



Estudios Políticos

ISSN: 0121-5167

revistaepoliticos@gmail.com

Instituto de Estudios Políticos

Colombia

Farfán Moreno, William

La compasión como fuente normativa para un derecho de las víctimas. Una propuesta a
partir de la Filosofía política

Estudios Políticos, núm. 49, julio-diciembre, 2016, pp. 112-131

Instituto de Estudios Políticos

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16446464006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La compasión como fuente normativa para un derecho de las víctimas. Una propuesta a partir de la Filosofía política*

William Farfán Moreno (Colombia)**

Resumen

El presente artículo se propone sustentar la tesis de que la compasión debe ser la fuente del derecho y la moral de un proceso que piense en un tipo de justicia y de paz protectora de los derechos de las víctimas. Se contextualiza la propuesta de la compasión en el escenario del proceso de paz en Colombia con el propósito de dilucidar el tipo de justicia y su relación con el derecho de las víctimas. Posteriormente, se realiza un análisis basado en la Filosofía política acerca de las emociones morales y la compasión para la acción moral, estableciendo sus límites y alcances. Se parte los antecedentes de la propuesta filosófico-política de John Rawls hasta su teoría de la justicia. Con base en la metodología del análisis documental sobre las emociones morales y la compasión, se argumenta que la compasión puede ser el *ethos* de las negociaciones de paz que permita respetar el derecho de las víctimas y recuperar su dignidad humana, moral y civil.

Palabras clave

Compasión; Víctimas; Conflicto Armado; Justicia; Filosofía Política; Rawls, John.

Fecha de recepción: agosto de 2015 • **Fecha de aprobación:** diciembre de 2015

Cómo citar este artículo

Farfán Moreno, William. (2016). La compasión como fuente normativa para un derecho de las víctimas. Una propuesta a partir de la Filosofía política. *Estudios Políticos*, 49, pp. 112-131. DOI: 10.17533/udea.espo.n49a06

* El presente artículo surge del seminario *Seguridad, paz y proceso de paz en Colombia* en 2015 y como parte del proceso de investigación *Desafíos y cuestionamientos a la educación contemporánea: una mirada desde la Filosofía, la política y la cultura* del grupo Aletheia, iniciado en enero de 2015 y financiado por la Universidad Santo Tomás, Colombia.

** Filósofo. Magíster en Filosofía. Doctorando en Ciencia Política. Docente investigador de la Universidad Santo Tomás, Colombia. Correo electrónico: williamfarfan@usantotomas.edu.co

Compassion as a Normative Source for Victims' Rights. A Plea under the Framework of Political Philosophy

Abstract

This article claims that compassion should be the source of law and morality in order to bring justice and peace as well as to protect victims' rights. First, the author contextualizes the concept of compassion in the scenario of the peace process in Colombia with the purpose of establishing the type of justice aimed at and its relation to victims' rights. Next, the author uses the framework of John Rawls' political philosophy and his theory of justice in order to analyze moral emotions and compassion in their relation to moral action. The author argues that compassion should be the ethos of the peace process, since it can further respect for the rights of victims and help to the recovery of their human, moral and civil dignity.

Keywords

Compassion; Victims; Armed Conflict; Justice; Political Philosophy; Rawls, John.

Introducción

El marco en el que se escribe la presente reflexión filosófica es el contexto de los diálogos que se vienen adelantando entre el gobierno colombiano de Juan Manuel Santos (2010-2018) con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en La Habana, Cuba, que busca ponerle fin a un conflicto armado de más de medio siglo. Se pretende, en principio, problematizar dos conceptos que la Filosofía Política debe abordar para este caso particular: paz y justicia retributiva. Con el propósito de delimitarlos, se desarrollará la siguiente pregunta disyuntiva: en el contexto de los diálogos de paz, del fin del conflicto y de un escenario de posconflicto ¿es posible hablar de una prioridad entre paz y justicia?

La pregunta se debe a dos situaciones específicas: a) en la sociedad civil, por un lado, está el debate académico y entre actores políticos en el que se exige una paz con cárcel, por el otro, los que defienden una paz negociando las penas que privarían la libertad a los insurgentes; b) entre las partes de la negociación existe un conflicto de intereses entre el gobierno Santos y las FARC, el argumento se debe principalmente a una elección de carácter racional —teoría de la elección racional— (Aguiar y de Francisco, 2009) en el que se ponderan las variables costo-beneficio y se elige la de mayor utilidad: ¿cuál sería el beneficio de darle mayor peso a la justicia sobre la paz y viceversa?

Quienes optan por la justicia argumentan que es necesario individualizar y castigar a los responsables de crímenes de guerra y de lesa humanidad cometidos en la etapa previa a la transición. La finalidad es proteger los derechos de las víctimas a la verdad, justicia y reparación. Quienes defienden la paz consideran que para que los responsables de crímenes atroces decidan dejar las armas y llegar a un acuerdo de paz es necesario que encuentren incentivos atractivos para hacerlo, tales como el perdón y el olvido de sus actos, todo con el objetivo de alcanzar la paz y la reconciliación nacional.

Para el Gobierno la guerra siempre será un costo altísimo en términos humanos, sociales y económicos; por tanto, la mejor opción sería la paz (véase tablas 1 y 2). Por el contrario, para las FARC un acuerdo de paz que les implique ir a la cárcel no sería una buena negociación, es preferible seguir en la guerra. Un enemigo como las FARC que actúe con violencia debe ser contrarrestado por el Estado con violencia, así que el resultado de esto sería un estado de guerra (véase tabla 1). Ahora bien, cuando en la negociación

no hay cárcel para las FARC su mejor opción sería la paz, y si el Estado opta también por la paz habría un estado de paz (véase tabla 2).

Tabla 1. Esquema de prioridad de la justicia

Proteger derecho de las víctimas				
Actores	Costo	Beneficio	Mejor opción	Estado (guerra-paz)
Gobierno	Guerra	Paz	Paz	Guerra
FARC-EP	Paz	Guerra	Guerra	

Fuente: elaboración propia.

Tabla 2. Esquema de prioridad de la paz

Reconciliación nacional				
Actores	Costo	Beneficio	Mejor opción	Estado (guerra-paz)
Gobierno	Guerra	Paz	Paz	Paz
FARC-EP	Guerra	Paz	Paz	

Fuente: elaboración propia.

¿Cuál debería ser entonces la alternativa, teniendo en cuenta a las víctimas del conflicto armado? Como uno de los puntos en la mesa de diálogos, en 2014 el Gobierno organizó un Foro Nacional de Víctimas en la ciudad de Cali, un espacio en el que las víctimas debatieron sobre la forma de representatividad en la Mesa de La Habana. Se espera que después de varias décadas las víctimas de las guerrillas y los victimarios se sienten a dialogar. No obstante, surgen preguntas respecto a este encuentro: ¿están preparadas las víctimas para escuchar la verdad y perdonar, y están preparados los victimarios para contar la verdad y pedir perdón?, ¿la sociedad civil está preparada para acoger a las víctimas en todos los escenarios de una sociedad, sin revictimizarlas? Las preguntas surgen por hechos significativos en el que el trato hacia las víctimas en el contexto del conflicto armado en Colombia ha sido de terror, dolor y crueldad (GMH, 2013). Lo cierto es que tal crueldad deja a los actores fundamentales en medio de los diálogos de paz: las víctimas.

[115]

La tesis sustentada a lo largo de este artículo es que se debe llegar a un escenario de posconflicto en el que las víctimas y no los victimarios deben ser la columna vertebral del restablecimiento de una sociedad civil justa y en paz, a través de un pacto social. Este pacto social debe garantizar cinco condiciones: primero, el reconocimiento de todas las víctimas; segundo, el esclarecimiento de la verdad; tercero, el reconocimiento de la responsabilidad por parte de los victimarios; cuarto, la reparación y protección a las víctimas;

quinto, la garantía a la no repetición de estas atrocidades. Será el derecho el mecanismo que garantizará tales condiciones; no obstante, para que realmente exista una relación entre el derecho y su aplicabilidad es necesario que el derecho, producto de un pacto social, tenga como fuente las emociones morales, en especial, la compasión.

1. Víctimas y justicia transicional

Conforme a lo establecido por la Ley 1448 de 2011 de la República de Colombia, Artículo 3, se define como víctimas a aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño como consecuencia de infracciones al derecho internacional humanitario o a las normas internacionales de derechos humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. Para fines del presente artículo, el concepto de daño será imprescindible, por dos razones: primero, porque es el que permite darle la condición de víctima a una persona y generar responsabilidades jurídicas, morales y sociales para con ellas; segundo, porque desde el daño, la responsabilidad moral se lograría mediante el ejercicio de las emociones morales.

[116] Ahora bien, los diálogos de paz han tenido dos actores centrales: el Gobierno y las FARC. De acuerdo con la pregunta disyuntiva, se puede plantear si las víctimas están preparadas para escuchar la verdad y perdonar, y si las FARC están preparadas para contar la verdad y pedir perdón, teniendo en cuenta la posición asumida por estos últimos frente a las víctimas.¹

Si las FARC piden perdón y cuentan la verdad habrá sectores que exigirán, a su vez, cárcel por sus crímenes. Esta tesis se basaría en la denominada justicia retributiva, que remite particularmente a la Filosofía del derecho en Hegel (2004) y, a su vez, sustenta la idea de derecho con el concepto de libertad:

¹ Las FARC reclaman que son un grupo que surgió como respuesta a hechos sociohistóricos en la llamada época de La Violencia, cuyo victimario fue el Estado colombiano, que bajo el escudo de las instituciones cometió crímenes atroces contra la población. El escudo de la institucionalidad fue la razón por la que las FARC se declararon en rebelión, en fuerza beligerante y grupo revolucionario. Por tanto, es el Estado —como victimario— el que debe someterse a la justicia, contar la verdad y reparar a sus víctimas. Así pues, las FARC al declararse víctimas del Estado no asumirían condenas por los crímenes cometidos, es decir, no acudirían a la justicia. Desean una paz sin pagar penas, una paz —como la llamarían muchos críticos del proceso de paz— con impunidad (Iván Márquez, Vocero de las FARC, 2012).

El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza (p. 31).

Bajo esta idea, el derecho es la existencia de la voluntad libre, de la libertad autoconsciente, por tanto, el sistema del derecho es el reino de la libertad efectivamente realizada, y en vano se querrá encontrar la libertad más allá del derecho. De este modo, la voluntad se sabe y se quiere libre, desprovista de lo determinado y orientada en su universalidad. Esta universalidad de la voluntad la determina Hegel (2004) como personalidad, otro elemento significativo: “La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento —él también abstracto— del derecho abstracto y por ello formal. El precepto del derecho es por lo tanto: sé una persona y respeta a los demás como persona” (p. 58).

Hegel (2004) ve que este derecho abstracto es solo una posibilidad frente a un determinado contenido, por lo tanto, la determinación jurídica se valorará como un permiso o una autorización y se limitará a prohibiciones jurídicas con el propósito de no atentar contra la personalidad, a saber: “no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue” (p. 59). Teniendo en cuenta este principio jurídico sobre la personalidad, se acude a la idea de la justicia retributiva y al delito: “La voluntad, en cuanto en su relación consigo misma a) no se diferencia de otra persona b) sino solo en sí misma, difiere y se opone como voluntad particular a su existencia en y por sí y es injusticia y delito” (p. 59).

[117]

En este caso, el delito será la negación del derecho y la negación del delito será la pena. En consecuencia, es la pena la que va a restablecer el derecho negado —el delito—: “La lesión [la negación] de esta [de la voluntad particular del delincuente] en cuanto voluntad existente es, por lo tanto, la eliminación del delito [es decir, la pena] —que de otro modo sería válido— y la restauración del derecho” (Hegel, 2004, p. 102).

Según Hegel (2004), el objetivo de la pena será la de devolverle al delincuente su condición de persona. Si el Estado tiene el deber de castigar, es porque el delincuente tiene, antes de haber cometido el delito, el derecho a la pena, es decir, a ser tratado como persona:

La lesión que afecta al delincuente no sólo es justa en sí; por ser justa es al mismo tiempo su voluntad existente en sí, una existencia de su

libertad, su derecho. Es por lo tanto un derecho para el delincuente mismo, es decir, puesto en su voluntad existente, en su acción. En efecto, en esta acción, en cuanto acción de un ser racional, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que el delincuente ha reconocido en ella por sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo su derecho (p. 104).

De acuerdo con lo anterior, el victimario tiene derecho a la pena porque es la pena la que le devolverá su condición de persona. El delito se restaura cumpliendo una pena y la víctima a su vez se sentirá restaurada como persona ante la lesión o daño causado. Pero partiendo del principio de realidad, el tema de la justicia retributiva con las FARC es un serio problema para el proceso de paz. Este grupo insurgente solo aceptará responsabilidad con las víctimas siempre y cuando se sigan los criterios de selección fijados por ellos.² Además, al reconocerse que son también víctimas del Estado en la época de La Violencia, no aceptarían someterse a pagar pena alguna porque eso implicaría legitimar los crímenes de Estado. Así pues, una justicia retributiva sacrificaría la posibilidad de conseguir la paz y las opciones serían: que las FARC paguen cárcel o seguir en la guerra hasta derrotarlos militarmente. Esto último llevaría a asumir los costos humanos, sociales, políticos, económicos de la guerra. Por tanto, retomando la tesis de Kant (2005) de que toda sociedad humana e ilustrada tiene como fin la paz, difícilmente la justicia retributiva sería la opción adecuada tanto para la sociedad civil, las víctimas, los victimarios, como para el Estado.

Por otra parte, existe la posibilidad de que las víctimas escuchen la verdad y perdonen a sus victimarios si son reparadas de una manera distinta a la de verlos pagando largas penas. El derecho que contempla tal idea es la justicia transicional, que se entiende como las medidas excepcionales y transitorias que asumen los Estados en el contexto de un conflicto armado, guerra civil o dictadura para enfrentar graves violaciones de derechos humanos en medio de la búsqueda de la paz y la estabilidad democrática.

Por otra parte, la justicia transicional es el proceso que enfrenta dos valores políticos contrapuestos, pero con la intención de equilibrarlos: paz y justicia. Dos ideas principales sobre la justicia transicional: primero, la negociación entre los actores es de carácter político, garantizando así que los acuerdos sean suficientemente satisfactorios para que las partes decidan

² Los criterios son los siguientes: las víctimas provocadas por agentes no combatientes, de violaciones al derecho internacional humanitario, de violaciones a los derechos humanos, del desplazamiento forzoso y en el exilio, y combatientes afectados por el conflicto (FARC, 2014).

aceptar la transición; segundo, los procesos de justicia transicional deben cumplir las de la justicia internacional, que consiste en individualizar y castigar a los responsables de crímenes de guerra y de lesa humanidad cometidos en la etapa previa a la transición (Uprimmy y Saffon, 2005).

De lo anterior se infiere que la justicia transicional desplazaría la idea de una justicia retributiva por una justicia restaurativa. La restauración a las víctimas no se da mediante la privación de la libertad de sus victimarios, sino de la restauración de su dignidad humana (Cortés, 2014). Restaurar la dignidad humana y civil de las víctimas implicaría, por parte de los victimarios, el reconocimiento de todas las víctimas, el esclarecimiento de la verdad, el reconocimiento de responsabilidad, la reparación y protección a las víctimas y la garantía de la no repetición de estas atrocidades. Tal justicia restaurativa con penas alternativas a la de pagar cárcel se contradiría con el derecho internacional (Uprimmy y Saffon, 2005). El no pago de cárcel de victimarios que hayan cometido crímenes de lesa humanidad no es coherente con el marco del derecho internacional que es vehemente al individualizar y castigar. Si bien la justicia transicional apuesta por la paz sacrificando la justicia retributiva, el derecho internacional y los críticos del proceso de paz apuestan por la justicia retributiva así sea a costa de la paz.

[119]

No obstante, si en el actual proceso de paz se deja escuchar la voz de las víctimas y se aparta de la discusión a los actores que jamás han sufrido los vejámenes de esta guerra de terror y dolor, sería posible generar un marco de justicia transicional centrado en las víctimas como agentes activos y no pasivos en el proceso de construcción del derecho, basado en la verdad, la reconciliación y la reparación. De esta forma, serían las víctimas los actores principales de su propio destino moral y civil, y serían las víctimas —por derecho— la columna vertebral del restablecimiento de una sociedad civil justa y en paz a través del pacto social.

Cuando se individualizan las víctimas, más allá de individualizar y castigar a los victimarios, emergen emociones morales que permiten plantear la idea de que deberían ser las emociones morales la fuente de un derecho que pretende buscar la paz. Por eso se plantea la necesidad de pensar en una Filosofía política de la compasión en el escenario del proceso de paz y del posconflicto en Colombia. En este contexto, la paz sería una prioridad sobre la justicia retributiva, pero aún con la justicia restaurativa.

2. Antecedentes para una Filosofía política de la compasión

La Filosofía política contemporánea de finales del siglo XX ha sido la inspiradora de varias teorías de la justicia que, en general, han puesto sobre la mesa de diálogo la discusión sobre la primacía entre dos conceptos fundamentales: la libertad y la igualdad. La discusión surge a partir de una pregunta esencial: ¿cómo entender la libertad y la igualdad, de tal forma que sus concepciones permitan garantizar la justicia en una sociedad? Así, se desarrollan varias corrientes que pueden sintetizarse en dos grandes grupos: los liberales clásicos y los liberales modernos (Kukathas y Pettit, 2004).

Los primeros proponen un Estado mínimo, cuya función exclusiva es la de proteger los derechos fundamentales de los ciudadanos: la libertad personal y la propiedad privada, entendida como la función negativa del Estado. Los pensadores contemporáneos de esta idea de Estado son los llamados libertarios, quienes encuentran en Robert Nozick y Friedrich Hayek sus principales representantes. Para ellos, en términos generales, el concepto de libertad, entendido como un derecho natural, prevalece sobre el de la igualdad. En este sentido, el Estado debe ser aquel guardián de la libertad. Si se protege la libertad de los ciudadanos entonces se garantizará el florecimiento humano de cada uno, es decir, los agentes morales serán libres de elegir entre el mejor de los mundos posibles para que su vida sea valiosa. La libertad, por tanto, será concomitante al concepto de seguridad (Nozick, 1988).

Como crítica a este individualismo y al Estado mínimo de los liberales clásicos surgen los liberales modernos, quienes consideran que el Estado no solo debe proteger los derechos naturales de la libertad y propiedad privada, sino también la de preocuparse por otros derechos básicos como la educación, la vivienda, la salud, mediante su promoción: la función positiva del Estado. En este caso, la libertad individual de los libertarios queda supeditada por los presupuestos de la igualdad. De aquí que reciba el nombre de liberalismo igualitario, cuyo principal representante fue John Rawls (1971) y su propuesta, si bien fue necesaria para superar el individualismo egoísta de los libertarios, no fue suficiente.

En términos generales, Rawls (1971) propuso una teoría de la justicia que garantizara la libertad sin sacrificar el valor de la igualdad. Advierte que por más ordenadas que sean las instituciones, si no garantizan la justicia estas deben ser revisadas. En otras palabras, lo que interesa es el tema de la justicia procedimental, más allá de la justicia distributiva. Si existe un procedimiento

justo el resultado debe ser justo. Un procedimiento justo permite generar unos principios de justicia³ que regulen las acciones públicas de los agentes morales, de tal forma que se establezca una sociedad con una concepción pública de la justicia. Dentro del procedimiento, Rawls propone el polémico (Kymlicka, 1995) constructo de la *posición original con velo de ignorancia*.

¿Qué es lo que se oculta tras ese velo de ignorancia? Rawls (1971) parte de la idea de que los ciudadanos son razonables y desinteresados. Esta característica, de inspiración kantiana (Farfán, 2008), hace que ellos asuman, más que una actitud, una aptitud hipotética de no saber cuál es su posición en la sociedad, sus ventajas frente a los otros afectados, sus capacidades intelectuales y técnicas que los lleven a desempeñar una función mejor que la del otro, con la finalidad de que algunas personas no obtengan mayores beneficios que otras.

Se resalta aquí la distinción entre la aptitud y la actitud que asumen los representantes a la hora de elegir los principios que van a regular a la sociedad. Aptitud definida en la etimología latina como: *aptus*, capacidad para. Así, a partir de una definición psicológica, se puede entender como el conjunto de condiciones que permiten que una persona tenga las capacidades para desempeñar una función determinada. Por otra parte, la actitud consiste en la voluntad que se tiene para enfrentar cierta actividad. En otras palabras, es la forma de actuar de una persona o el comportamiento que asume para hacer las cosas. En la psicología puede entenderse como el carácter o *ethos* que motiva a la persona a actuar por un determinado fin. Las actitudes implican una percepción de correspondencia entre el objeto de una emoción y un deseo que el objeto frustra o satisface —un *telos*— (Wollheim, 1999).

[121]

En este sentido, los agentes morales en la posición original asumen una aptitud y carecen de una actitud o *ethos* respecto al procedimiento. En este contexto, Gerald Cohen (2001) critica a Rawls cuestionando su formalismo kantiano respecto a los principios de la justicia. Afirma que la teoría de la justicia no solo debe reducirse al campo de la aplicación de reglas coercitivas que obliguen a los más favorecidos a contribuir a la superación

³ Los principios de justicia que propone Rawls (2002, p. 73) son dos: a) cada persona tiene el derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, *principio de igualdad de oportunidades*, y deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad, *principio de la diferencia*.

de la desigualdad, beneficiando a los menos favorecidos. La teoría debe exigir también un *ethos* que oriente o motive a los agentes morales a superar moralmente las desigualdades sociales. La motivación tendría un carácter ético y, por tanto, le daría un contenido al formalismo de los principios. Concretamente, la crítica va dirigida al principio de diferencia que justifica las desigualdades siempre y cuando redunde en un mayor beneficio para todos. Pero de nada serviría un principio que parta justificando la desigualdad, siempre y cuando beneficie a todos, si las personas no asumen una actitud ética y una elección personal frente al principio:

Una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de la diferencia [...] no exige simplemente “reglas” coercitivas, sino también un “ethos” de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales [...] en ausencia de tal “ethos”, se producirían desigualdades que no serán necesarias para mejorar la condición de los que peor están. [...] Y lo que se exige es, de hecho, un “ethos”, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria (Cohen, 2001, p. 174).

[122] Si bien Cohen se refiere específicamente al principio de la diferencia, los dos principios de Rawls carecen de la actitud o *ethos*, porque la posición original le impide tener ese carácter debido a su formalismo procedimental. Solo es necesaria la aptitud, es decir, la capacidad del agente de ponerse en una situación de igualdad para negociar. La motivación, que es propia de la actitud, no existe, pues esto contradiría el formalismo kantiano de Rawls. En este sentido, el procedimiento rawlsiano no garantizaría que los principios de justicia se acataran debidamente luego de ser aceptados, pues la igualdad, hipotética en todo caso, se da solo en el regateo de los principios, pero después se justifican las desigualdades sociales. Por supuesto, el argumento rawlsiano que sustenta la idea de que los principios pueden ser acogidos y acatados por los ciudadanos es el principio de reciprocidad. La idea de reciprocidad para Rawls (1993) está entre la idea de la imparcialidad, que es altruista —como impulsada por el bien común—, y la idea de la ventaja mutua, entendida como que todo el mundo sea beneficiado respecto de la situación presente o que cada uno espera, según estén las cosas.

La pregunta es si los ciudadanos realmente asumirían la idea de reciprocidad rawlsiana. Si es así, ¿acatarán los acuerdos que se dan en una situación hipotética de igualdad, en la *posición original con velo de ignorancia*, asumiendo la reciprocidad como principio emanado de la idea de razonabilidad y racionalidad (Rawls, 1993, p. 49) de los agentes morales? ¿Qué mueve realmente a los ciudadanos a ser altruistas?

Rawls (1993) ofrece una idea formal y abstracta: porque somos razonables. La razonabilidad es propia de los agentes morales que les permite actuar conforme a los principios de la justicia. La razonabilidad es un presupuesto débil que no responde a situaciones concretas de desigualdad por su formalismo y abstracción. Esta razón lleva a que la propuesta de Rawls sea insuficiente. Por eso es necesaria una motivación diferente a la idea de razonabilidad, que lleve a los agentes morales a asumir ética y moralmente los principios de justicia. La tesis aquí planteada es que la motivación o *ethos* debe estar sustentada en las emociones morales, específicamente en la compasión. Esto conduce a la siguiente pregunta: ¿por qué una filosofía política de la compasión?

3. Hacia una Filosofía política de la compasión

La postura de Rawls (1971; 1993) puede generar hábitos en los ciudadanos donde las emociones morales quedarían relegadas en el curso de la acción moral debido a su formalismo kantiano. El curso de una acción moral estaría supeditado por situaciones cooperativas que lleva al agente moral a seguir principios de justicia regulados por exigencias procedimentales, producto de acuerdos en situaciones hipotéticas. Esto implicaría al ciudadano hacer hasta donde le corresponde legalmente —según el acuerdo social— y no moralmente, proscribiendo paulatinamente los elementos de la acción moral, como las emociones morales. Estas, al tener un contenido cognitivo (Frijda, 1993; Elster, 1993) permiten orientar nuestras acciones morales. En consonancia, las emociones morales permiten que exista un funcionamiento normal del agente moral, afectando su comportamiento y su motivación moral (Wollheim, 1999). David Hume (1993) describe la importancia de las emociones en las decisiones morales de la siguiente manera:

[123]

Mientras ignoremos si un hombre era o no el agresor, ¿cómo podemos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente? Pero después de que sean conocidas todas las circunstancias y relaciones, el entendimiento ya no tiene un campo adicional sobre el que operar ni ningún objeto sobre el que pueda emplearse. La aprobación o censura que sobreviene entonces no puede ser la obra del juicio, sino del corazón; y no es una afirmación o proposición especulativa, sino una sensación o sentimiento activo [...]. En las decisiones morales todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, a partir de la contemplación del conjunto siente alguna nueva impresión de afecto o disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura (p. 164).

Los principios de justicia no deben ser acatados y asumidos solo porque son producto de un acuerdo social. También deben ser asumidos y acatados porque son producto de situaciones o experiencias adquiridas por los agentes morales mediante las emociones morales, imprimiéndoles un *ethos* o motivación en el curso de la acción moral. Las emociones son morales en la medida en que estas inciden sobre la acción, decisión o elección del sujeto moral respecto a situaciones o personas. En una situación injusta, inequitativa y violenta —como la que se puede vivir en cualquier sociedad— se considera que los pactos sociales de corte rawlsiano no son suficientes para responder a estas situaciones. Es necesario pensar también en las emociones morales como aquellas que orientan nuestros juicios prácticos. Jon Elster (1993) afirma que las emociones dan lugar a “tendencias de acción” mediadas por los deseos y creencias de los agentes morales. Por ejemplo, trasgredir una norma social o moral genera emociones, según sea el caso, tal como vergüenza, culpa o indignación, ya sea para el trasgresor o el observador de la trasgresión. En general, para Elster las emociones desempeñan un papel fundamental en el cumplimiento de las normas como en las sanciones de estas.

[124]

Retomando la idea del contrato social rawlsiano, las emociones morales son las que motivan o imprimen un *ethos* a los agentes morales en el momento de proponer y acatar unos principios de justicia. Entre ellas, para el caso de una sociedad que ha vivido la guerra y ha dejado víctimas de todo tipo, pero que propende por un proceso de reconciliación nacional, la que realmente tendría mayor relevancia sería la compasión. ¿Por qué la compasión y no la indignación o la vergüenza? Esta inquietud es razonable en la medida en que la compasión sea vista como una emoción moral independiente de las otras. Pero la propuesta no radica en ello: la compasión es concomitante al resto de las emociones morales.

Para iniciar el desarrollo de la anterior idea, retomemos la tesis central del presente artículo: se debe llegar a un escenario de posconflicto en el que las víctimas sean la columna vertebral del restablecimiento de una sociedad civil justa y en paz, a través de un pacto social que genere un derecho en el que la paz y la justicia sean afines. Un pacto social al estilo de los liberales modernos es insuficiente.

Un pacto social en medio de una guerra —como la de Colombia— merece un tratamiento especial, debido al tipo de víctimas. El Grupo de Memoria Histórica (GMH) (2013) expresa la forma como los actores del conflicto armado generan terror y dolor:

Para el periodo comprendido entre 1981 y el 2012, el GMH ha documentado 588 eventos de violencia en los cuales hubo huellas o marcas de sevicia en los cuerpos de 1530 personas [...]. Entre los casos documentados de sevicia, el GMH ha podido identificar como mecanismos de violencia el degollamiento, el descuartizamiento, la decapitación, la evisceración, la incineración, la castración, el empalamiento y las quemaduras con ácidos o sopletes [...]. Del total de 588 eventos con episodios de sevicia y crueldad extrema, 371 (63%) fueron atribuidos a los grupos paramilitares; 126 (21,4%), a grupos armados no identificados; 57 (9,7%), a miembros de la fuerza pública; 30 (5,1%), a las guerrillas; y 4 (0,7%), a grupos paramilitares y fuerza pública en acciones conjuntas (pp. 54-55).

¿Cuál sería en este caso la reacción de los ciudadanos? Posiblemente el rechazo y la indignación. ¿Ante qué o quién se indignarían? Es necesario iniciar con un acercamiento conceptual. Olga Hansberg (1996) considera la indignación como un tipo de actitudes y sentimientos reactivos “morales” que, como lo describe Peter Strawson (1995), son “los análogos, vicarios, impersonales, desinteresados o generalizados” de las actitudes y sentimientos reactivos personales y se asumen con respecto a las actitudes y sentimientos que tienen hacia nosotros los demás. La admiración, el resentimiento y el enojo son sentimientos o emociones reactivas personales. Por el contrario, actitudes como la desaprobación o la aprobación morales y emociones como la indignación, la culpa y el remordimiento serían emociones reactivas de carácter “moral” (Hansberg, 1996).

[125]

La indignación sería una emoción reactiva moral. Es moral en la medida en que se cree que se ha violado alguna exigencia moral de carácter general de la sociedad. En el caso expuesto, genera indignación que la fuerza pública haya sido responsable del 10% de casos de sevicia y que junto con el paramilitarismo —con la complicidad del Estado— se haya permitido este tipo de horror. La indignación es contra el Estado que debe procurar actuar con justicia y proteger a los ciudadanos. Pero la indignación de la ciudadanía no es por las víctimas. El malestar es por la acción de la fuerza pública y el Estado, ya que este acto implica una acción contra la vida. El derecho a la vida es una exigencia moral universal generalizable y si las acciones van contra ella, la reacción emocional de las personas es de indignación y puede generar, además, emociones reactivas personales como el enojo, la rabia o el resentimiento. En el caso de la fuerza pública y el Estado su emoción reactiva moral debe ser de vergüenza y culpa, desde luego, si cree y acepta las exigencias morales (Elster, 2002; 2009).

Ahora bien, ¿es posible asumir una actitud de compasión en este caso? Si es así, ¿ante qué situaciones se deben compadecer los ciudadanos? Ya se mencionó que en estos casos particulares surgen emociones morales como la indignación. De hecho, actuaciones injustas han generado movilizaciones colectivas o movimientos sociales. Con respecto a la compasión, los ciudadanos efectivamente pueden compadecerse frente a algo: las víctimas. En este sentido, respecto a este caso concreto, los ciudadanos se indignan —emoción reactiva moral— por las acciones de la fuerza pública y el Estado, generando en ellos, por ejemplo, enojo o resentimiento —emoción reactiva personal—. A su vez, estos actores deberían sentir vergüenza y culpa de su acción —emoción reactiva moral— porque estaría faltando a un valor político fundamental de un Estado social de derecho: la vida. Por último, los ciudadanos toman una actitud de compasión —emoción reactiva moral— respecto a las víctimas.

[126]

Frente a ellas, la actitud o *ethos* que los ciudadanos y las instituciones del Estado deberían asumir en el momento de proponer unos principios para una justicia transicional que lleve al posconflicto en el caso de un proceso de paz exitoso, sería la compasión. Pensar que en un proceso de justicia transicional, además de la aptitud, es necesario asumir una actitud o *ethos* frente a las personas que por razones de negligencia del Estado y sus instituciones sociales y políticas, y de actores armados como las FARC y los paramilitares sufren las injusticias, la inequidad y la violencia. Unas instituciones y actores armados ilegales que actúan contra el principio de garantizar y promover las libertades políticas y civiles de algunos o todos los ciudadanos, merecen la indignación y el rechazo de las acciones de tales actores y la compasión de las víctimas.

Ahora bien, ¿qué es exactamente la compasión? Se puede entender como un estado de conmiseración o lástima que se tiene hacia personas que han sufrido o sufren desgracias injustamente. Es una reacción emocional moral en la medida en que lo justo está ausente en situaciones concretas de la vida de algunas personas y que por ello sufren. Aristóteles (1999) define la compasión como “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ellos además cuando se muestra próximo” (p. 353).

A partir de esta definición, la compasión puede generar dos sentimientos o emociones reactivas personales, el primero es la tristeza —pesar— y el segundo el temor. La tristeza por saber que existen situaciones de algún mal

destrutivo o penoso en personas que no la merecen; el temor de saber que esas situaciones pueden recaer sobre nosotros, los compasivos. Esta definición aristotélica resultó apropiada para los subsiguientes filósofos que pusieron en el centro de reflexión las emociones y pasiones, entre ellas la compasión. Unos atacándola, ya sea porque perturba el juicio de la razón, es signo de debilidad y ceguera para la razón práctica (Kant, 1995) o porque puede llevar a una situación enfermiza de melancolía constante (Nietzsche, 2011); otros defendiéndola por ser el fundamento de la moral, como una emoción natural que lleva a la conservación de la especie humana (Rousseau, 1981; 1985; Schopenhauer, 1983).

Un defensor de la línea aristotélica es Tomás de Aquino (1993), quien en la Suma Teológica asocia la compasión con la misericordia: “Según San Agustín en IX De civ. Dei, la misericordia es la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro, sentimiento que nos compele, en realidad, a socorrer, si podemos. La palabra misericordia significa, efectivamente, tener el corazón compasivo por la miseria de otro” (S. Th. II, II ae, q. 30, art.1.). Con esto, Tomás de Aquino expresó más adelante que la compasión es un padecimiento personal que —como lo afirmó Aristóteles— genera tristeza y dolor por la miseria ajena, pues la consideramos como propia. Análogamente, como Dios ama al ser humano —y por ello es que es misericordioso— los seres humanos sentimos la misericordia como un padecimiento personal por amor a los demás. No obstante, desde la Filosofía política y moral actual es necesario replantearla y comprenderla a la luz de los problemas sociales contemporáneos.

[127]

¿Para qué la compasión? La compasión no sería la solución a los problemas de injusticia, inequidad o violencia, pero sí serviría como fuente de la moral y del derecho que le permitiría imprimir un *ethos* a la conducta humana de los ciudadanos, quienes con el Estado y sus instituciones son los que deben hacer frente a las situaciones de injusticia, inequidad y violencia social.

En el proceso de paz, un marco jurídico en el contexto de la justicia transicional es necesario pero insuficiente si el derecho se reduce a un formalismo técnico que desconozca la voz interlocutora de las víctimas en un posible pacto social. ¿Cómo sentir indiferencia ante las víctimas de esta naturaleza? ¿Qué significaría la indiferencia ante el dolor que experimentan las víctimas que se encuentran en estas situaciones indignas? Su respuesta es crueldad.

¿Cuáles serían los límites y alcances de la compasión? Es necesario tener ciertas precauciones con la compasión y establecer unos límites (Arteta, 1996), porque puede darse un sentimiento innecesario o inmerecido a causa de la compasión (Wollheim, 1999). Si no se le limita en su uso, la compasión puede convertirse en una herramienta de manipulación por parte de la víctima hacia el compasivo o de dominación del compasivo con el compadecido. También se puede convertir en un medio para que los compasivos se sientan reconocidos socialmente por ayudar a los necesitados, haciendo de la compasión un medio para satisfacer una imagen favorable de su ego ante el resto. En estos casos, la compasión ya no sería el *ethos* sino una herramienta para satisfacer intereses egoístas y no altruistas. Del mismo modo, en el marco de la prudencia aristotélica, tampoco es adecuado caer en el extremo de sentir compasión de tal forma que se convierta en un vicio que nos lleve a que cualquier situación de sufrimiento de otras personas nos genere la emoción moral de la compasión, comprendiendo que siempre habrá injusticias e inequidades sociales. Una experiencia de estas puede llevarnos a una situación enfermiza o patológica en aras de una compasión excesiva. En la perspectiva de la prudencia aristotélica, la emoción moral de la compasión debe ser medida por la razón conforme a las circunstancias. Es decir, la compasión es una actitud deliberada ante las víctimas y no una actitud desenfrenada de las pasiones. Dentro de la deliberación está la capacidad de generar estrategias políticas y sociales mediante acuerdos sociales, que lleven a la sociedad a sobreponerse ante estas situaciones y se evite caer en tales desgracias, teniendo como fuente la compasión, entendida como el *ethos* de los pactos o acuerdos sociales en medio de la guerra.

[128]

A modo de conclusión

El conflicto armado colombiano ha dejado a miles de personas en situaciones en las que sus derechos humanos no han sido garantizados ni promovidos, convirtiéndose en víctimas. Frente a ellas se pueden asumir actitudes tanto de indiferencia como de interés altruista por querer mejorar su situación. La indiferencia se puede catalogar como crueldad. De la actitud de interés altruista se debe suponer una fuente de la moral y del derecho que sería la compasión, entendida como aquel *ethos* que los ciudadanos y las instituciones de los Estados deberían asumir en el momento de proponer unos principios que tengan como finalidad acabar con la guerra. Pensar que, además de asumir una aptitud en el momento de establecer unos principios, sería necesario asumir una actitud o *ethos* frente a las personas que por varias razones sufren por las injusticias, la inequidad y la violencia social. Unas

instituciones, por ejemplo, que no garantizan ni promueven los derechos humanos, genera ciertas emociones morales que guían la razón práctica de algunos o todos los ciudadanos: merecen la indignación de las acciones institucionales, el rechazo de las instituciones y la compasión de las víctimas. Esta última como la fuente de la moral y el derecho.

Una observación final. No deseo cerrar este artículo de reflexión con una conclusión definitiva. Al contrario, deseo dejar abierta la posibilidad de generar un espacio de discusión sobre la compasión y su impacto sobre una posible justicia transicional, basada en el bienestar de las víctimas más que de los victimarios, en el que se plantee una investigación analítica, argumentativa y reflexiva sobre una Filosofía política y moral de la compasión. Esto implicaría realizar un trabajo investigativo desde sus antecedentes filosóficos, sus estudios actuales y su posible impacto para la Filosofía política contemporánea. Sin embargo, el estudio desde la Filosofía tanto política como moral no sería suficiente para profundizar en la compasión y su impacto en el entorno social. Sería necesario plantear un estudio interdisciplinario. La compasión debe, por tanto, estudiarse en diferentes escenarios de aprendizaje mediante la educación y de su manifestación en la estética, en la ética y en la política.

[129]

Como vemos, la compasión es la propuesta que se sugiere a partir de la Filosofía política para que sea la fuente de las propuestas de justicia, equidad y paz en Colombia en el marco de la justicia transicional y el posconflicto. Con esto, valdría la pena sopesar el impacto que tendría esta tesis de la compasión como *ethos* sobre las negociaciones de paz que actualmente se adelantan entre el Gobierno nacional y las FARC para una justicia transicional y en un escenario de posconflicto. Un *ethos* como la compasión facilitaría que las víctimas estuvieran dispuestas a escuchar la verdad y perdonar, y seguramente los victimarios estarían listos para contar la verdad y pedir perdón. Por otra parte, la sociedad civil estaría preparada para acoger a las víctimas en todos los escenarios de la sociedad, sin necesidad de revictimizarlas. Un escenario así rescataría la dignidad humana, moral y civil de las víctimas y la paz sería afín con una justicia de carácter restaurativo.

Referencias bibliográficas

1. Aguiar, Fernando y de Francisco, Andrés. (2009). Rational Choice, Social Identity and Beliefs About Oneself. *Philosophy of the Social Sciences*, 39, pp. 547-571.

2. Aquino, Santo Tomás. (1993). *Suma Teológica*. Parte II-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
3. Aristóteles. (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos (Traducción de Quintín Racionero).
4. Arteta, Aurelio. (1996). *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
5. Colombia. Congreso de la República. Ley 1448. (10 de junio de 2011). Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Diario Oficial. Bogotá, D. C., N.º 48096. Recuperado de http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html
6. Colombia. Corte Constitucional. Sentencia C-052/12. Definición de víctima para efectos de atención, asistencia y reparación integral. Bogotá, D. C. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2012/C-052-12.htm>
7. Cohen, Gerald A. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós.
8. Cortés Rodas, Francisco. (2014). *Pasado y presente de la filosofía política*. Medellín: Universidad de Antioquia.
9. Elster, Jon. (1993). Rationality, Emotions and Social Norms. *Synthese*, 98, pp. 21-49.
10. Elster, Jon. (2002). *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona: Paidós, El Roure.
11. Elster, Jon. (2009). Emotions. En: Hedström, Peter y Bearman, Peter (eds.). *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Nueva York: Oxford University.
12. Farfán, William. (2008). La influencia kantiana en la justicia como imparcialidad de John Rawls. *Magistro*, 2 (3), pp. 137-149.
13. Frijda, Nico. (1993). The Place of Appraisal in Emotion. *Cognition and Emotion*, 7, pp. 357-387.
14. Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). (2014). Las FARC opinan sobre el debate al tema de las víctimas del conflicto en La Habana. Recuperado en <http://anncol.eu/index.php/colombia/insurgencia/farc-ep/comunicados-de-las-farc-ep/7584-las-farc-opinan-sobre-el-debate-al-tema-de-las-victimas-del-conflicto-en-la-habana>
15. Hansberg, Olga. (1996). De las emociones morales. *Revista de Filosofía*. 3.ª época, IX (16), pp. 152-170.
16. Hegel, G. W. F. (2004). Principios de la filosofía del derecho. Buenos Aires: Suramericana.
17. Hume, David. (1993). *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
18. Grupo de Memoria Histórica (GMH). (2013). *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Informe general*. Bogotá, D. C.: Centro Nacional de Memoria Histórica.
19. Kant, Immanuel. (1995). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

20. Kant, Immanuel. (2005). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Madrid: Tecnos, Cátedra.
21. Kukathas, Chandran y Pettit, Philip. (2004). *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos.
22. Kymlicka, Will. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
23. Márquez, Iván. (2012). Discurso de instalación de las mesas de negociación en Oslo el 19 de octubre de 2012. *Viva la Ciudadanía*. Recuperado de http://viva.org.co/cajavirtual/svc0325/pdfs/articulo584a_325.pdf
24. Nietzsche, Friedrich. (2011). *El anticristo*. Buenos Aires: Losada.
25. Nozick, Robert. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
26. Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University.
27. Rawls, John. (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University.
28. Rawls, John. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
29. Rousseau, Jean-Jacques. (1981). *El Emilio o de la educación*. Madrid: Biblioteca Edaf.
30. Rousseau, Jean-Jacques. (1985). *Del contrato social. Discursos*. Madrid: Alianza.
31. Schopenhauer, Arthur. (1983). *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa.
32. Strawson, Peter Frederick. (1995). *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
33. Uprimny, Rodrigo y María Paula, Saffon. (2005). Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades. En: Rettberg, Angelika (comp.). *Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional* (pp. 211-232). Bogotá, D. C.: Universidad de los Andes, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
34. Wollheim, Richard. (1999). *On the Emotions*. New Haven: Yale University.