además, los ciudadanos tienen el derecho a exigir el cumplimiento de estos derechos y a recurrir a la justicia en caso de que sean vulnerados.

En Colombia, el Estado es el principal garante de los derechos de los ciudadanos. A través de sus instituciones, el Estado tiene la responsabilidad de proteger los derechos de todos los ciudadanos y de asegurar que se respeten las leyes. El sistema judicial, por su parte, es el encargado de garantizar que se haga justicia en caso de que se vulneren los derechos de los ciudadanos.

Sin embargo, aunque se han logrado avances importantes en materia de protección de los derechos humanos en Colombia, aún existen desafíos importantes en este ámbito. La violencia, la corrupción y la impunidad son problemas que aún persisten en el país y que afectan la garantía de los derechos.

El Código Civil colombiano reconoce actualmente como sujeto de derechos a las personas naturales y jurídicas, según lo descrito en los artículos 73 y 74, los cuales rezan:

ARTICULO 73. <PERSONAS NATURALES O JURIDICAS>. Las personas son naturales o jurídicas.

(...)

ARTICULO 74. <PERSONAS NATURALES>. Son personas todos los individuos de la especie humana, cualquiera que sea su edad, sexo, estirpe o condición.”

De las personas jurídicas hace referencia el artículo 633 del Código Civil colombiano, así: “Se llama persona jurídica, una persona ficticia, capaz de ejercer derechos y contraer obligaciones civiles, y de ser representada judicial y extrajudicialmente”.

El antropocentrismo como corriente de pensamiento

Por otro lado, es necesario definir que el antropocentrismo es una corriente de pensamiento que coloca al ser humano en el centro del universo, otorgándole una posición privilegiada por encima del resto de las especies y de la naturaleza en general. Esta perspectiva ha sido una constante en la historia de la filosofía, la religión y la cultura, y ha tenido un impacto significativo en la forma en que nos relacionamos con el mundo que nos rodea. (Anaya, 2014)

En términos filosóficos, el antropocentrismo ha sido defendido por algunos pensadores como René Descartes, quien sostenía que los animales eran simples máquinas sin conciencia, y que sólo el ser humano tenía una mente racional y, por tanto, era capaz de tomar decisiones y tener libre albedrío. Esta visión reduccionista del mundo llevó a un trato inhumano hacia los animales y una explotación desmedida de los recursos naturales, al considerarlos meros objetos sin valor intrínseco.

El antropocentrismo también ha sido una constante en la cultura occidental, donde el ser humano ha sido visto como el centro del universo y la naturaleza como un recurso inagotable para su uso y disfrute. Esta visión ha llevado a la sobreexplotación de los recursos naturales, la degradación del medio ambiente y la pérdida de la biodiversidad, afectando gravemente la salud del planeta y de todas las especies que lo habitan.

En la actualidad, el antropocentrismo sigue siendo una visión predominante en muchos ámbitos de la sociedad, y su influencia se hace

evidente en la forma en que se abordan los problemas medioambientales y sociales. Sin embargo, cada vez son más las voces que se alzan en defensa de una visión más equilibrada y justa del mundo, que reconozca el valor intrínseco de todas las formas de vida y la necesidad de preservar el medio ambiente para asegurar la supervivencia de nuestra especie y de todas las demás.

En este sentido, la ética ambiental ha surgido como una disciplina que busca superar el antropocentrismo y promover una visión más holística y respetuosa de la naturaleza. Esta ética sostiene que todas las formas de vida tienen un valor intrínseco y que debemos actuar de forma responsable y sostenible para garantizar el bienestar de todos los seres vivos y el equilibrio ecológico del planeta. De esta forma, se puede afirmar que el antropocentrismo es una corriente de pensamiento que ha otorgado al ser humano una posición privilegiada por encima del resto de las especies y de la naturaleza en general.

Animales como sujetos de derechos

Por otra parte, habiendo aclarado los conceptos de sujeto de derechos y antropocentrismo, es importante recalcar que, en Colombia, actualmente no existe una ley que conceda la categoría general de “sujeto de derechos” a los animales. Sin embargo, en los últimos años se han producido avances importantes en el reconocimiento de los derechos de los animales y su protección legal.

En 2015, la Corte Constitucional de Colombia emitió una sentencia histórica en la que reconoció que los animales tienen derecho a ser protegidos contra el sufrimiento y la crueldad, y que las leyes colombianas deben garantizar la protección de sus derechos. Esta sentencia fue un gran avance para el reconocimiento de los derechos de los animales en Colombia, aunque no estableció la categoría de “sujetos de derecho” para ellos.

Además, en Colombia existen leyes y regulaciones que establecen medidas para proteger a los animales de la crueldad y el maltrato. Por ejemplo, la Ley 1774 de 2016 “*por medio de la cual se modifican el código civil, la ley 84 de 1989, el código penal, el código de procedimiento penal y se dictan otras disposiciones*” establece sanciones para quienes maltraten a los animales. A partir de la expedición de esta ley, se ha reconocido capacidad a los animales y se han catalogado como seres sintientes, a partir de lo cual, se ha otorgado mayor capacidad a los no humanos. De igual manera, se encuentra el Código Penal colombiano, el cual también contempla penas para quienes cometan delitos contra los animales.

Por otro lado, existen iniciativas de organizaciones defensoras de los animales que buscan establecer la categoría de “sujetos de derecho” para los animales en Colombia. Estas iniciativas buscan que se reconozca legalmente que los animales tienen derechos inherentes a su condición de seres sintientes y que, por tanto, deben ser protegidos de manera efectiva contra el sufrimiento y la crueldad.

Ríos como sujetos de derechos

Por otra parte, encontramos que la situación de las fuentes hídricas tipo río en esta categoría ha sufrido una notable transformación. En este sentido, encontramos que el río Atrato es uno de los ríos más importantes de Colombia, y es vital para la supervivencia de las comunidades indígenas y afrodescendientes que habitan en su cuenca. Sin embargo, este río ha sido gravemente afectado por la minería ilegal, la deforestación y la contaminación causada por la actividad humana en la región.

En respuesta a esta situación, en el año 2016 la Corte Constitucional de Colombia emitió una sentencia histórica, sentencia T- 622 de 2016, en la que reconoció los derechos del río Atrato y ordenó al gobierno colombiano tomar medidas para protegerlo y restaurarlo. Esta sentencia fue un gran avance en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en Colombia, y sentó un importante precedente para futuras decisiones judiciales sobre este tema.

La sentencia del río Atrato en Colombia es una decisión histórica emitida por la Corte Constitucional de Colombia en el año 2016, ya que se reconoce al río Atrato como un sujeto de derechos y se ordena al gobierno colombiano tomar medidas para proteger y restaurar su cuenca. En esta sentencia, la Corte Constitucional de Colombia declaró que el río Atrato es un ser vivo sujeto de derechos, y que por tanto, debe ser protegido de la contaminación, la deforestación y otras actividades que amenacen su supervivencia y la de las comunidades que dependen de él. La Corte ordenó al gobierno colombiano tomar medidas para proteger y restaurar el río, y estableció un plan de acción para lograr este objetivo.

Entre las medidas ordenadas por la Corte Constitucional de Colombia se encuentran la creación de un plan de gestión ambiental para la cuenca del río Atrato, la implementación de medidas para proteger a las comunidades que dependen del río y la promoción de actividades económicas sostenibles en la región. La sentencia también estableció la necesidad de involucrar a las comunidades indígenas y afrodescendientes en la toma de decisiones sobre la gestión del río Atrato.

La sentencia del río Atrato en Colombia es considerada un hito histórico en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y representa un importante avance en la lucha por la protección del medio ambiente en Colombia y en el mundo. Esta sentencia sentó un importante precedente para futuras decisiones judiciales sobre el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y la protección de los ecosistemas y las comunidades que dependen de ellos.

Del mismo estilo se encuentran sentencias que reconocen a los ríos Coello, Cobeima y Cocora, Cauca, Otún, Magdalena y Quindío, las cuales persiguen la categorización de sujeto de derechos frente a estas fuentes hídricas.

A manera de ejemplo, encontramos que frente a los ríos Coello, Cobeima y Cocora del departamento de Tolima, el Tribunal Administrativo del Tolima ha decidido su categorización como sujetos de derechos, y se ha ordenado el cese definitivo de actividades mineras en sus cuencas. Además se instó a la creación de un Parque Nacional Natural, un santuario o una reserva en esta área, encaminada a proteger estos afluentes.

En el mismo sentido en el 2019, se encuentra el fallo del Tribunal Superior de Medellín que reconoce como sujeto de derecho al río Cauca y ordenó su protección, conservación, mantenimiento y restauración a cargo de la empresa EPM y del Estado colombiano.

El documento, que surge de una tutela presentada por Juan Luis Castro, senador por el Partido Alianza Verde, y Diego David Ochoa, activista ambiental, también otorga efectos “inter comunis” a todas las personas que hacen parte de la cuenca del río Cauca.

Por otra parte, igualmente en el 2019, se ubica el fallo del Juzgado Cuarto de Ejecución de Penas de Pereira que acogió los argumentos presentados por la Procuraduría General de la Nación y ordenó a seis entidades implementar acciones urgentes para proteger, conservar, mantener y restaurar el afluente del Río Otún.

Otro de los fallos importantes, ha sido el proferido por un juez penal del circuito De Neiva, quien ha declarado como sujeto de derechos al río Magdalena.

Esta decisión fue tomada, en primera instancia, como consecuencia de una tutela presentada por los ambientalistas Andrés Felipe Rojas, Óscar Páez y Daniel Leandro Sanz, quienes alertaron del daño producido a la fuente hídrica debido a la construcción del proyecto hidroeléctrico El Quimbo.

Es así, como se puede observar que el reconocimiento de los ríos como sujetos de derecho implica que se les reconoce como entidades vivas y como patrimonio natural de la humanidad. Esto implica que se les reconoce el derecho a fluir libremente, a mantener sus ciclos naturales, a ser protegidos de la contaminación y a ser restaurados en caso de daño ambiental. El

reconocimiento de los ríos como sujetos de derecho también implica la promoción de una gestión más sostenible y participativa del recurso hídrico.

Páramos como sujetos de derechos:

Por otra parte, encontramos que en Colombia, los páramos son reconocidos como sujetos de derecho desde el año 2018, gracias a una decisión de la Corte Constitucional. Esta decisión reconoce a los páramos como entidades vivas con derechos, lo que significa que tienen una serie de atributos jurídicos que les permiten proteger su existencia, desarrollo y regeneración.

Entre los derechos reconocidos a los páramos como sujetos de derecho, se encuentran el derecho a la existencia, el derecho a la conservación, el derecho a la restauración y el derecho a la protección. Estos derechos tienen como objetivo garantizar la preservación y restauración de los ecosistemas de páramo en Colombia, así como su capacidad para proveer servicios ambientales y beneficios sociales a las comunidades locales y al país en general.

Además, el reconocimiento de los páramos como sujetos de derecho también implica una mayor participación de las comunidades locales y la sociedad civil en la toma de decisiones sobre la protección y el uso sostenible de estos ecosistemas. Esto puede contribuir a una gestión más equitativa y sostenible de los recursos naturales en Colombia, y a la promoción de prácticas de conservación y restauración de los ecosistemas de páramo.

En el caso de los páramos, su reconocimiento como sujetos de derecho implica que se les reconoce como ecosistemas vitales para la biodiversidad y el equilibrio ambiental, y como proveedores de servicios ambientales y beneficios sociales a las comunidades locales y al país en general. El reconocimiento de los páramos como sujetos de derecho implica también la obligación de las autoridades y la sociedad en general de proteger y preservar estos ecosistemas y de promover prácticas sostenibles de uso y manejo.

En resumen, el reconocimiento de los páramos como sujetos de derecho en Colombia es un importante avance en la protección y conservación de estos ecosistemas vitales, así como en la promoción de prácticas sostenibles y la participación ciudadana en la toma de decisiones sobre el uso de los recursos naturales.

Ventajas y desafíos de la categorización de sujetos de derechos:

Es importante aclarar que el reconocimiento de otros elementos del entramado natural como sujetos de derecho en Colombia es un tema

controvertido y polémico, que genera opiniones encontradas. Aunque hay quienes apoyan esta idea, también hay argumentos en contra, y es importante considerar ambas posturas para entender los diferentes puntos de vista, por ello, es momento de expresar que existen diversos argumentos a favor y en contra de que otros individuos y ecosistemas sean catalogados como sujetos de derecho en Colombia. Entre las posiciones a favor, se encuentran:

- Reconocimiento de la interdependencia entre la naturaleza y los seres humanos: El reconocimiento de otras especies como sujetos de derecho en Colombia lleva a una mayor comprensión de la interdependencia entre la naturaleza y los seres humanos. En este sentido, se genera una mayor conciencia sobre la importancia de proteger y preservar el medio ambiente, lo que a su vez contribuye a mejorar la calidad de vida de las comunidades.
- Protección de la biodiversidad: Al reconocer a otras especies como sujetos de derecho, se fomenta la protección de la biodiversidad y la preservación de las especies en peligro de extinción. Esto también contribuye a la promoción de prácticas sostenibles y a la prevención de la sobreexplotación de los recursos naturales.
- Protección de los derechos de las comunidades locales: El reconocimiento de otras especies como sujetos de derecho beneficia a las comunidades locales que dependen de ellos. Esto conlleva una mayor participación de estas comunidades en la toma de decisiones sobre el uso de los recursos naturales.
- Fomento de prácticas sostenibles: El reconocimiento de otras especies como sujetos de derecho fomenta la adopción de prácticas sostenibles en el uso de los recursos naturales. Esto incluye prácticas agrícolas y pesqueras sostenibles, la reducción de la contaminación y la promoción de la energía renovable.
- Fortalecimiento del estado de derecho: El reconocimiento de otras especies como sujetos de derecho fortalece el estado de derecho y promueve la protección de los derechos humanos y ambientales en Colombia. Esto a su vez contribuye a la creación de un sistema legal más justo y equitativo.

Por otra parte, una de las principales críticas al reconocimiento de los ríos y ecosistemas como sujetos de derecho en Colombia es que esto tiene el potencial de generar un impacto negativo en la economía y la sociedad del país. En el caso de los animales, por ejemplo, algunos argumentan que

posible reconocimiento de sus derechos podría limitar la actividad de algunos sectores económicos, como la ganadería, la pesca o la caza, lo que podría generar desempleo y pérdida de ingresos en algunas regiones del país.

Por otro lado, algunos expertos en derecho también señalan que este tipo de reconocimientos como sujetos de derecho podría generar problemas legales y de implementación, ya que no está claro cómo se aplicarían estos derechos en la práctica, ni quiénes serían los responsables de garantizar su cumplimiento.

Además, otros argumentan que la asignación de derechos a individuos distintos a los seres humanos podría generar una mayor burocratización del sistema legal, lo que dificultaría la resolución de otros problemas sociales y ambientales en el país.

Es decir, aunque hay quienes defienden la idea de reconocer los derechos de los ríos y ecosistemas en Colombia, también hay argumentos en contra que señalan que esto podría generar problemas legales, económicos y sociales. Por tanto, es importante evaluar cuidadosamente las implicaciones y consecuencias de esta propuesta antes de tomar una decisión al respecto.

Conclusión

En Colombia, el reconocimiento de otros individuos como sujetos de derecho es un tema discutible y debatido. Mientras algunos argumentan que esta medida puede traer importantes beneficios en términos de protección del medio ambiente y la promoción de prácticas sostenibles, otros señalan que puede generar dificultades legales y económicas.

Es importante recordar que la implementación de esta medida requiere de un esfuerzo colectivo para garantizar que los derechos reconocidos a estos nuevos sujetos de derecho se protejan y se respeten en la práctica. En este sentido, es necesario establecer un marco legal claro y eficiente que permita la aplicación efectiva de estos derechos, y que al mismo tiempo promueva la participación de las comunidades locales y el diálogo constructivo entre los diferentes actores involucrados.

En definitiva, el reconocimiento de otras especies diferentes al ser humano como sujetos de derecho en Colombia puede ser una oportunidad para impulsar la protección del medio ambiente y fortalecer el estado de derecho. Sin embargo, es importante llevar a cabo una evaluación cuidadosa de los impactos positivos y negativos de esta medida, y tomar medidas para minimizar cualquier riesgo potencial. De esta manera, se puede asegurar que la implementación de esta medida se realice de manera responsable y sostenible, en beneficio de todos los ciudadanos y el medio ambiente en Colombia.

Bibliografía

- Acosta, Alberto. (2010) Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. En: Aportes Andinos, No. 27. 1-4p. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10644/2835>
- Anaya, Duarte, G. (2014). Antropocentrismo: ¿Un concepto equívoco?. *Entretextos*, 6 (17), 1-12. Recuperado de: <https://doi.org/10.59057/iberoleon.20075316.201417451>.
- Gudynas, Eduardo. (2014) “Los derechos de la naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales, Perú. Centro Latino Americano de Ecología Social. Recuperado de: <https://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasDerechosNaturalezaLima14r.pdf>
- Gudynas, Eduardo. “Los derechos de la naturaleza en serio, respuestas y aportes desde la ecología política”, en *La naturaleza con derechos, de la filosofía a la política*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 245. Recuperado de: <https://ecologiasocial.com/biblioteca/GudynasDerechosNaturalezaEnSerio11F.pdf>
- Guzmán Jiménez, Luis Felipe & Ubajo Osso, Juan David (2020). “La personalidad jurídica de la naturaleza y de sus elementos versus el deber constitucional de proteger el medio ambiente” en *Reconocimiento de la naturaleza y de sus componentes como sujetos de derecho*. Recuperado de: <https://bdigital.uexternado.edu.co/server/api/core/bitstreams/c047c7d1-2e89-432c-a723-d395cec3e227/content>
- Hardin, G. (2005). La tragedia de los comunes. *Polis. Revista Latinoamericana*, (10). <https://journals.openedition.org/polis/7603>
- Jaramillo Jaramillo, S., & Urrea Castellanos, V. (2013). Análisis de la eficacia simbólica de la ley 84 de 1989 y ley 5 de 1972 en relación a la protección de los derechos fundamentales de los animales. Recuperado de: https://ridum.umanizales.edu.co/bitstream/handle/20.500.12746/191/140_Jaramillo_Jaramillo_Sara_2011.pdf?sequence=1
- Javier Alfredo Molina Roa. Nuevos Sujetos de derechos, la biodiversidad como sujeto jurídico. Universidad Externado de Colombia. Recuperado de: <https://www.uexternado.edu.co/derecho/la-naturaleza-como-sujeto-de-derecho/>
- Javier Alberto Molina Roa. Derechos de la naturaleza. Historia y tendencias actuales. Universidad Externado de Colombia. Recuperado de: <https://>

- basesbiblioteca.uexternado.edu.co:3187/pdfreader/derechos-de-la-naturaleza-historia-y-tendencias-actuales
- Kaplan, Helmut (2000) Tierrechte: die Philosophie einer Befreiungsbewegung. Echo, Göttingen, Recuperado de: <https://d-nb.info/1047706873/34>
- Kerguelén, Eduardo Arturo. ANTECEDENTES DEL DERECHO AMBIENTAL COLOMBIANO. (2016). *Derecho & Sociedad*, 1(1). Recuperado de: <https://doi.org/10.21897/ds.v1i1.590>
- Leopold, A. (2019). *Una ética de la tierra*. Los libros de la Catarata. Recuperado de: https://books.google.com.co/books?hl=es&lr=&id=ouXFDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT13&dq=aldo+leopold+y+la+naturaleza&ots=sxQNb6GkAw&sig=Pm8wWf_RiB16guR0dJdzV_8Eack&redir_esc=y#v=onepage&q=aldo%20leopold%20y%20la%20naturaleza&f=false
- Murcia, D (2012). Un recorrido por el derecho ambiental internacional de los derechos humanos, del ambiente y del desarrollo, la naturaleza con derechos. Recuperado de: https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/fielddocuments/field_document_file/lanaturalezaconderechos.pdf
- Pardo, I. Tatiana. (2019). Semana. “¿suficiente con declarar a un río como sujeto de derechos para protegerlos? Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/las-implicaciones-de-declarar-sujeto-de-derechos-a-la-naturaleza-384870>
- Sánchez Jaramillo, Johana Fernanda. “Colombia: la naturaleza como sujeto de derechos entre el activismo y la contención”. *Novum Jus* 16, núm. 3 (2022): 189-218. <https://doi.org/10.14718/10.14718/NovumJus.2022.16.3.8>

Jurisprudencia

- Corte Constitucional. (3 de marzo de 2014) Sentencia T-436 del. Exp. T-4.265.190, [MP. <Jorge Ignacio Pretelt Chaljub>]
- Sala Plena de la Corte Constitucional. (14 de mayo de 2014). Sentencia C-283/14. [MP. <Dr. Jorge Iván Palacio Palacio>]
- Sala Plena de la Corte Constitucional. (31 de agosto de 2016). Sentencia C-467/16. [MP. <Dr. Luis Guillermo Guerrero Pérez>]

Sala Sexta de Revisión de la Corte Constitucional. (10 de noviembre de 2016). Sentencia T-622/16. [MP. < Jorge Iván Palacio Palacio>]

Sala Séptima de Revisión de tutelas de la Corte Constitucional. (15 de mayo de 2017). Sentencia T 325/17. [MP. < Aquiles Arrieta Gómez>]

Corte Suprema de Justicia. (26 de julio de 2017) Sentencia 2017-00468 del. Fallo de tutela que concede el habeas corpus a favor del oso de anteojos Chucho. Exp. ahc4806-2017, rad. n.º 17001-22- 13-000-2017-00468-02, [MP. <Luis Armando Tolosa Villabona>]

Corte Suprema de Justicia. (16 de agosto de 2017) Sentencia 12651-2017. Acción de tutela presentada por la Fundación Botánica y Zoológica de Barranquilla (Fundazoo) contra la Sala de Casación Civil de esa Corporación, rad. n.º 47924. Acta 29, [MP. <Fernando Castillo Cadena>]

Corte Suprema de Justicia. (10 de octubre de 2017) Sentencia stp 16597, rad. 94176, Acta 338, [MP. <Fernando León Bolaños Palacios>]

Sala Plena de la Corte Constitucional. (01 de febrero de 2017). Sentencia C-041/17. [MP. <Dr. Gabriel Eduardo Mendoza Martelo, Dr. Jorge Iván Palacio Palacio>]

Sala Plena de la Corte Constitucional. (23 de enero de 2020). Sentencia SU-016/20. [MP. <Dr. Luis Guillermo Guerrero Pérez>]

SOBRE LOS AUTORES

ALEXIS CARABALI ANGOLA

Antropólogo, especialista en historia de América Antigua, magister en Estudios del Caribe, doctor en antropología; profesor titular universidad de La Guajira, miembro fundador de la Red de Estudios sobre Territorio y Cultura, RETEC. Aspirante a miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

ANGÉLICA ANAEER SALAZAR RODRÍGUEZ

Doctora en Derecho por El Colegio de Morelos, México. Profesora en Licenciatura en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México y en Licenciatura Posgrado en la Universidad de Ciencias Jurídicas, México. Abogada litigante. Autora de diversos artículos jurídicos.

ARISTIDES OBANDO CABEZAS

Profesor Titular Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad del Cauca, Colombia. Presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica.

CARMEN TEREZA PALMARROSA BRUGES

Abogada, Especialista en Contratación Estatal. Magister en Derechos Humanos. Docente de Derechos Humanos y directora de Consultorio jurídico de la Universidad de La Guajira, Colombia

DIANA ALEJANDRA SOTO OSSA

Trabajadora Social, Mgs. En Ética y Filosofía Política, profesora Departamento de Filosofía Universidad del Cauca, Integrante del grupo de investigación en Ética y Filosofía Política y Jurídica, Integrante de la Red Nacional de Trabajo Social Intercultural y Decolonial, Integrante de la Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales SOLEI.

GERARDO ELIUD LÓPEZ VARGAS

Administrador de Empresas. Esp. En gerencia de la Calidad. MgSc Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. Estudiante de Doctorado en

Etnobiología y estudios Bioculturales - Universidad del Cauca – Colombia.
ORCID: 0000-0001-6122-3767. IraLISID: COCS1346

GLORIA FABIANA ANDRADE MONTENEGRO

Abogada, Universidad del Cauca. Colombia. Coordinadora del Semillero de investigación en Ética, Filosofía política y jurídica, de la Universidad del Cauca

GUSTAVO ADOLFO POZAS MARQUEZ

Doctor en Derecho y globalización por la UAEM; Profesor Investigador de Tiempo Completo de la UAEM; Sus líneas de investigación jurídica son: Procesos evolutivos de ingeniería constitucional; Ponderación de Derechos Humanos de sujetos en situación de vulnerabilidad; Problematicación de los contenidos constitucionales, El derecho a la educación inclusiva y el derecho de enseñar, y Sistemas jurídicos universitarios e identidad universitaria.

GUSTAVO HERNANDO CHAMORRO. HERNÁNDEZ

Licenciado en Filosofía, Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos. Magister en Análisis sobre Problemas Políticos Latinoamericanos de la Universidad del Cauca Colombia, Master en Investigación y DEA de la Universidad Autónoma de Barcelona, Docente de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales e integrante del grupo de investigación Ética, Filosofía Política y Jurídica de la Universidad del Cauca, Colombia, Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

JEANNETTE ESCALERA BOURILLON

Es profesora investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional. Es miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Es autora de varios libros y artículos sobre educación, filosofía, pedagogía y política educativa.

JORGE WILLIAM ORDOÑEZ FERNANDEZ

Abogado y especialista en Derecho Administrativo de la Universidad del Cauca, especialista en Derecho Constitucional y Magister en Derecho por la Universidad Nacional de Colombia; candidato a doctor en Ciencias Humanas por la Universidad del Cauca. Profesor de facultad de Derecho de la Universidad del Cauca, adscrito al Departamento de Derecho Público. Miembro del grupo de investigación en Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho de esta misma casa de estudios.

LILIANA FERNANDEZ GARCIA

Psicóloga, Abogada , Maestra en Derecho Penal y Criminalística, Doctora en Derecho . Actualmente Procuradora de Protección al Ambiente del Estado de Morelos, en México.

LUIS CARLOS AYALA CALDAS.

Neuro educador y conferencista, Contador Público, Magister en Educación Superior, MBA en Administración de Empresas, Especialista en Docencia Universitaria Cibernética Social, Auditoria de Sistemas, Alta Gerencia, Certificaciones Internacionales COACH, profesor de Pregrado y Postgrado en Universidad del Cauca, Universidad Autónoma, Universidad de Nariño, Universidad Santiago de Cali, Universidad Cooperativa de Colombia, Par Académico Nacional e Internacional.

MARIA FLORES GUTIERREZ

Profesora principal en el Área de Filosofía en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga - Perú, Magister y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Especialista en “Políticas Educativas y Desarrollo Regional” por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del *World Philosophical Forum*, *Socratic Philosophical School* y de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Realizó ponencias sobre el pensamiento andino y la filosofía intercultural en diferentes eventos nacionales e internacionales (Grecia, Cuba, México, Guatemala, Colombia, China, Argentina). Es autora de los siguientes libros: *Filosofía Andina: El humanismo ecológico*, *Ética profesional*, *Filosofía intercultural y el Allin kawsay (vivir bien andino) en el diálogo de razones*.

OSCAR MEJIA QUINTANA

Profesor Titular, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia

RICARDO TAPIA VEGA

Doctor en Derecho y Globalización, con mención honorífica, por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Profesor Investigador de Tiempo Completo Definitivo en dicha universidad. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, Nivel I, del Consejo Nacional de Ciencias, Humanidades y Tecnologías en dicho país. Autor en diversos artículos, revistas y libros. Abogado litigante.

SEBASTIAN CASTRO MONZON

Estudiante de la licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana en la Ciudad de México. Su interés por la filosofía lo ha llevado a participar activamente en varios foros y congresos como el XII Coloquio Internacional de Filosofía Política, el V Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica y otros.

SIMON MARTINEZ UBARNEZ

Dr. En Ciencias Políticas, M. A. en Filosofía y Letras; Lic. en Filosofía. Docente-investigador Escuela Superior de Administración Pública y Universidad Popular del Cesar, Valledupar, Colombia; creador y líder Grupo de Investigación Cátedra Carrillo.

WILLIAM ANDRES ORDOÑEZ BASTIDAS

Abogado de la Universidad del Cauca, profesor adscrito al Departamento de Medicina Social y Salud Familiar de la Facultad de Ciencias de la Salud de esta misma universidad; profesor de la Facultad de Derecho de la Fundación Universitaria de Popayán; miembro activo del Grupo de Investigación en Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho de la Universidad del Cauca; del Grupo de Investigación en Salud, Familia y Sociedad de la Universidad del Cauca; del Grupo de Investigación CAPAZ de la Fundación Universitaria de Popayán; miembro de número de la Red Internacional de Bioderecho; Magíster en Derecho Médico de la Universidad Externado de Colombia y estudiante de Doctorado en Derecho de esta misma universidad. Ha sido profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad del Cauca; Facultad de Derecho de la Corporación Universitaria Autónoma del Cauca, de posgrado en la Universidad Libre, Seccional Pereira y en la Universidad de Nariño.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de



en octubre de 2024.
Tiraje de 200 ejemplares.

Publicaciones

*VARIACIONES DE SILENCIO,
MOVIMIENTO Y TIEMPO.* 2024.

*FILOSOFIA PRACTICA EN
IBEROAMERICA.* 2022. En coedición
con Editorial Universidad Santiago de
Cali.

*DIVERSIDADES Y DERECHOS
DIFERENCIADOS.* 2021, En coedición
con Editorial DIKE y Universidad
Santiago de Cali.

*LA SOCIECOLOGIA DE LA
COMPLEJIDAD. Nuevas visiones para
la comprensión del espacio y el cambio
de políticas en América Latina.* 2021. En
coedición con Editorial DIKE y
Universidad Santiago de Cali.

*JUSTICIA SOCIAL EN
IBEROAMERICA: Pobreza, desprecio y
corrupción.* 2021. En coedición con
Editorial DIKE y Universidad Santiago
de Cali.

*FILOSOFIA DEL DERECHO Y
CULTURA POLITICA.* 2019.

*LA HUELGA Y LOS SERVICIOS
ESENCIALES EN COLOMBIA.* 2019
*AFRICANIDAD, INDIANIDAD
MULTICULTURAL.* 2017. En Coedición
con la Universidad del Pacífico,
Colombia.

*CIUDADANIA, DESIGUALDAD
SOCIAL Y MULTICULTURALISMO.*
2017.

*DIVERSIDAD, DESIGUALDADES
SOCIALES: el decir de la Filosofía.*
2014.

*ETICA PARA LA ECNOCIENCIA EN
TIEMPOS DE PRISA.* 2014.

*LA IMAGINACION CREADORA
AFRODIASPORICA.* 2014. En coedición
con la Universidad del Pacífico,
Colombia.

*DERECHOS HUMANOS Y JUSTICIA
EN CLAVE CONSTITUCIONAL.* 2012.
En coedición con Universidad Autónoma
del Estado de Morelos, México.

La idea de justicia y los escenarios de análisis y realización que la comprometen en el ámbito moral, político, jurídico, económico, social y cultural, han sido un tema central en el devenir de la filosofía, desde los primeros filósofos hasta nuestros días. En el discurrir de la filosofía práctica se han elaborado importantes teorías sobre la justicia, cuyo contenido se expresa en categorías tales como, armonía, libertad, igualdad, solidaridad, equidad, imparcialidad; en nuestros días la idea de reconocimiento emerge como una categoría importante para concebir el contenido de la justicia, en virtud de las demandas de justicia social a partir de la experiencia concreta de personas situadas en tiempos y espacios entre las diversidades y la globalización.. Este libro constituye un primer acercamiento desde diversos escenarios, para sentar las bases de comprensión y formulación de una teoría de la justicia como reconocimiento, que responda adecuadamente a las demandas de justicia social en sociedades situadas entre las diversidades, desigualdades y dinámicas de la globalización

Colección
Filosofía y Derecho

