



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 1, N. 2, 2013

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

E. Mail: iser.1968@yahoo.com.ar
secretaria@revistadialogando.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

Equipo Editorial

Directora

Rab. Arq. Graciela de Grynberg (Comunidad Bet Israel - Argentina)

Secretaria de Redacción

Dra. Celina A. Lértora Mendoza (CONICET/FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Dr. Jaime Bortz (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rdo. Dr. Jerónimo Granados (Instituto Superior de Estudios Teológicos - Argentina)

Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Rdo. Dr. Joseph-Ignasi Saranyana (Universidad de Navarra - España)

Rab. Dr. Abraham Skorka (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Dr. Martín Ciordia (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflash (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Leonardo Funes (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dra. María Eugenia Góngora (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Abelardo Levaggi (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Dr. Mario Yutzis (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos - Argentina)

ARTÍCULOS

DOSSIER

*¿Qué paz es posible?
Aportes desde el diálogo interreligioso*

**La primera versión de estos trabajos
fue presentada en el simposio homónimo
organizado por ISER en septiembre de 2013**

Presentación

Abaham Skorka

ISER, un lugar de encuentro teológico judeocristiano, con una trayectoria de más de 40 años de diálogo fecundo, como ejemplo vivo y lugar de reflexión y práctica concreta del diálogo, convocó a este Simposio con el propósito de despertar conciencia, desde la práctica reflexiva, acerca de la necesidad de coincidir en la búsqueda sincera de la paz. Luego de las Jornadas homónimas de 2009, invitamos a participar en este nuevo encuentro a todas las personas, de cualquier confesión religiosa o no confesionales, que compartan nuestros objetivos y propósitos.

Se han vertido múltiples ideas y conceptos muy valorables. Las religiones fueron los ámbitos en los que se han formado y desarrollado las jurisprudencias de las múltiples culturas de los pueblos del Mediterráneo, así como de la Mesopotamia. Desde los lejanos códigos de Hammurabi, Lipit-Ishtar, etc., hasta los inicios del Derecho Romano, mientras el *ius* y el *fas* se hallaban unificados, pasando por la Tora, la dispensa de la justicia se hallaba en el ámbito religioso. Fue la religiosidad la que le dio el primer sustento ético a la noción de justicia. Al Dios de Israel se lo venera mediante la formación de una sociedad de justicia y equidad, como queda claro de las normas de la Tora y de las palabras vertidas por los profetas, especialmente a partir de Amós y sus contemporáneos en adelante.

Se analiza aquí el rol de las religiones en aras a la formación de una sociedad más justa, enfatizando, de tal modo, el primigenio planteo bíblico. Materias a las que las instituciones religiosas pueden dar un aporte significativo, constituirán indudablemente un elemento valioso en la instauración de un sistema que sabe bregar por la pacificación en el seno de las distintas sociedades.

Se ha planteado, con justa razón, acerca de la esencia misma de este simposio. Si se toma en consideración los millones de crímenes que se cometieron desde antaño y hasta el presente en nombre de la fe, cabe preguntar ¿en qué medida puede esperarse un real y significativo aporte de las religiones para alcanzar la paz? A lo cual puede responderse que es menester realizar una distinción entre el puro sentimiento de religiosidad y las corporaciones religiosas. Una de las luchas básicas de la Tora y los Profetas es la de desterrar el concepto de paganismo. En el Día de la

expiación (*Yom Kipur*), se le debían entregar al Sumo sacerdote dos chivos, lo más parecidos posibles, adquiridos conjuntamente. El uno servía como sacrificio Dios. El otro era mandado a un lugar en el desierto llamado Azazel, llevando consigo todas las trasgresiones del pueblo, y echado desde un peñasco al vacío. ¿Por qué debían ser iguales? Tal vez para significar que no es la apariencia la que guarda la esencia de la pureza con que se honra a Dios, sino la profunda espiritualidad. La línea entre lo pagano abyecto y la sincera búsqueda de Dios, puede confundirse fácilmente. La Tora misma nos conmina a aprender a distinguir entre un falso profeta y uno genuino (Deuteronomio 13: 2-6; 18: 22). Materia que no suele ser fácil. Muchas religiones supieron honrar a líderes que se consideraban deidades. Su esencia fue tergiversada. Muchos hicieron uso y abuso de lo religioso en provecho a sus mezquinos intereses egolátricos. Lo auténtico y lo falaz suelen hallarse muy juntos en las manifestaciones religiosas, se debe hacer un constante análisis superlativo para distinguir lo uno de lo otro.

La Humanidad aún espera que lo puramente religioso florezca en la realidad humana a fin de que las visiones de un mundo de paz, avizoradas por Isaías (2: 1-4) y sus colegas, puedan trocarse prontamente en realidad.

La fuerza de las armas pobres

Norberto Padilla

A minutos del trágico atentado del 22 de julio pasado que provocó casi un centenar de muertos en Noruega medios de comunicación mundiales lo atribuyeron a fundamentalistas musulmanes. Otros medios encuadraron, también erróneamente al autor, Anders Behnring Breivik, un noruego como tantos en apariencia, como fundamentalista cristiano. La realidad es que es un adherente a sectas satánicas, a la masonería (que tampoco tiene por qué responder de la locura de alguno de sus miembros) y un odio antimusulmán por el cual reprochaba a Hitler no haber dirigido allí en vez del judaísmo, sus planes de exterminio. Fundamentalista, quizás, cristiano seguro que no¹.

¿Por qué esta referencia? Nos habla de lo alerta que está la sociedad al fenómeno religioso y lo teñido de prejuicios que se corre el riesgo de estar, en un sentido o en otro: antisemita, islamófobo, cristianófobo, que de todo esto hay.

También nos muestra una sociedad cuya transformación hace que muchos se sientan desorientados, aislados, asustados. La puesta en cuestión de todos los valores, el relativismo y el secularismo, dejan al ser humano solo en una sociedad en que el éxito pasajero, el eficientismo, el hedonismo, se transforman en los dioses “que no pueden salvar” a los que se adora, apartándose del mandato: “No tendrás otro dios más que a mí”.

Frente a ello partimos de una afirmación básica: el hombre contemporáneo no debe temer a lo religioso, la religión no es una barrera o una limitación sino el medio para encontrar a Dios y unirse para adorarlo y servirlo, porque somos *capax De* y a ese encuentro no se va en soledad sino en comunión. En esa medida somos más plenamente humanos. Entre los seres humanos y los pueblos, la religión, aunque muchas veces ha sido invocada para la guerra y la violencia, es una poderosa fuerza de paz, de unidad, de respeto a los derechos humanos. En estos

¹ Massimo Introvigne, *The identity Ideology of Anders Breivik. Not a Christian Fundamentalist*. <http://www.cesnur.org/2011/mi-oslo-en.html>

días lo ha dicho la Canciller alemana Angela Merkel en el Encuentro Hombres y Religiones, realizado en Munich por la Comunidad de Sant'Egidio. Sin Dios la propia razón de la dignidad de la persona queda desprovista de sustento último, es el drama del humanismo ateo.

El fenómeno religioso retomó fuerza a partir de los años 70, lo que un autor (Gilles Keppel) definió como **la revancha de Dios**. En el mismo sentido, en 1994, Harvey Cox, que en 1968 había escrito *La Ciudad secular*, publicó otro libro, esta vez titulado *El regreso de Dios*. Pero el fenómeno es complejo y requiere respuestas nuevas:

“El siglo XXI va hacia una proliferación de creencias, pero en el seno de sociedades religiosamente pobres, de ahí el riesgo de la difusión de toda clase de sectas, de una mezcla de espiritualidades que rechazan confesar un Dios personal, de una utilización de símbolos y palabras de fe para justificar las acciones políticas. La religión no desaparece sino que se metamorfosea. Estos cambios no deben ser simplemente padecidos, hay que administrarlos en una perspectiva que por un lado tenga en cuenta las nuevas condiciones sociales y culturales, pero del otro no renuncie a una función de orientación, incluso de corrección de las peligrosas derivaciones que a veces se derivan”².

Ya había surgido la necesidad de un diálogo entre las religiones y entre las culturas, en particular desde el Concilio Vaticano II. Hace 25 años, Juan Pablo II convocó a estar juntos en Asís para orar y dar un contundente testimonio del compromiso de las religiones por la paz. Entonces, ¿cómo hacer que en el mundo de hoy la voz de las religiones sea escuchada, comprendida, aceptada, como constructora de la paz en la casa común?

Transcribo el párrafo final de mi intervención en las jornadas de la SAT en 2002, donde me pidieron que expusiera sobre las religiones y la paz.

“podemos preguntarnos si la religión es o debe ser un factor de poder, y seguramente nuestra respuesta será negativa. No lo es, porque pese a toda la fuerza de las convicciones religiosas, de los creyentes en el mundo y de la relevancia de sus dirigentes, no tienen poder de decisión en el mundo

² Paolo Branca, *La manipulation des religions: queleques réflexions*. Pontificium Consilium pro dialogo Inter Religiones, *Bulletin* 126, 2007/3.

globalizado y unipolar en que vivimos. Posiblemente, tampoco quisiéramos que la religión fuera un factor de poder, porque la confusión de roles sería inevitable, y la religión saldría perdiendo en credibilidad. En cambio, **ponemos nuestra convicción en la fuerza de las armas pobres, en definitiva, del poder moral de quien se sabe depositario y transmisor de un mensaje de paz, de justicia, de promoción integral de la persona.** Las grandes religiones tienen, en el mundo altamente secularizado en que vivimos, la responsabilidad de unir sus voces sin perder la propia identidad en defensa del hombre, de sus derechos, de la justicia, de la paz entre las naciones, de la preservación de la obra creada por Dios”³.

¿Qué entendemos por armas pobres?

¿Son útiles para la construcción de un mundo más justo y más humano?

¿Son necesarias para que nuestras religiones puedan transmitir su mensaje?

¿Pueden las religiones hacer juntas, con esas armas pobres, una contribución a la paz del mundo?

Sin pretensión de exhaustividad, intentemos individualizarlas:

I. La coherencia entre el mensaje que se proclama y la vida. En el mundo de hoy, decía Pablo VI, se está más necesitado de testigos que de maestros. Lo vemos a diario, en la familia, en la docencia, en la vida social y política. Constatamos la fuerza de la ejemplaridad y el daño que a la credibilidad de nuestros mensajes causan los contra-testimonios. Cuántas veces los cristianos reflejamos bien poco de la “buena noticia” que tenemos que anunciar. Cuántas veces no expresamos en la vida que el amor es lo más fuerte, que Dios es amor, es paz, es libertad.

Nuestras religiones amalgaman fe y razón, y de tal forma debemos vivirlas y transmitir las, ya que de otro modo se convierten en fundamentalismo. Este fue en lo esencial el sentido del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, cuyas primeras repercusiones eran que caía todo el diálogo católico-musulmán, pero por el

³ Norberto Padilla, “Las religiones y la paz. Un panorama sociopolítico”, en AA.VV, *Religiones, Justicia Justicia y Paz- La Argentina y el mundo*, Sociedad Argentina de Teología (SAT) Editor. San Benito, 2003.

contrario, resultó un impulso del mismo, como veremos enseguida.

El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y el Centro para el Diálogo Interreligioso de la Organización para la Cultura y Relaciones Islámicas, en su coloquio en Roma (28 al 30 de abril de 2008) expresó:

1. Fe y razón son, ambas, dones de Dios a la Humanidad.
2. Fe y razón no se contradicen, pero la fe puede en algunos casos estar por encima de la razón pero nunca en contra de ella⁴.

II. El diálogo, que se construye en el respeto, la escucha, la consideración del tiempo de los interlocutores, la paciencia, la alegría, hasta el buen humor, como decía el Cardenal Kasper en el centenario del Cardenal Willebrands con relación al diálogo ecuménico.

El diálogo se entabla en coherencia con la propia identidad, ya que de otra manera estamos engañando al otro, ocultándole por ser “políticamente correcto” o por una apertura mal entendida, lo que realmente somos y creemos. San Pablo, en su “himno a la caridad” dice: “el amor se alegra en la verdad” (I Cor.13).

A partir de *Unitatis Redintegratio* y *Nostra Aetate* la Iglesia Católica se abrió al diálogo, en primer lugar con las confesiones cristianas en búsqueda de la plena unidad “para que el mundo crea”, con las otras religiones, comenzando con el judaísmo, y en cada vez mayor grado, con el Islam y, en menor medida, con las grandes religiones orientales.

Algunos ejemplos, en lo que se refiere al diálogo de la Santa Sede con el mundo no cristiano:

a. Con el judaísmo. Podemos citar el International Liaison Committee (ILC), que ha tenido veintiun reuniones anuales. Participan, por el judaísmo, la Anti Defamation League y el Congreso Judío Mundial, entre otros.

⁴ La traducción del original en inglés es del autor. Texto completo en Comunicado conjunto del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y el Centro para el Diálogo Interreligioso de la Organización para las Relaciones y la Cultura Islámica de Teherán (Irán) presentado al final del VI Colloquium celebrado en Roma del 28 al 30 de abril de 2008. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20080430_rome-declaration_en.html.

En julio de 2004 la reunión tuvo lugar en Buenos Aires sobre *tzedek y tzedaká* (*Justicia y Caridad*). Como uno de los participantes (también estaban el Dr. Roberto Bosca y el Rabino Abraham Skorka, y entre la delegación de la Santa Sede, el Cardenal Jorge Mejía), recuerdo la cordialidad y franqueza de los diálogos, la visita a la AMIA y al Centro Solidario San José de Caritas Buenos Aires donde el Pbro. Pepe Di Paola y el Rabino Alejandro Avruj hablaron de su trabajo en común en la villa 21, y de la ayuda de organizaciones caritativas judías para Caritas de varias diócesis⁵. En la declaración final, que sugerimos leer en forma completa, se marcaba el compromiso en la lucha contra la pobreza y la injusticia, como cooperación con el plan de Dios de construir un mundo mejor, lo alcanzado en los cuarenta años transcurridos desde *Nostra Aetate*, la condena del antisemitismo y lo que consideró como su expresión más reciente, el antisionismo, así como el anticatolicismo en todas sus formas y el terrorismo⁶.

Otro mecanismo de diálogo son las reuniones, alternativamente en Jerusalén y en Roma de la Comisión bilateral de las Delegaciones de la Comisión de la Santa Sede para las relaciones religiosas con el judaísmo y del Gran Rabinato de Israel para las relaciones con la Iglesia católica. Por la Santa Sede ejerce la presidencia el Cardenal Mejía, ligado al ISER desde sus orígenes.

Existe multiplicidad de reuniones en los niveles regionales y locales. Nuestro país puede reivindicar un lugar destacado en la relación entre judíos y católicos. Apenas semanas atrás, en la Mariápolis de O'Higgins se ha llevado a cabo el IV Simposio Internacional de Diálogo Judeo-Cristiano, organizado por el Movimiento de los Focolares, con personalidades de nuestro país y del exterior. Menciono entre los compatriotas a Claudio Epelman, con quien tuvo el gusto de organizar la reunión del ILC de 2004, que es ahora director del Congreso Judío Latinoamericano. Cabe señalar que él fue nombrado observador para la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Aparecida, la primera vez que ello ocurría.

Merece recordarse el Simposio sobre la enseñanza de la Shoá organizado por la

⁵ Norberto Padilla, "Católicos y judíos: confianza y cooperación", *Criterio*, N. 2296, 2004, p. 430.

⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20040708_declaration-buenos-aires_sp.html.

Confraternidad Argentina Judeo-Cristiana y la Facultad de Teología de la UCA, desarrollado en la Cancillería.

Están también los gestos, que a veces valen mil palabras. Recuerdo que luego del atroz atentado contra la sede de la AMIA, el Cardenal Quarracino estuvo, como uno más, en el multitudinario acto de Plaza Congreso. Hoy sus restos descansan en la Catedral junto a recordatorios de la *Shoá*.

¿Qué pueden hacer juntos judíos y cristianos para evitar lo que el inolvidable León Klenicki definía como quedarse en el “té y simpatía”⁷.

Una respuesta la encontramos en las palabras de Benedicto XVI en su visita a la sinagoga de Colonia en 2005 cuando invitaba a “mirar para adelante, hacia las tareas de hoy y de mañana” y proseguía:

“Nuestro rico patrimonio común y nuestra relación fraterna inspirada en una confianza creciente, nos obligan a dar conjuntamente un testimonio todavía más concorde, colaborando prácticamente en favor de la defensa y la promoción de los derechos del hombre y el carácter sagrado de la vida humana, de los valores de la familia, de la justicia social y de la paz en el mundo. El Decálogo (cf. Ex 20; Dt 5) es nuestro patrimonio y compromiso común. Los diez mandamientos no son una carga, sino la indicación del camino hacia una vida en plenitud. Lo son particularmente para los jóvenes, que encuentro en estos días y que tengo muy presentes en el corazón. Es mi deseo que sepan reconocer en el Decálogo este fundamento común, la lámpara para sus pasos, la luz en su camino (cf. Sal 119, 105). Los adultos tienen la responsabilidad de pasar a los jóvenes la antorcha de la esperanza que fue entregada por Dios tanto a los judíos como a los cristianos, para que las fuerzas del mal “nunca más” prevalezcan, y las generaciones futuras, con la ayuda de Dios, puedan construir un mundo más justo y pacífico en el que todos los hombres tengan el mismo derecho de ciudadanía”⁸.

⁷ Roberto Bosca, *León Klenicki, varón justo, hijo de la Alianza, varón de Dios*.
http://www.jcrelations.net/Le_n_Klenicki_var_n_justo_hijo_de_la_Alianza_hombre_de_Dios.2980.0.html?searchText=Martin&L=5.

⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_cologne-synagogue_sp.html.

Mencionaré algunos de las relaciones más recientes **con el Islam**. En lugar importante tenemos el Comité Conjunto para el Diálogo formado por el Comité Permanente de Al-Azhar para el Dialogo entre las Religiones Monoteístas y el Pontificio Consejo par el Diálogo Interreligioso. Al-Azhar es el nombre de la Universidad Islámica de El Cairo, de filiación sunnita.

En 2009, al término de una de las reuniones periódicas en 2009 las partes afirmaron la obligación conjunta de promover una cultura de la paz en sus comunidades, especialmente en la enseñanza y la predicación. “Una cultura de la paz debiera permear todos los aspectos de la vida: la formación religiosa, la educación, las relaciones interpersonales, y las artes en sus diversas formas”. Por ello proponía “revisar los libros escolásticos para que no contengan material que pueda ofender los sentimientos de otros creyentes, a veces a través de la errónea presentación de dogmas, de la moral o de la historia de otras religiones”. Más adelante se lee: “Reconociendo el estrecho vínculo entre paz y derechos humanos, ha de prestarse atención especial a la defensa de la dignidad de la persona humana y sus derechos, en especial respecto a la libertad de conciencia y de religión”⁹.

Lamentablemente hay que consignar también los retrocesos y malentendidos. Así, en vísperas de la reunión de 2011, la Universidad Al Azhar “congeló” la relación con el Vaticano. El motivo invocado fue el pedido de Benedicto XVI tras los atentados en Egipto, Irak y Nigeria contra templos y fieles cristianos, en particular el que el fin de año pasado provocó la muerte de veintitrés muertos y docenas de heridos en Alejandría, de que se adoptaran medidas efectivas en protección de las minorías. La Universidad calificó de insulto y de interferencia inaceptable en asuntos internos de Egipto lo que no era sino un grito de dolor ante el sufrimiento de los cristianos católicos y coptos. Pero en el país se avecinaban los acontecimientos que dieron por tierra el régimen de Mubarak, lo que seguramente influyó.

Uno de los más relevantes ecos del discurso papal de Ratisbona fue el mensaje de 30 dirigentes y académicos musulmanes sobre el diálogo, a lo que siguió un año después *A Common Word between you and us*, dirigida al papa, a los patriarcas ortodoxos, el presidente del Consejo Mundial de Iglesias y demás líderes cristianos

⁹ Traducción del autor del texto en inglés,
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20090225_final-decl-rome_en.html.

por 138 personalidades musulmanas de diversas partes del mundo, sin distinciones entre sunnitas y shiítas a lo que se agregaron adhesiones hasta completar en 2009 el número de 299. A las citas coránicas y de autores que las comentan se agregan, y esta es una gran novedad, citas de los Evangelios, como respaldo de la esa “palabra en común”.

Nos da una idea simplemente de su contenido este párrafo de la síntesis introductoria:

“Musulmanes y cristianos juntos constituyen más de la mitad de la población mundial. Sin paz y justicia entre estas dos comunidades religiosas, no puede haber paz verdadera en el mundo. El futuro del mundo depende de la paz entre musulmanes y cristianos. Las bases de esta paz y comprensión ya existen. Forman parte de los principios fundamentales de la fe de unos y otros: el amor al Dios Uno y el amor al prójimo. Estos principios se encuentran una y otra vez en los textos sagrados del Islam y el Cristianismo. La Unicidad de Dios, la necesidad de amarlo y la necesidad de amar al prójimo es por lo tanto el terreno común entre el Islam y el Cristianismo”. Este documento tuvo respuestas tanto de Benedicto XVI como de los otros destinatarios, e impulsó nuevas iniciativas de diálogo”¹⁰.

La Liga Mundial Islámica promovió en 2008, con el patrocinio del rey de Arabia Saudita, una Conferencia Mundial sobre el Diálogo en Madrid.

Por supuesto, en todo el mundo y en nuestro país también, se llevan a cabo encuentros e intercambios, inclusive de un “triálogo” que reúne a judíos, cristianos y musulmanes, aunque el conflicto entre palestinos e israelíes sea un obstáculo periódico, que hay que comprender y ayudar a superar en un común anhelo de paz.

También aquí los gestos tienen un gran valor: como señaló en su introducción el presidente del CARI y ex Canciller Adalberto Rodríguez Giavarini, apenas ocurrido lo que llamamos simplemente **11 de septiembre**, en el Obelisco se reunieron las autoridades nacionales (encabezados por el presidente De la Rúa y su gabinete), dirigentes religiosos y mucha gente, casi espontáneamente movilizada. El Islam hizo escuchar su palabra de Salaam, respetuosamente acogida, en ese momento en que se

¹⁰ http://www.acommonword.com/downloads/CW-Booklet-Final-v6_8-1-09.pdf Traducción del autor.

corría el riesgo de englobar a todo el Islam en los actos terroristas de algunos de sus adherentes.

b. El diálogo implica reconocer al otro, asumir que no vivimos en sociedades uniformes sino pluralistas, multiculturales y multi religiosas. En la Argentina así lo experimentamos, más allá de episodios marginales de intolerancia. A través de la Secretaría de Culto, los sucesivos gobiernos a partir de 1983, por una vez como verdadera **política de estado**, han contribuido a ese clima de fraternidad entre las religiones que llama la atención a los que vienen de tantos lugares donde eso en el mejor de los casos, es un sueño. Afortunadamente no hay ni prohibiciones de ciertas vestimentas religiosas, como ocurre en Bélgica y Francia, ni a nadie se le ha ocurrido que en la Constitución Nacional se incluya la interdicción de construir minarettes, como recientemente, y tras un referendun, ocurrió en Suiza. En Gran Bretaña tanto la Iglesia Anglicana como la Católica trabajan por mejorar las relaciones entre las varias confesiones, en especial el Islam. En tal sentido, recomendamos el documento de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales bellamente titulado *Meeting God in Friend & Stranger*, una guía para el diálogo interreligioso¹¹.

A los 10 años de este acontecimiento, el ya enfermo pontífice convocó a un segundo encuentro, en cuyo curso los representantes religiosos elaboraron un “decálogo”.

El Decálogo de Asís en dos de sus puntos hace hincapié en el diálogo: al comprometerse a “dialogar con sinceridad y paciencia” (punto 5) y a impulsar la cultura del diálogo, necesaria, “para que se desarrollen la comprensión y la confianza recíprocas entre los individuos y entre los pueblos” como condición para una paz verdadera (punto 3). El Decálogo habla del perdón mutuo de los errores y prejuicios del pasado y del presente, de sostenerse en el esfuerzo común por vencer el egoísmo y el abuso, el odio y la violencia y de aprender que no hay paz verdadera sin justicia (punto 6).

Las confesiones quieren hacerse voz de los sin voz para los que sufren miseria y abandono (punto 7). Voz que no puede ser sino incómoda porque interpela y reclama cambios en las personas y las instituciones para que las personas puedan

¹¹ http://www.catholic-ew.org.uk/Catholic-Church/Publications/meeting_god_in_friend_and_stranger

llevar “una existencia digna” (punto 4).

Los sucesos del 11 de septiembre de 2001 hicieron más imperioso si cabe reafirmar que ni la violencia ni el terrorismo pueden ser justificados en nombre de la religión. Por eso hay que trabajar en la erradicación de las causas de esos fenómenos (punto 1), en fomentar la amistad entre los pueblos, única manera de evitar que el progreso tecnológico se vuelva contra el hombre y en alcanzar un orden nacional e internacional de solidaridad y paz fundado en la justicia (puntos 9 y 10).

III.El servicio, desinteresado que llega a la *kénosis*. Vuelvo a los términos que se conjugan, *tzedek* y *tzedaka*. Los creyentes tenemos mucho para decir en común, a partir de la ley escrita por Dios en los corazones y de amarlo a Él y al prójimo. Al hacerlo prestamos un servicio a la sociedad entera, como cuando defendemos la sacralidad de la vida y el valor de la familia, cuando nos comprometemos en la lucha contra la pobreza y la enfermedad, en la formación moral de los jóvenes, en promover la pedagogía de la paz. El cristiano debiera tener siempre ante sí el ejemplo de quien está en medio nuestro “como el que sirve”, aunque a veces nuestra conducta refleje lo contrario. Las religiones, fieles a su propia identidad, pueden y deben ser constructores de la paz, promotores de una sociedad más justa, en que se respeten los derechos fundamentales de la persona, en lugar preeminente, el de libertad religiosa “origen de todas las libertades”¹², derecho humano desconocido en muchas partes del mundo.

Estas armas son pobres, y hasta “contraculturales” en términos humanos pero poderosas a los ojos de Dios. Su sólo enunciado nos revela que en la sociedad contemporánea estas propuestas hasta son “contraculturales”.

En el número de *Criterio* de este mes de septiembre de 2011 Rafael Braun individualiza para los católicos la necesidad de santidad, ejemplaridad y testimonio. Leemos allí:

“La Iglesia debe aceptar con alegría que, si vive radicalmente su misión, será un signo de contradicción como su Maestro y Señor. No porque busque competir con los poderes de este mundo en el control de la sociedad, sino porque la fe hecha vida se transforma en cultura, y ofrece, sin proponérselo,

¹² Tal fue el lema del Congreso Internacional organizado en 2008 por CALIR. www.calir.org.ar.

una alternativa contracultural. ¿Por qué “alternativa”?

Porque el cristianismo no es una ideología sino una forma de vida derivada del seguimiento de Jesucristo; la vida del hombre nuevo en el Espíritu tal como la describe san Pablo. Forma de vida estable, y no mera protesta. ¿Por qué “contracultural”?

Porque esa forma de vida, que se propone pero no se impone, se nutre de valores y adopta conductas generadoras de una cultura distinta a la prevaleciente. La santidad de vida verificada en personas de carne y hueso constituye, de por sí, un acontecimiento trascendente de cultura. Los santos han sido, son y serán grandes creadores de cultura.

Pero, y esto es esencial, no sólo los canonizados, sino los innumerables discípulos de Cristo que siguieron y siguen fielmente a su Maestro en el compromiso cotidiano, renunciando a vivir para ser vistos por los hombres, pero viviendo luminosamente en la presencia de Dios.

¿Por dónde pasa hoy el encuentro entre fe y cultura? La respuesta no es sencilla, pero la pregunta es crucial. Para que haya encuentro es necesaria la fe. No simplemente fe proclamada y dicha, sino fe enamorada y vivida, que implica un compromiso personal con Cristo muerto y resucitado. La antropología cristiana es optimista pero no ingenua”¹³.

Aún para los no católicos y no cristianos, creemos que estos conceptos ofrecen material para una reflexión.

¿Oportunidad o riesgo?

Si bien las religiones enseñan la paz, individuos de todas ellas han demostrado a lo largo de la Historia y al día de hoy, ejemplos de su utilización ignorante o fanática para justificar la violencia en sus diversas formas. A veces se da la manipulación de los textos sagrados para justificar el odio, no el amor, al prójimo.

¿Debemos por ello declararnos vencidos? Por el contrario, tengamos conciencia de cuánto se ha avanzado en el conocimiento mutuo, sin el cual se corre el riesgo de tener una visión distorsionada y prejuiciosa del otro. Vivimos siglos aislados y enfrentados, lo que se ha revertido hoy, aunque haya mucho que hacer aún. En tal sentido, es necesario que la escuela, también la de gestión pública, no esté cerrada a la dimensión trascendente del ser humano y se enseñe el respeto a lo religioso y a

¹³ Rafael Braun, “Una alternativa contracultural”, *Criterio*, septiembre 2011.

las religiones como fuerza de paz y convivencia en la sociedad. Es primordial, leemos en el ya mencionado Decálogo de Asís, que la familia y la escuela eduquen “en el respeto y estima mutuos para que pueda alcanzarse una coexistencia pacífica y solidaria entre los miembros de etnias, culturas y religiones diferentes” (punto2).

Se corre el riesgo, lo vemos seguido, de la banalización de lo religioso, la creciente ignorancia y la incompreensión de muchos sobre lo que es la religión, por lo que los creyentes están expuestos a que se los interprete en forma distorsionada cuando no con burla y menosprecio.

A veces lo interreligioso se presenta como un mero común denominador, un sincretismo y una religiosidad “*light*” donde todo es bueno, todo lo mismo, que no compromete. No hay verdadero diálogo interreligioso si no partimos del conocimiento de la propia identidad, si a partir de ella nos abrimos a los demás. Las diferencias son profundas y hay que asumirlas, lo mismo que la conciencia de la diferencia de conceptos sobre el lugar de la mujer, los derechos fundamentales y, en especial, la libertad religiosa.

El actual presidente del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, Cardenal Jean Louis Tauran, se preguntaba si la tarea en la que participa del diálogo es un riesgo o una oportunidad. Sobre el final de su exposición, que me tomo el atrevimiento de que lo sea de la mía, dice:

“...los creyentes son profetas de esperanza. No creen en el destino. Saben que han sido dotados por Dios de corazón e inteligencia, pueden, con Su ayuda, cambiar el curso de la historia en tanto orienten su vida de acuerdo con el proyecto del Creador: esto es, hacer de la humanidad una auténtica familia de la que cada uno de nosotros es parte”¹⁴.

En la medida que cada creyente y cada iglesia o confesión, “religando” al hombre con Dios, sea profeta de esperanza, se hará realidad que con las armas pobres las espadas se conviertan en arados.

Recibido: 15/09/2013
Aceptado: 01/12/2013

¹⁴ Jean Louis Tauran, *Interreligious dialogue- A risk or an opportunity?* Pro Dialogo., bulletin 130, 2009/1. Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones.

La fuerza de las armas pobres

Norberto Padilla

Resumen. ¿Qué entendemos por armas pobres? Sin pretensión de exhaustividad, las armas de la: **coherencia** entre el mensaje que se proclama y la vida; el **diálogo** respetuoso, que sabe escuchar, que “se alegra en la verdad”; **el servicio** desinteresado que llega a la “kénosis”. Estas armas son pobres, y hasta “contraculturales” en términos humanos pero poderosas a los ojos de Dios. En la medida que cada creyente y cada iglesia o confesión encarne, “religando” el hombre con Dios, hará realidad que con las armas pobres las espadas se conviertan en arados. Deben multiplicarse las ocasiones para que las religiones transmitan juntas ese mensaje, para recordar al hombre que está llamado a un destino trascendente, y que la paz, la promoción y defensa de la vida y de la Creación, la vigencia de la libertad religiosa y los demás derechos fundamentales de la persona, son responsabilidad y tarea.

Palabras-clave: libertad religiosa – diálogo - paz – promoción de la vida

The strength of poor weapons

Norberto Padilla

Abstract. What do we mean by poor weapons? No claim of completeness, weapons of: consistency between the message being proclaimed and the life respectful dialogue, good listener, which “rejoices in the truth”, the selfless service that reaches the “kenosis”. These weapons are poor, and even “countercultural” in humans but powerful in the eyes of God terms. As every believer and every church or denomination embodies, “religating” man with God, be realized that the poor become weapons swords into plowshares. Occasions to be multiplied together religions convey that message, to remind man that is called a transcendent destiny, and that peace, promotion and defense of life and of creation, the life of religious freedom and other fundamental rights of the person are the responsibility and task.

Key words: religious freedom - dialogue - peace - promoting life

Comentario

Fabio Esquenazi

Cuando tuve el placer de conversar previamente con el Dr. Padilla acerca del aporte que acaba de compartir con nosotros -por cierto muy lúcido-, me llamaron poderosamente la atención dos aspectos, en los que brevemente me detendré en este comentario. En primer lugar, la fuerza simbólica de la expresión “armas pobres”; en segundo lugar -como Padilla sostuvo en su trabajo para la Semana Argentina de Teología de 2002¹-, la necesidad de que todos los creyentes demos señales elocuentes (y remarco el adjetivo “elocuentes”) de condena a la violencia y apoyo a la paz. Ambos aspectos sin duda se inscriben en los profundos contrastes con los que convivimos a diario como miembros de una sociedad globalizada.

En cuanto a la **fuerza de las armas pobres**, la expresión adquiere en nuestro presente, como quizá en ninguna otra encrucijada histórica, significación plena, porque -precisamente por contraste- la realidad nos permite dimensionar cuán debilitados están hoy la coherencia, el diálogo y, especialmente, el servicio. Tal vez sea esa misma realidad la que nos llama a buscar ahora más que nunca en los ejemplos personales esas **armas** que muchos ya no perciben en las instituciones.

Dicho esto, al escuchar a Padilla pensé inmediatamente en la “noche espesa y ruidosa” en la que Octavio Paz se sentía rodeado en el final del siglo XX² y nos rodea aún hoy en el comienzo de nuestro siglo. Pero también, y tal vez porque lo que amamos nos acompaña, no pude evitar recordar en el mismo momento el ejemplo humano que rescato en mi tesis doctoral: el de Juan de la Cruz, aquel contemplativo español del siglo XVI que sufrió en su propia vida la tenebrosa “noche oscura del alma”, y sin embargo pudo escribir el famoso “qué bien sé yo la fonte que mana y corre/aunque es de noche”³. Esa “fuente” de la que nos habla este carmelita descalzo

¹ Norberto Padilla, “Las religiones y la paz. Un panorama sociopolítico”, en *Religión, Justicia y Paz. La Argentina y el Mundo* (Anales XXI Semana Argentina de Teología), Buenos Aires, San Benito, 2003: 19-40.

² Octavio Paz, *Árbol adentro*, Barcelona, Seix Barral, 1987, p. 188.

³ San Juan de la Cruz. *Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por L. Ruano de la

y otorga sentido y fortaleza a las **armas pobres**, no es otra que la fe; esa misma fe que, como hemos escuchado, debiera ser garantía de la paz y cuya búsqueda compartimos sin duda todos los que estamos aquí reunidos.

Sin embargo, es el segundo aspecto que rescato el que, a mi entender, abre las puertas a la esperanza confiable en una paz creíble y duradera. Me refiero a la elocuencia del compromiso de cada uno de nosotros con esas **armas pobres** con las que defendemos, en definitiva, la paz que construimos cada día. Sólo entendiendo su **pobreza** como humildad extrema y capacidad de escucha atenta y servicio hacia los demás, es que puede superarse la falacia de la tolerancia y emprender el camino de la verdadera aceptación sin condiciones de nuestro prójimo que nos interpela y completa.

Como afirmo en un trabajo previo⁴, mediante el abandono del interés meramente intelectual por la realidad podemos no sólo reconciliar el pensamiento y la fe, sino dar vida a un modelo productivo de diálogo interreligioso. Este modelo reconoce en la experiencia de la escucha el camino que nos invita a vivir la alegría de la aceptación de aquellos con quienes **sinceramente** queremos construir la paz. La aceptación del otro, no la simple **tolerancia**, permite armonizar las tradiciones que nos atraviesan, escuchando paciente y amorosamente a todo aquel que necesita ser escuchado, como habitualmente nos escuchamos a nosotros mismos y hemos sido escuchados y aceptados, a su vez, en el seno de nuestras propias comunidades. Para poder construir la paz, debemos dar testimonio de que el otro tiene mucho para enseñarnos en nuestro propio camino, aun cuando no comparta nuestra fe, de manera que no nos alejemos de la gracia de Dios que, como sabemos, es perfecta unidad de fe, piedad y fidelidad. Si aceptamos que nuestro prójimo nos complete, transformamos toda nuestra vida en pura experiencia amorosa. Practicando esto hasta sus últimas consecuencias daremos las “señales elocuentes” que exige la paz que pregonamos y honraremos a todos aquellos que han dado sus vidas por este ideal, como Marshall Meyer, entre muchos otros. En definitiva, en la actual situación de extremo descreimiento y ausencia de amor por el prójimo, sólo el valor de las armas pobres y el humilde camino de la experiencia nos permiten sostener la

Iglesia, Madrid, BAC, 1982, p. 11.

⁴ Fabio Esquenazi, “¿Tolerancia o aceptación? El valor de la experiencia en el diálogo interreligioso”. Trabajo presentado en la IX Semana Nacional de la Ciencia y la Tecnología. Buenos Aires, 7 De Junio de 2011.

esperanza de la paz, dando sentido a las palabras que Teresa de Ávila, otra maestra del testimonio amoroso, escuchó de Cristo: “No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí”⁵.

Recibido: 15/09/2013

Aceptado: 01/12/2013

⁵ Santa Teresa de Jesús, *Cuentas de conciencia*, 15:3 (Ávila, 30 de junio 1571. Visión imaginativa de Cristo e intelectual de la Santísima Trinidad). *Obras Completas*. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD y Otger Steggink, O. Carm., Madrid, BAC, 1986, p. 601.

Comentario Norberto Padilla

Fabio Esquenazi

Resumen. En mi comentario reflexioné en torno a dos aspectos de la intervención del Dr. Padilla, teniendo en cuenta los profundos contrastes con los que convivimos a diario como miembros de una sociedad globalizada. En primer lugar, enfatiqué la fuerza simbólica de la expresión “armas pobres”, cuyo mejor ejemplo es el de la fe, esa misma fe que debiera ser garantía de la paz y que se abre camino en el contexto de una realidad como la actual que nos llama a buscar como nunca en los ejemplos personales esas **armas** que muchos ya no perciben en las instituciones. En segundo lugar, insistí en la necesidad de que todos los creyentes demos señales elocuentes de condena a la violencia y apoyo a la paz, entendiendo la **pobreza espiritual** como humildad extrema y capacidad de escucha atenta y servicio hacia los demás, único camino posible para superar la falacia de la tolerancia y lograr la verdadera aceptación sin condiciones de nuestro prójimo que nos interpela y completa. Finalmente recordé los ejemplos vitales de Marshall Meyer y su compromiso con el verdadero diálogo interreligioso —asentado sobre estas premisas—, y el de Teresa de Ávila, maestra en el humilde camino de la experiencia, quien dio testimonio de las palabras que escuchó del propio Cristo: “No trabajes tú de tenerme a Mi encerrado en tí, sino de encerrarte tú en Mí”.

Palabras-clave: Armas pobres - paz – pobreza - tolerancia - aceptación.

Norberto Padilla Comment

Fabio Esquenazi

Abstract. Facing the profoundly contrasting globalised society in which we live, my commentary turned to two major aspects of Dr. Padilla's words. Firstly, I emphasized the symbolic force of the "poor weapons", insisting that faith is its best example, the same faith which should be a guarantee of peace and builds its path in the context of a reality that claims to seek in personal efforts these «weapons» no longer perceived within institutions. Secondly, I insisted on the need for all believers to offer eloquent signs condemning violence and supporting peace, assuming spiritual poverty as extreme humility, attentive listening and service to the others in order to overcome the fallacy of tolerance by means of the unconditional acceptance of those who challenge and complete us. Finally, I illustrate my opinion with the inspiring and unwavering commitment to interreligious dialogue of Marshall Meyer, and with St. Teresa of Avila's amorous testimony of the words she heard from Christ: "Don't you work trying to achieve Me locked into you, try best to achieve you locked within Me".

Keywords: Poor weapons – peace – poverty - tolerance - acceptance.

De la religión como encuadre de la acción política por la paz

Hilario Wynarczyk

Yo pensaba llamarla a esta disertación “La religión como potencia neutra en la esfera política” porque pienso que el análisis de las religiones en el contexto de la civilización nos remite a una sociología atenta en detectar funciones latentes de las religiones como sistemas sociales. Y nos remite en segundo lugar a una perspectiva pragmática que mira por la eficacia en el mantenimiento de otros sistemas.

Esa perspectiva no es nueva. La literatura especializada afirma que “la religión se ha convertido en una importante fuerza global”¹. Pero nunca dejó de serlo. De hecho, el anti-catolicismo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, desde México hasta la Argentina, estribaba sobre un análisis no de sus creencias teológicas sino de sus funciones latentes, presumiblemente retardatarias de la orientación hacia el progreso. Sin dudas, Benedicto XVI en su reciente visita a Madrid alude, por otro camino –el de un Pontífice que afirma una verdad absoluta–, a la capacidad de la religión cristiana de ser una base firme, que interpela a los que, dijo él, “dan en cada instante un paso al azar”. Y Benedicto habla de la crisis de la civilización.

Establecidos esos términos introductorios, creo que la incidencia de la religión en la política es un hecho indiscutible en la historia. Y viceversa, es indiscutible la incidencia de la política en la religión.

Por ejemplo, si Pablo de Tarso no hubiera sido ciudadano del Imperio y un violento perseguidor, y no hubiera pasado por una experiencia de conversión radical, no se habría ganado unos enemigos mortales, y no habría podido decir “al César apelo”, y no habría sobrevivido a una conjura, estando preso en Jerusalén, no hubiera partido para Roma y difundido el Evangelio hacia los judíos de la diáspora. A su vez, luego la semilla no hubiera prendido en la tierra fértil de los oprimidos, y más tarde en la clase alta, de donde surge un intelectual aristócrata, llamado Agustín.

¹ Thomas Farr, “Libertad religiosa y seguridad nacional”. *Archivos del Presente – Revista Latinoamericana de Temas Internacionales*, Año 12, N. 47, 2008: 23-35.

Y esto no hubiera sucedido sin la crisis de la sociedad y la cultura del Imperio y sin la acción del emperador que asoció la iglesia con el poder del César. Y luego en el siglo XIX no hubiera sido posible que Renán escribiese una teoría pionera de la difusión de la religión cristiana a partir de la crisis anómica de una sociedad, en su *Historia de los orígenes del Cristianismo*. Y tampoco hubiera sido posible que Marcos Aguinis en nuestro país escribiese *La Cruz invertida*. Y tampoco sería posible que existiese una Oficina de Libertad Religiosa Internacional del Departamento de Estado. Ni que algunas personas gestasen la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Liga de las Naciones para alzar una roca de sustentación de la paz basada en criterios de un valor más universal, supuestamente, que el de la diversidad de las religiones. Y no habrían sido posibles ni la Santa Rusia ni el ateísmo mesiánico de Estado. Y no sería posible que nosotros estuviésemos aquí reunidos.

Pero no todo está dicho. En la actualidad florece un conjunto de líneas de investigación en sociología que se amplifica y ramifica en la ciencia política y las relaciones internacionales, alrededor de la incidencia pública de la religión.

Me parece que resulta difícil asomarnos a este paisaje de convergencias sin detenernos en un concepto que articula relaciones entre religión y política. Este concepto es el de los marcos interpretativos para la acción colectiva. Los marcos tienen líderes que los piensan, difunden, consolidan, y trazan la definición de la escena, los objetivos de la acción y las estrategias admisibles. Y clasifican los aliados y enemigos. A su vez los marcos compiten entre sí, y algunos son más eficaces que otros en la arena política. Reajustando un poco ese concepto, podemos aplicarlo a continuación.

Los marcos pueden nutrirse de diferentes reservorios: ideológicos, filosóficos, teológicos o de creencias religiosas en general. Movimientos de rebelión nativista como la de los tobas del Chaco en 1924, pueden tener un encuadre como de hecho sucedió en creencias de tipo religioso. Así fue en las Cruzadas; así fue con el avance sobre territorios y culturas politeístas; así con el Destino Manifiesto americano; y así con las revueltas de la Reforma Religiosa Radical, a las que Martín Lutero les respondió con un contra-marco que legitimó el aplastamiento de las, así llamadas: “salvajes hordas campesinas”.

De este modo las religiones pueden tener funciones menos expuestas, de encuadre de la acción en el contexto de campos sociales que funcionan como ampos

de fuerzas o espacios de conflictos de intereses, con el agregado de una legitimidad trascendental y la mediación humana de individuos que los articulan y difunden, empoderados por un carisma que va más allá de lo político.

Entonces vemos la importancia de lo religioso en lo política. Y me parece que un buen ejemplo de esta potencia del sistema de la religión en relación con otros sistemas de la sociedad se nota claramente a mediados del siglo XX en el pensamiento justicialista si aceptamos el supuesto de que en esta construcción ideacional hubo un intento, consciente o no, de crear algo así como una religión paralela al catolicismo y que se nutría del mismo *habitus*. Este marco tenía un núcleo duro en la Doctrina de la Tercera Posición (equidistante del capitalismo y el comunismo) y una fuente de poder carismático que emanaba del líder. También contaba el sistema con una mediadora femenina. El artista plástico Daniel Santoro lo refleja en un cuadro en el que dos manos bajando de lo alto extienden un número que simboliza la Doctrina de la Tercera Posición. Evita levanta sus manos para tomar el objeto del carisma y bajarlo al pueblo. Mientras tanto, en otros cuadros del mismo artista, las izquierdas aparecen condensadas en un niño que juega con un barquito con ruedas, su Acorazado Potemkin, eje de uno de los filmes emblemáticos de las juventudes de izquierdas de la década del 60. Así la competencia entre marcos queda reflejada y evidencia la eficacia superior de algunos marcos en contacto con sensibilidades culturales de cuño religioso.

Pero permanece vacante aún el valor axiológico de la religión como potencia para la acción. Todos querríamos que la religión tuviese un valor absoluto para el bien y la paz. Este deseo que desde ya anticipo como utópico, se inscribe en un escenario de crisis de la civilización y este escenario admite ser desagregado en tres dimensiones. En primer término un resquebrajamiento de las sociedades occidentales más desarrolladas a partir de causas económicas. En segundo término un paisaje –así percibido en particular por sectores religiosos–, de cercamiento externo ejercido por Estados teocráticos y movimientos fundamentalistas globalizados que podrían contar con el apoyo de grupos migracionales. Y en tercer término un panorama de disrupción interna, que se expresa como la sustracción del poder depositado sobre las estructuras ministeriales y las garantías teológicas de la religión, pero también como un curso paradójico de una cultura que viaja posiblemente como un barco sin anclas.

Es en este preciso escenario donde aparece un interés renovado en la cantera de recursos de las religiones del tronco abrahámico, para fortalecer una cultura de paz y

reconciliación que abraza también la ecología. En este punto es necesario reconocer que dicho interés va, en parte, de la mano de una línea de acción que procura un campo de fuerzas religiosas unificado, heterogéneo en la manifestación de su monoteísmo básico, capaz de disolver el avance de las formaciones teocráticas radicales y moderar los cambios de la sociedad civil y la cultura que tornan obsoleto el poder de la legitimidad sacral.

Y es aquí donde surge el margen para la duda y la búsqueda de un afinamiento de los conceptos, que los torne más realistas y eficaces. Porque en definitiva los análisis basados en los registros históricos nos llevan a la conclusión de que las religiones, desde el punto de vista de sus funciones latentes, son una potencia neutra. Y en tanto tales, pueden recibir las cargas de valores atribuidas por las agendas políticas. Como nos constata Slavoj Žižek, durante la década de 1930-1940, y cito textualmente: “el establecimiento del budismo zen no sólo apoyó la dominación del imperialismo japonés sino que incluso lo legitimó”². Y luego afirma que –cito nuevamente– “el cristianismo puede ser entendido como una religión de acompañamiento del orden de lo existente o una religión que dice ‘no’ y ayuda a resistir”.

Recibido: 15/09/2013
Aceptado: 01/12/2013

² Nicolás Truong. “La quiebra de la civilización occidental”. Reportaje conjunto a los filósofos esloveno Slavoj Žižek y alemán Peter Sloterdijk. *Ñ Revista de Cultura*, N. 412, 20 de agosto del 2011: 6-9. Edición original por *Le Monde*.

Religión y acción política internacional

Hilario Winarczyk

Resumen. Me refiero al papel que juegan las religiones como marcos de encuadre para la acción política, y particularmente en el terreno de la acción política internacional - voy a usar una teoría que se llama teoría de los marcos interpretativos pero modificada para este análisis en particular con otros elementos de teoría sociológica. A mi presentación la voy a colocar en el contexto de la actualmente así llamada “crisis de la civilización”. En ese ámbito voy a hacer algunas referencias al tema del esfuerzo de la “nueva catequesis” en Europa y el “diálogo inter-religioso”, enfocando siempre los hechos desde la sociología, no desde la teología.

Palabras-clave: crisis de la civilización - diálogo interreligioso – nueva catequesis

Religion and international policy action

Hilario Winarczyk

Abstract. I refer to the role of religions as frames framing for political action, particularly in the field of international political action - will use a theory called theory of interpretive frameworks but modified for this particular analysis with other elements of sociological theory. In my presentation I will put in the context of the current so-called “crisis of civilization”. In this area I'll make some references to the subject of the effort of the “new catechesis” in Europe and “inter-religious dialogue”, always focusing on the facts from sociology, not from theology.

Key words: Crisis of Civilization – inter-religious dialogue - new catechesis

Comentario

Emilio N. Monti

En su ponencia, Hilario Wynarczyk presenta el escenario de los fenómenos que considera como una crisis de la civilización; la cual caracteriza, según sus propias palabras, en tres dimensiones: la “implosión de las sociedades occidentales más desarrolladas”, el “cercamiento externo ejercido por potencias nacionales y movimientos sociales antioccidentales y fundamentalistas religiosos de cuño mayormente musulmán”, y la “agresión interna del laicismo, el humanismo y el relativismo que se expresa en la abolición de los fundamentos de la familia patriarcal y el rol legitimador de los entramados sociales detentado por las instituciones religiosas”. Señala además que en este escenario aparece un renovado interés en la “búsqueda de recursos en la cantera de las religiones del tronco abrahámico, basada en la idea de que ellas pueden brindar los elementos necesarios para fortalecer una cultura de paz y reconciliación” entre las culturas, las naciones y con la creación.

El autor, partiendo de “consideraciones empíricas”, haciendo uso de la teoría sociológica, manifiesta su escepticismo en cuanto a la capacidad de las religiones para jugar ese papel, relativizando “la confianza sanadora de las sociedades depositada en las religiones”, una confianza que admite las formas de un ideal utópico, que no es nuevo en nuestra cultura contemporánea. Personalmente comparto el escepticismo del autor, al menos si entendemos meramente por religión a la institución religiosa.

Mi respuesta a la ponencia, por lo tanto, no es una crítica, en el sentido ordinario del término, sino simplemente señalar algunas cuestiones que a mi entender refuerzan la hipótesis del autor. Intento simplemente, frente a la interpretación sociológica, necesariamente sincrónica, referirme a acontecimientos que nos ayuden, en su diacronía, comprender la dimensión histórica: de dónde venimos y eventualmente hacia dónde vamos.

1. El mundo que supimos construir. En una expresión ya clásica, Alfred N. Whitehead sostiene, que el mundo moderno es el resultado de “la insistencia medieval en el racionalismo de Dios, concebido con la energía personal del Dios de

los hebreos y la mentalidad de un filósofo griego”¹. En la misma línea Werner Jaeger, en su obra en la cual considera detalladamente el impacto del judeocristianismo sobre el mundo griego en los primeros siglos del cristianismo, sostiene que se produce allí una síntesis explosiva que genera una dinámica que llegará a expresarse plenamente en el humanismo del renacimiento².

Este proceso, que generalmente se conoce como el período de helenización del judeocristianismo, es más bien un encuentro de dos mundos. Por un lado, la filosofía clásica que seculariza la religiosidad del orfismo, en oposición al antropomorfismo de los dioses olímpicos. Por otro lado, la fe de Israel que desacraliza la naturaleza, y descubre la historia, rompiendo con el carácter cíclico de la mitología de su tiempo. Para la profecía, la historia no está atada al ciclo de un eterno retorno, sino que tiene un principio y un fin, lo cual implica un propósito. Así, la racionalidad griega recibe la energía del carácter personal de la teología bíblica, que se desarrolla durante la Edad Media de manos del racionalismo de la teología escolástica, sustentada en el aristotelismo. A ello se suma el pragmatismo constructor de los romanos y su espíritu jurídico, y el genio matemático de los árabes y su práctica industriosa. En este marco aparece un fuerte interés en los hechos, que es lo que le faltaba a la racionalidad griega, unido a la generalización abstracta. Esto marca lo nuevo del mundo moderno.

Se produce así, en el siglo dieciséis, el Renacimiento del ideal humanista que era el elemento común de la filosofía y del judeocristianismo helenizado. A la par, la Reforma acentúa la posibilidad y la necesidad del cambio, lo cual es de fundamental importancia para romper el estatismo del pensamiento medieval. Este proceso, como lo había sido en su momento el proceso de helenización, es un momento significativo en el proceso de secularización, que acelera la aparición de la ciencia y la tecnología, partiendo de la convicción de que la creación tiene un propósito y un plan, que se quiere descubrir.

2. El sueño ecuménico. En este momento singular de la historia se reaviva el sueño de la de la humanidad una, la *oikoumene*, bajo la forma de la utopía renacentista de la fraternidad universal. Se manifiesta así el anhelo universalista en

¹ Alfred North Whitehead, *La ciencia en el mundo moderno*, Bs. As., Editorial Losada, 1949 (orig. ingl., *Science and the Modern World*, 1925), p. 26.

² Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (1ra. ed. orig. ingl. *Early Christianity and Greek Paideia*, 1961), pp. 62,14.

la búsqueda de la paz. Sin embargo, este sueño ecuménico se impone como un proyecto imperial (no olvidemos que en el principio el término *oikumene* se refería exclusivamente al Imperio Romano) del cual aún no nos hemos podido salir, como queda claro en el triste destino de la Sociedad de las Naciones y de su sucesora las Naciones Unidas. No hemos podido todavía librarnos de las marcas del Imperio.

Si observamos los rasgos que Wyncarczyk ha indicado como el escenario en que nos movemos, veremos los rastros de esa marca: en las motivaciones económicas y tecnológicas, en el cercamiento externo que no es tan externo, y en la agresión interna que es fruto del proceso que hemos propiciado. Conviene no olvidar que los integrismos y fundamentalismos no empezaron con lo árabes, y que éstos también son parte del escenario. Como lo afirma Arend T. van Leeuwen, “el cristianismo y el islamismo son las formas opuestas por las cuales el judaísmo pasó a la civilización helénica y a la siríaca”³. Nos guste o no, la guerra de religiones es la guerra nuestra, y es una cuestión de familia. No nos faltan motivos para ser escépticos en cuanto al papel que pueden jugar las religiones en la búsqueda de la paz, pero tampoco nos faltan señales de un camino posible... si hay disposición para recorrerlos.

3. La secularización del cristianismo. Destruídos los fundamentos ontocráticos, la secularización fue un movimiento inevitable. La secularización se presenta en términos que normalmente nos asustan: humanismo, laicidad, relativismo, historicismo. Entonces, los consideramos como enemigos y no alcanzamos a comprender que esas son las formas seculares del cristianismo. Nuestra situación no tiene parangón con la situación de la iglesia primitiva, que tuvo que enfrentarse a un mundo pagano, con el cual no tenía absolutamente nada que ver. En tanto que el cristianismo occidental tiene que enfrentarse con un mundo que por su propia acción ayudó a construir en más de veinte siglos de historia, y sobre el cual dominó omnímodamente por casi dieciséis siglos en el mundo occidental, marcando fuertemente la historia universal. Por esta razón no podemos pretender mirar desde

³ Arend T. Van Leeuwen, *Christianity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West*; Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1964. La cita completa es la siguiente: “El judaísmo fue sacado tanto por Pablo como por Mahoma de sus propios confines y traído al mundo pagano; llegó a ser a los griegos, griego y a los árabes, árabe. La *ummah* universal árabe es la contraparte de la *ekklesia* universal griega; y el Corán árabe la contraparte del NT griego. Cristianismo e islamismo son las formas opuestas por las cuales el judaísmo pasó a la civilización helénica y a la siríaca. Roma y Bizancio, por un lado, y Medina y la Meca por el otro aspiran reemplazar y representar a Jerusalén” (p. 250).

afuera y desentendernos. El cristianismo primitivo enfrentó al mundo pagano, en tanto que hoy el cristianismo tiene que enfrentar a la cristiandad, que según Soren Kierkegaard es la falsificación del cristianismo⁴.

Recibido: 15/09/2013

Aceptado: 01/12/2013

⁴ Soren Kierkegaard, *El Instante N. 1*, Madrid, Trotta, 2006, p. 19.

Comentario a Hilario Winarczyk

Emilio Monti

Resumen. El autor, partiendo de “consideraciones empíricas”, haciendo uso de la teoría sociológica, manifiesta su escepticismo en cuanto a la capacidad de las religiones para jugar ese papel, relativizando “la confianza sanadora de las sociedades depositada en las religiones”, una confianza que admite las formas de un ideal utópico, que no es nuevo en nuestra cultura contemporánea. Personalmente comparto el escepticismo del autor, al menos si entendemos meramente por religión a la institución religiosa.

Palabras clave: sociología religiosa – instituciones religiosas – pacificación.

Hilario Winarczyk Comment

Emilio Monti

Abstract. The author, based on “empirical considerations”, using sociological theory expresses skepticism about the ability of religions to play that role, relativizing “the healing societies confidence deposited in religions”, a trust accepted forms of a utopian ideal, which is not new in our contemporary culture. Personally I share the skepticism of the author, at least if we understand by religion purely religious institution.

Keywords: religious sociology - religious institutions – peace.

**Significado y alcance del Derecho Humano a la Paz
como nuevo Derecho Humano Emergente.
Una mirada desde el ámbito internacional**

Mario Yutzis

La vastedad y complejidad de la problemática de los Derechos Humanos, requiere múltiples conocimientos y herramientas para su realización. Todo nuevo Saber que complemente y mejore su teoría y práctica resulta indispensable, particularmente frente a la complejidad y las contradicciones de la cultura y la sociedad contemporáneas.

El efectivo disfrute y garantía de los derechos humanos implica, necesariamente, la prevención de sus violaciones y la actuación sobre las causas y consecuencias de las mismas.

Así, todas las situaciones conflictivas -en especial las de carácter armado, pero también de origen social, político, cultural, étnico, religioso, económico, familiar, comunitario etc.- del tipo que sean, ponen sistemáticamente en riesgo los derechos humanos civiles, económicos, sociales, políticos y culturales de las poblaciones involucradas y, por ende, la posibilidad efectiva de una vida digna para millones de mujeres y hombres en muchas partes del mundo. Trabajar sobre estas realidades desde la perspectiva del Derecho Internacional de los derechos humanos en relación a la promoción y la construcción de la Paz es, por lo tanto, una necesidad candente.

La paz ha sido reconocida como un valor universal, la “razón de ser de las Naciones Unidas y un prerrequisito y consecuencia para el disfrute de todos los derechos humanos”. Esta noción holística de paz va más allá de la estricta ausencia de conflictos armados y está relacionada con el desarrollo de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos e individuos como una condición para la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos, para la eliminación de toda clase de violencia y para el efectivo respeto de todos los derechos humanos.

En este sentido, la Asociación Española para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos AEDIDH, como parte integrante de la sociedad civil, conduce

desde 2005, con el apoyo de Unesco Etxea y el patrocinio de la Generalitat de Catalunya, una reflexión mundial entre la sociedad civil para determinar el contenido y alcance del derecho humano a la paz, uno de los derechos emergentes a cuyo reconocimiento internacional se aspira.

Su ambición, como la de muchos actores de la sociedad civil, es que algún día la Asamblea General de las Naciones Unidas apruebe una Declaración Universal sobre el Derecho Humano a la Paz. Este derecho está fuertemente enraizado tanto en la Carta de las Naciones Unidas como en la Declaración Universal de Derechos Humanos (en especial su Artículo 28), ambos instrumentos universalmente aceptados.

Hay bases suficientes en cuanto al Derecho Internacional de los DH, para fundamentar la Codificación internacional de una Declaración Universal de Derecho Humano a la Paz. Este proceso ya está en ruta en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y cuenta sobre todo, con la adhesión de la sociedad civil internacional, tanto laica como religiosa.

Recibido: 15/09/2013

Aceptado: 01/12/2013

Significado y alcance del Derecho Humano a la Paz como nuevo Derecho Humano Emergente. Una Mirada desde el ámbito Internacional

Mario Yutzis

Resumen. El efectivo disfrute y garantía de los derechos humanos implica, necesariamente, la prevención de sus violaciones y la actuación sobre las causas y consecuencias de las mismas. Así, todas las situaciones conflictivas -en especial las de carácter armado, pero también de origen social, político, cultural, étnico, religioso, económico, familiar, comunitario etc.- del tipo que sean, ponen sistemáticamente en riesgo los derechos humanos civiles, económicos, sociales, políticos y culturales de las poblaciones involucradas y, por ende, la posibilidad efectiva de una vida digna para millones de mujeres y hombres en muchas partes del mundo. Trabajar sobre estas realidades desde la perspectiva del Derecho Internacional de los derechos humanos en relación a la promoción y la construcción de la Paz es, por lo tanto, una necesidad candente. La paz ha sido reconocida como un valor universal, la “razón de ser” de las Naciones Unidas y un prerrequisito y consecuencia para el disfrute de todos los derechos humanos. Esta noción holística de paz va más allá de la estricta ausencia de conflictos armados y está relacionada con el desarrollo de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos e individuos como una condición para la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos. Su ambición, como la de muchos actores de la sociedad civil, es que algún día la Asamblea General de las Naciones Unidas apruebe una Declaración Universal sobre el Derecho Humano a la Paz. Este derecho está fuertemente enraizado tanto en la Carta de las Naciones Unidas como en la Declaración Universal de Derechos Humanos (en especial su Artículo 28), ambos instrumentos universalmente aceptados. Hay bases suficientes en cuanto al Derecho Internacional de los DH, para fundamentar la Codificación internacional de una Declaración Universal de Derecho Humano a la Paz. Este proceso ya está en ruta en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y cuenta sobre todo, con la adhesión de la sociedad civil internacional, tanto laica como religiosa.

Palabras-clave: derecho a la paz - religiosidad – secularizad – derechos humanos

**Meaning and scope of the Human Right to Peace emerging
as a new Human Right. A View From the International level**

Mario Yutzis

Abstract. Guarantee the effective enjoyment of human rights necessarily involves the prevention of violations and action on the causes and consequences thereof. Thus all conflict situations - especially military dimension, but also political, cultural, ethnic, religious, economic, family, community etc. social origin-, the type that are systematically threatening civil, economic, social, political and cultural rights of the populations involved and hence the effective possibility of a decent life for millions of women and men in many parts of the world. Work on these realities from the perspective of international law of human rights in relation to the promotion and peace building is, therefore, a burning need. Peace has been recognized as a universal value, the "raison d' être" of the United Nations and therefore a prerequisite for the enjoyment of all human rights. This holistic concept of peace goes beyond the strict absence of armed conflict and is related to the development of civil, political, economic, social and cultural rights of peoples and individuals as a condition to the satisfaction of basic needs humans. His ambition, like many actors of civil society, is that one day the General Assembly of the United Nations adopted a Universal Declaration on the Human Right to Peace. This right is deeply rooted in the Charter of the United Nations and the Universal Declaration of Human Rights (in particular its Article 28), both instruments universally accepted. There is sufficient basis in international law as the HR, in support of the International code for a Universal Declaration of the Human Right to Peace. This process is already under way in the Human Rights Council of the United Nations and has especially with the commitment of the international civil society, both secular and religious.

Key words: right to peace - religion - secularity - human rights.

Comentario

Jerónimo Granados

La ponencia del Dr. Mario Yutzis marca un antes y un después en las relaciones internacionales en el marco de la paz como un bien innegociable para el entendimiento y convivencia entre las naciones, donde los derechos Humanos y la discriminación son un postulado esencial en estas relaciones. El marco que da las Naciones Unidas garantiza la legalidad y participación mancomunada de los procesos que devienen de su carta fundamental. El trasfondo de todo esto es el derecho a la vida que todo ser humano tiene en nuestro planeta.

Y a desde las teorías de Estado moderno inauguradas por Grocio y Bodino marcan luego del siglo XVI un camino sin regreso de la conformación de la sociedad civil y su injerencia en la conformación de estados soberanos donde ya no hay un mandato de Dios sino una voluntad humana de convivencia. En este sentido ya un teólogo muy importante como Wolfhart Pannenberg anunció que una de las invenciones más importantes de la sociedad en el siglo XX fue incorporar los Derechos Humanos como un factor importante en la relación entre los hombres alejando toda espiritualización del sufrimiento humano y llevándolo a un factor importante en el relacionamiento entre las naciones y sus ciudadanos.

En este sentido, las iglesias, entendiendo el valor de las instituciones sociales que velan por la paz, toman en su rol profético el velar por los derechos humanos como un mandato evangélico y encarnado en su compromiso en los tiempos más difíciles de nuestra sociedad. Así se pudo demostrar un compromiso marcado por los derechos humanos en tiempos de gobiernos totalitarios, antidemocráticos y de facto que suelen cercenar los derechos individuales y colectivos de una sociedad. Por ello, su compromiso se cristalizó a través de una serie de instituciones que surgieron especialmente en épocas difíciles políticas. Esto llevó a las iglesias a situarse a un nivel de entendimiento de la problemática y de su accionar donde el derecho a la vida y la justicia no son sólo concepciones sino estados susceptibles de defensa que requiere de un compromiso enfático de acción. Esto fue entendido así cuando líderes religiosos se interesaron pero también se comprometieron con la defensa de la vida de sus prójimos en distintas entidades de Derechos Humanos, pero también creando una propia como fue el Movimiento Ecuménico por los Derechos Human (MEDH),

entidad que defendió la vida ante la violencia estructural de un gobierno antidemocrático y de facto en tiempos de dictadura en Argentina.

Tal como se destaca en la ponencia, queda claro que la individualidad contemporánea antepone ética y culturalmente valores donde el egoísmo y el bienestar propios se contraponen al conjunto de la sociedad, donde “el otro” no entra en juego y es marcadamente negado sus derechos. Una tarea imperiosa es deconstruir estos valores que van en dirección opuesta a las intenciones de las instituciones defensoras de los derechos humanos. Además, es interesante cómo es anunciado el derecho de los pueblos a la Paz que no es solo como ausencia de guerra, sino como recurso contra el ejercicio de la violencia. Parafraseando a Agustín que enuncia que el mal es ausencia de bien. Ahora bien, esta violencia se presenta estructuralmente y sobre todo vulnerando los derechos básicos de cualquier ciudadano, su dignidad. Entonces, los estados requieren hoy una seguridad para todos y no solo para unos pocos en toda su magnitud de la palabra. Esto es refrendado por muchas instituciones nacionales e internacionales donde la paz como un bien colectivo es prioritaria. En este contexto, tanto la educación como el bienestar social son puestos como elementos básicos para alcanzar un equilibrio social en paz

No obstante, nada de esto se podría llevar adelante en tanto la sociedad civil tanto secular como religiosa también debiera promover la práctica reflexiva y acciones diversas para dar a conocer los alcances del Derecho Humano a la Paz. En este gran marco ya desarrollado en la ponencia se afirma que el pacifismo actual comprende mejor las causas de la guerra y las condiciones de la paz, porque asume que no es posible construir la paz en el mundo si ésta no va acompañada de justicia, desarrollo económico y social, y garantía de los derechos humanos de todos. Deja así al descubierto un nuevo ingrediente que va a contramano del egoísmo y esto es el derecho a la solidaridad internacional, el derecho a un orden internacional democrático y equitativo, así como el tradicional derecho de los pueblos a la paz.

Ahora bien, toda la ponencia del Dr. Yutzis nos lleva a pensar que los avances en materia de la responsabilidad de la sociedad civil enmarcada y garantizada por importantes entidades como la ONU nos permiten seguir reflexionando pero también participando en la construcción de la paz mundial. Sin embargo, y aquí ya como teólogo luterano debo marcar que si bien la sociedad política como un ámbito particular de organización de la sociedad y velador del bienestar y la paz de esa sociedad tiene sus límites. El ser humano con su tendencia a la caída como pecado

rompe con todo optimismo triunfalista de cualquier índole. Diría más, la guerra hoy es un flagelo denunciado por las iglesias. Y a la vista está que hoy por hoy estamos muy lejos de poder terminar con los conflictos bélicos en el mundo que nos movemos donde el negocio de la guerra sigue siendo uno de los más rentables del planeta para unos pocos en detrimento del empobrecimiento de otros a no permitírseles el acceso a los bienes sociales de una sociedad democrática habiendo una doble marginación tanto como ciudadano como a veces empujado a integrar la maquinaria bélica participando en guerras propias o peor aun ajenas. Las mismas iglesias pretendieron tener un rol protagónico a comienzos del siglo XX sin lograr su cometido de que el entendimiento entre las distintas iglesias las llevaría a trasladar esto a la sociedad civil donde se derrumbó todo por el origen de las guerras mundiales que flagelaron a la humanidad y en cierto grado se terminó legitimando desde el ámbito religioso la guerra. La gracia de Dios se hace presente en un mundo pecador, pero que también no se cansa de buscar caminos que la lleven a una paz posible, una paz duradera y ampliada a todos los continentes.

La iniciativa que propone el Dr. Yutzis en su ponencia de que el ISER, junto a otras organizaciones religiosas realizar como una suerte de apéndice de este simposio, una declaración en celebración del día Internacional de la Paz y promocionar y apoyar el Derecho Humano a la Paz, puede ser un paso más en este largo camino a conseguir la paz en el mundo.

Recibido: 15/09/2013
Aceptado: 01/12/2013

Comentario a Mario Yutzis

Jerónimo Granados

Resumen. El marco que da las Naciones Unidas y de los derechos humanos, logros de la modernidad, se ha podido garantizar la convivencia humana en un marco de paz. Paz no siempre lograda, pero que cuenta con instrumentos para detectarla y a veces evitarla. En este sentido, las iglesias, entendiendo el valor de las instituciones sociales que velan por la paz, toman en su rol profético el velar por los derechos humanos como un mandato evangélico encarnado en su compromiso en los tiempos más difíciles de nuestra sociedad y desde una teología protestante luterana podemos remarcar el tema del pecado y la constante caída del hombre pero también de la inmensa misericordia de Dios para redimirnos. La gracia de Dios se hace presente en un mundo pecador, pero también no se cansa de buscar caminos que la lleven a una paz posible, una paz duradera y ampliada a todos los continentes.

Palabras clave: paz – Protestantismo – paz – gracia – pecado.

Mario Yutzis Comment

Jerónimo Granados

Abstract. The framework that the United Nations and human rights achievements of modernity, has been able to ensure human society in a context of peace. Peace not always successful, but that has instruments for them and sometimes avoid it. In this sense, churches, understanding the value of social institutions to ensure peace, taking their prophetic role in the monitoring of human rights as an evangelical mandate embodied in its commitment in the most difficult times of our society and from a Lutheran Protestant theology can highlight the theme of sin and the steady fall of man but also of the great mercy of God to redeem us. The grace of God is present in a sinful world, but also do not get tired of searching paths that lead to a possible peace, a lasting and extended to every continent alone.

Keywords: Protestantism - peace - grace – sin.

***Perdónanos nuestras deudas*¹**
Una perspectiva ética de la paz en la construcción de ciudadanía

Roberto Bosca

Recuerdo de Shmuel Hadas

Como pórtico de mi exposición quiero traer a este simposio la presencia de una de esas personas que se mueren sin dejarnos, porque la luz de su espíritu permanecen en nosotros, no sólo como un dulce recuerdo de haber disfrutado de su amistad, sino porque hemos incorporado algo aunque sea de su propia identidad, la belleza de su espíritu, a nuestra vida personal.

Esa persona muy querida es Samuel Hadas, el primer embajador del Estado de Israel en la Santa Sede, una de las personalidades internacionales que abrieron un camino en la historia de las relaciones judeocristianas. Para él estas relaciones no tenían un significado solamente político, desde luego, sino principalmente espiritual y cultural.

Cuando Samuel se retiró del servicio exterior activo de su país, podría decirse que afloró en él lo más profundo de su vocación diplomática en un sentido pontifical, ya ejercida durante sus misiones en Madrid y en Roma, por eso cuando él murió escribí un artículo cuyo título es *Un constructor de puentes*. El era un verdadero pontífice. El creía en el valor de la razón para fundamentar las relaciones entre los estados y los pueblos, pero esta dimensión racional se integraba en él en la perspectiva más profunda de la fe². De este modo, el constructor encarnaba una tarea que ha sido señalada como un imperativo de nuestro tiempo por el papa Benedicto

¹ Petición del *Padrenuestro*, la oración cristiana por antonomasia, en su traducción tradicional, que después del Concilio Vaticano II fue cambiada, para una mejor comprensión del sentido, por “perdona nuestras ofensas” (*et dimite nos debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, en la versión latina).

² Cf. Roberto Bosca, “Shmuel Hadas Z’L, un constructor de puentes”, *Criterio*, abril 2010: 132 -133. También: Roberto Bosca, “Los pies del mensajero de la paz. Shmuel Hadas Z’L, In memoriam”, *Agenda Internacional*, 22, junio 2010: 62- 67.

XVI: la fe purifica la razón y la razón purifica la fe.

Digo esto porque, al retirarse de su fecunda vida pontifical, creció en Shmuel una preocupación muy concreta que es el telón de fondo de nuestro encuentro: forjar una nueva cultura de la paz mediante un fundamento religioso³. También ejerció su misión entre nosotros, en el ámbito local y no sólo en los importantes foros internacionales a los que era invitado. De tal modo, Shmuel Hadas se convirtió en su madurez en el trabajador de una labor paciente, callada y perseverante en el diálogo intercultural, particularmente entre las tres culturas judía, cristiana e islámica. El estaba firmemente convencido de que así como en ocasiones las creencias religiosas habían sido ocasión de conflictos entre los pueblos, podían ahora ser un instrumento muy necesario para pacificar las conciencias y construir una nueva mentalidad en la que los hombres comprendieran la hondura de su condición de hermanos, una condición de fraternidad que da la filiación, en tanto hijos del mismo Padre.

Las religiones y la paz

El diálogo religioso no tiene un sentido, podríamos decir, puramente teológico o escatológico, en tanto no puede ser reducido en sus contenidos a las verdades últimas que se refieren a un significado ultraterreno, o en todo caso, el diálogo ha de incluir, y así sucede, las consecuencias temporales de esas verdades dogmáticas que las religiones atesoran en su patrimonio espiritual. De este modo, puede concluirse que el diálogo intercultural e interreligioso posee unas dimensiones también sociales y políticas y que ellas pueden significar un factor fundamental en la configuración de la convivencia humana que en una aldea global es cada vez más, aunque diversa, una. En este sentido, la paz, el valor paz, adquiere una categoría fundamental⁴.

³ Hadas se inscribe en la misma línea juanpauliano-benedictina que recoge el mensaje de la Jornada Mundial de la Paz de este mismo año: “La política y la diplomacia deberían contemplar el patrimonio moral y espiritual que ofrecen las grandes religiones del mundo, para reconocer y afirmar aquellas verdades, principios y valores universales que no pueden negarse sin negar la dignidad de la persona humana”. Cf. Benedicto XVI, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de las Paz*, 1 de enero de 2011, consultado el 1.IX.11 en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_sp.html.

⁴ Un ejemplo en esta materia lo constituye un pronunciamiento de este mismo año de la XXI reunión realizada en París, del Comité internacional de enlace entre judíos y católicos, que

El diálogo interreligioso se anima de un criterio esencial conocido como la regla de oro, la norma de conciencia común a diversas tradiciones religiosas, que se encuentra por supuesto en el cristianismo pero también en el rabí Hillel, en el Islam, en el jainismo, en el budismo y en Confucio, y que consiste en hacer con los otros lo que deseamos que ellos hagan con nosotros.

Es verdad que hasta este momento la dimensión religiosa ha sido, debido a una concepción pragmatista o positivista en las relaciones internacionales, considerada algo marginal y en todo caso ajeno a los grandes areópagos de la política mundial. Sin embargo, la irrupción del fundamentalismo en el escenario público ha puesto en evidencia que el valor paz en su significación también ética y religiosa debe ser atendido como una condición de primer orden en la construcción de esa convivencia, si se pretende que ella no sea precaria e inconsistente sino real y duradera. Dicho de otro modo, si los contenidos éticos que son una resultante de las verdades religiosas no alcanzan a ser considerados como categorías operativas en el ámbito de la vida pública, la misma supervivencia de un convivir verdaderamente humano queda gravemente comprometida.

Una ética global

En las últimas décadas existe una creciente convicción en la necesidad de elaborar a tales fines una ética mundial que pueda ser compartida y por lo tanto que pueda servir de fundamento a esa misma tan trabajosa convivencia⁵. Algunos pasos se están dando en esa dirección, de lo cual es ejemplo la conferencia mundial de las religiones a favor de la paz reunida en Kyoto en 1970, donde se definió un consenso sobre verdades fundamentales tales como la unidad de la familia humana y la inviolabilidad de la conciencia individual, entre otras. Este mismo año se realizó en Kingston, Jamaica, la Convocatoria Ecueménica Internacional por la Paz del Consejo Mundial de Iglesias, una iniciativa interreligiosa mundial para prevenir la violencia

condena la violencia en nombre de la religión como una corrupción de la verdadera naturaleza de la relación con Dios. Cf. *Boletín de Ecumenismo y Diálogo Interreligioso en la Argentina*, 61, junio 2011, 17.

⁵ Por su naturaleza, dicha ética debería tener una naturaleza civil, aunque sin interferir en su raigambre religiosa. Cf. Bartomeu Bennassar, *Ética civil y moral cristiana en diálogo*, Salamanca, Sígueme, 1997.

y estimular nuevos empeños de paz⁶.

Otros emprendimientos difundidos en los últimos años apuntan en el mismo sentido, como el del teólogo suizo Hans Küng, que constituye una de las propuestas más interesantes tanto en el nivel teológico como político en el concierto mundial. Küng piensa que deben acordarse unos criterios éticos referenciales para ir logrando de a poco, sin prisa pero sin pausa, un consenso básico entre las diversas tradiciones religiosas, sobre la base de la dignidad de la persona humana⁷.

El mismo Küng ha diseñado una teología ecuménica para la paz, pero no en el sentido de una amalgama y menos una religión unitaria o universal, al estilo de la propuesta por Vivekananda, sino como una reflexión concreta a la luz de la fe sobre la paz. Ella ha sido realizada sobre la base de una autocrítica y de la actitud dialogante que descartando el sincretismo relativista busca la conversión de los propios valores específicos de verdad en criterios universalmente compartidos, o sea fundar un *ethos* mundial que sea la base para la paz en el mundo⁸. Según Küng, el diálogo intercultural es el camino para elaborar una ética mundial que sienta unas condiciones del convivir pacífico entre todos los hombres.

Distintas contribuciones del diálogo interreligioso a nivel internacional se han expresado en un ponderable esfuerzo para trazar unos puntos de convergencia intercultural. Ramón Panikkar, considerado uno de los eruditos más importantes del siglo en religiones comparadas y una de las personalidades más representativas del diálogo entre las religiones, fallecido hace exactamente un año, fue ordenado sacerdote católico, aunque posteriormente trató de expresar sus propias convicciones cristianas en la espiritualidad india y en las formas budistas, apartándose de su vocación original de la cual sin embargo nunca renegó, puesto que consideraba que

⁶ Amar es perdonar. Cf. Bartolomé, Arzobispo de Constantinopla y Nueva Roma y Patriarca Ecuménico, *Encíclica* del 22.V.11. Documento consultado el día 1.IX.11 en www.superarlaviolencia.org/es/recursos/recursos-del-speeches-mi/documentos.

⁷ Cf. Francisco Javier de la Torre, *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*, Madrid, Desclée de Brouwer-Universidad Pontificia de Comillas, 2004, 22 ss. Cf. también: Hans Küng-Karl-Josef Kuschel, *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Madrid, Trotta, 1994.

⁸ Cf. Francisco Javier de la Torre, ob. cit., p. 231 ss. La propuesta de Küng ha sido explicada en detalle a lo largo del capítulo tercero de esta obra.

no por ser budista dejaba de ser cristiano. Para Panikkar la interculturalidad es reconocernos en nuestras propias identidades y admitir que el sueño de la uniformidad humana es una utopía. Pero el diálogo tampoco es el instrumento de una arquitectura relativista del puro consenso sino una mutua ayuda en la profundización de la identidad⁹.

Se trata de una construcción multicultural sin ser necesariamente sincretista, en la que el cristianismo tiene que brindar lo suyo según su propia identidad, como puede evidenciarse, contra algunas torcidas interpretaciones iniciales, en la convocatoria de Asís. Un ejemplo de ello es que la Santa Sede también acaba de proponer la búsqueda de una ética universal al trasluz de una renovada mirada sobre el concepto de ley natural, que representa un valor moral fundamentado en la racionalidad de la naturaleza humana y no en una verdad revelada de naturaleza religiosa.

Un documento de la Comisión Teológica Internacional del año 2009 titulado “A la búsqueda de una ética universal: nueva visión sobre la ley natural”¹⁰ promueve un lenguaje común ético para todos los hombres creyentes e increyentes sobre las bases de unos valores ya reconocidos desde la antigüedad clásica, luego desacreditados en la modernidad y a lo que se ve, puestos en entredicho y aun invertidos en la posmodernidad, aunque todavía vigentes en una multitud de ciudadanos que son mayoría, pertenecientes a culturas diversas como el de una naturaleza humana inmutable. Según este documento, la afirmación de una ética común representada por la ley natural representa una preciosa base para el diálogo intercultural e interreligioso.

El magisterio eclesial católico

El magisterio eclesial católico de todo el último siglo¹¹ se mostró particularmente solícito acerca de la necesidad de llegar a una paz duradera, visto el

⁹ Cf. Francisco Javier de la Torre, ob. cit., p. 322. Sobre el pensamiento de Panikkar en la materia, cf. *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993 y *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006. Una reciente reflexión sobre la paz desde la fe puede verse en Xabier Pikaza, *El camino de la paz. Una visión cristiana*, Khaf, Madrid, 2010.

¹⁰ Cf. “A la búsqueda de una ética universal”, en *Aceprensa*, 42/09, 24 junio 2009

¹¹ En esta parte se sigue la certera síntesis de Francesco Occhietta, “La pace nel pensiero dei papi del novecento”, *La Civiltà Cattolica*, 3852, 18 diciembre 2010: 540-551.

creciente poderío potencialmente autoexterminativo del andamiaje de la artillería moderna. Son célebres los radiomensajes navideños de Pío XII antes, durante y después de la segunda guerra mundial, así como su suplicante exclamación prebélica: “Nada se ha perdido con la paz. Todo puede perderse con la guerra”. Marcó también un hito el grito de Pablo VI en la sede de las Naciones Unidas: “¡nunca más la guerra!”¹², repetido con mayor énfasis si cabe por Juan Pablo II, quien clamó angustiado en Azerbaiyán: Mientras que tenga voz, gritaré: “¡paz, en nombre de Dios!”. Juan XXIII ya había formulado -pronto hará medio siglo-, su alto mensaje en forma de encíclica bajo el nombre de *Pacem in Terris*¹³.

Las guerras del siglo pasado, incluyendo dos mundiales, han provocado un número de muertes tres veces superior a las habidas en los dos milenios precedentes. A Benedicto XV y Pío XII se deben incansables esfuerzos para detener, aminorar o finalmente acortar el tremendo mal, entonces desatado sobre millones de víctimas inocentes, que con la *Shoah* alcanzaría abismos nunca conocidos por la historia humana. Tanto en los contenidos como en la metodología, la paz asume una definición nueva con Juan XXIII, ampliándose su significado al incluir los derechos humanos. Pablo VI introduce una verdadera revolución epistemológica en la doctrina sobre la paz al distinguir, en el campo de la moral social, una doble naturaleza de la paz: la paz interior y la paz exterior.

Juan Pablo II y la paz: el espíritu de Asís

El magisterio de Juan Pablo II, tan abundante en materia social, no lo es menos en el específico tema de la paz, así como sus elocuentes gestos a lo largo y ancho de todo el mundo. En su pontificado se operaría también un nuevo enfoque de la doctrina tradicional de la guerra justa. No es que esta doctrina haya cambiado en sí misma, pero en virtud de las nuevas condiciones emergentes del uso de armas de destrucción masiva, la legitimidad de la violencia se ha tornado más estricta, en tanto ellas modifican radicalmente el marco o escenario de aplicación de los

¹² El día de san Francisco de Asís. La figura del santo, elegida por Juan Pablo II en su iniciativa de una oración interreligiosa por la paz, está relacionada en el imaginario popular con la pobreza, pero también con la mentalidad ecológica (de la cual es patrono) y finalmente con un espíritu pacífico.

¹³ Cf. Vincenzo Buonomo, “La comunità internazionale e la pace. Una lettura a trent’anni dalla *Pacem in Terris*”, *La Società*, 4, 1993: 689-710.

principios acuñados por una elaboración teológica multiseccular, bajo condiciones muy diversas.

Hecha la excepción *in abstracto* para los conflictos armados exclusivamente defensivos contra una agresión, la guerra moderna, radicalmente distinta a las guerras del pasado, durante el pontificado de Juan Pablo II deviene para la actual doctrina moral de la Iglesia un *intrinsece malum*¹⁴, una perversión en sí misma, debido a condiciones tales como la utilización de las bombas de racimo o la muerte de civiles, que invierten a las antiguas guerras de soldados propias de los ejércitos profesionales.

El papa Wojtyla continuaría la casi desapercibida celebración de la jornada mundial de la paz el primer día de cada año calendario, instituida por su predecesor en un año emblemático, 1968. Sin embargo, los sucesivos mensajes constituyen una especializada catequesis que conforma ya un verdadero cuerpo de doctrina sobre la materia, desde el primero de su pontificado, *Para lograr la paz, educar a la paz*, del año 1979, hasta el de este mismo año, bajo el pontificado de Benedicto XVI, con el título *La libertad religiosa, camino para la paz*¹⁵, que su antecesor Karol Wojtyla había tratado ya en su mensaje de 1988.

A veces la voz del papa suena solitaria en el concierto de las naciones. No es para menos, y bien se ha afirmado que el Papa es la única voz legítima universal contra todo tipo de guerra y exterminio ético¹⁶. El se ha enfrentado con una cultura de la muerte que cruza transversalmente las más opuestas ideologías y que anida no

¹⁴ Cf. Francesco Occhietta, ob. cit., p. 550 y Restituto Sierra Bravo, *Ciencias sociales y doctrina social de la Iglesia. Tratado de Teología social*, Madrid, CCS, 1995, p. 538. También puede verse, entre una numerosísima bibliografía, Jean-Yves Calvez, *Una ética para nuestra sociedad en transformación*, Bs. As., Ciudad Nueva, 1993, 147-160.

¹⁵ Un comentario sobre las jornadas de la paz y en general sobre el magisterio juanpauliano en la materia puede verse en Marco Gallo, "La paz en el pensamiento de Juan Pablo II", en Marcelo Camusso (coord.), *Los frutos de la paz, La mediación de Su santidad Juan Pablo II en el diferendo austral entre Argentina y Chile*, Bs. As., Universidad Católica Argentina, 2009, p. 175.

¹⁶ Cf. Fortunato Mallimaci, "Globalización y modernidad católica: Papado, nación católica y sectores populares", en Aurelio Alonso (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Bs. As., Clacso, 2008, 117.

solamente en los sistemas totalitarios sino también en las democracias relativistas de la posmodernidad.

Se debe a Juan Pablo II la audaz iniciativa interreligiosa por la paz de la Jornada Mundial de Oración por la Paz celebrada en Asís, que no estaría exenta de alguna incompreensión incluso dentro de la propia Iglesia. Corresponde así a este pontífice la decisión de dar un nuevo giro en el diálogo interreligioso al señalar la presencia del Espíritu en la vida religiosa de los no cristianos y en sus tradiciones espirituales¹⁷ y no sólo en la Iglesia Católica. Resulta significativa la elección que hizo el papa de Asís como lugar y como día, en cuanto el *poverello* se opuso a las Cruzadas. Cuando pudo entrevistarse con Nasiruddín al-Malik al-Kamil, que había ofrecido la paz a los europeos, sin ser escuchado, y el sultán le preguntó por qué los cristianos predicán el amor y hacen la guerra, a Francisco se le saltaron las lágrimas¹⁸.

Recuerdo por ejemplo que estuvo presente en Asís el Dalai Lama, quien hoy nos visita. Esta presencia misteriosa del Espíritu y la unidad ontológica de todos los hombres indiferentemente de sus creencias religiosas es la que permite rezar todos juntos, como en Asís, por la paz¹⁹. Para Juan Pablo II no se puede pensar en la paz mundial sin la paz religiosa, así como no puede haber paz religiosa sin diálogoentre las religiones.

Al siguiente año de la reunión de Asís, en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, y en referencia a ese mismo significativo acontecimiento, el Papa recuerda que la paz es una cuestión religiosa. Pero ya cuatro años antes, el temario abordado en el mensaje del 1 de enero relacionaba el diálogo intercultural e interreligioso con la paz mediante el título *El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo*.

¹⁷ Cf. Francisco Javier de la Torre, ob. cit., 100 ss. Un documento de la Santa Sede del año 1991 supone una novedad por cuanto asigna a los creyentes de otras religiones un papel en la salvación cristiana y reconoce la presencia del Reino más allá de los límites de la Iglesia. En esta misma dirección aparece la ampliación a los increyentes en la convocatoria de Assisi de este año.

¹⁸ Cf. Roberto Vivo, *La paz, esa ilusión. Religiones, diversidad y paz*, Bs. As., s/e, 2009.

¹⁹ *Ibíd.*, 101.

Asís merece una consideración especial en tanto que a partir de estas reuniones interreligiosas promovidas por la iniciativa personal de Juan Pablo II (quizás la más audaz y valiente del papa en esta materia), algo cambió. Fue claramente un gesto profético. Asís fue un punto de inflexión en la historia. El asunto, como en su momento el de la libertad religiosa en el Concilio Vaticano II, recogió como dije pequeñas incomprensiones dentro de la propia Iglesia Católica. Al año siguiente, hablando con Andrea Riccardi²⁰, el fundador de Sant'Egidio, el papa le dijo: “sigamos adelante, continuemos, aunque por poco me excomulgan”

Lo cierto es que las reuniones de Asís fueron continuadas -contra lo que algunos pensaron, en parte por no conocer al nuevo papa-, por Benedicto XVI, y se ha conformado un nuevo clima que incluso con una denominación propia, el “Espíritu de Asís”, constituye una verdadera contribución a la paz mundial, desde una perspectiva interreligiosa comprometida con el diálogo. En pocos días todo el mundo volverá sus ojos nuevamente hacia la medieval *villa* de Assisi, en Italia, porque allí se habrá encendido una nueva luz sostenida por Benedicto XVI y con él por líderes religiosos de todo el orbe. La novedad de esta convocatoria consiste en que ella ha sido ampliada también, en un nuevo gesto profético esta vez de Benedicto, a los increyentes, cuyo antecedente puede encontrarse en otra iniciativa benedictina, la del *Atrio de los Gentiles* en París, inspirada en el extinto cardenal primado Jean-Marie Lustiger, de etnia judía. La Comunidad de Sant'Egidio ha sabido impulsar este espíritu a través de la Asociación Internacional “Hombres y Religiones” bajo el programa sintetizado en el enunciado *La oración en la raíz de la paz*²¹.

El espíritu de Asís, que marcó un antes y un después en la historia de las

²⁰ Juan Pablo II intuyó la fuerza pública de las religiones, no obstante la secularización”, acaba de declarar recientemente refiriéndose a las razones de Assisi el mismo Andrea Riccardi. El historiador puntualizó además que el sentido de la reunión no tiene nada que ver con el sincretismo religioso. Cf. <http://www.zenit.org/article-39912?l=spanish>. Consultado 1.9.2011.

²¹ Cf. Marco Gallo, *El espíritu de Asís (1986-2007) Aporte de las religiones al diálogo y la paz del mundo*, Bs. As., Guadalupe, 2007. En la última reunión por la paz organizada por la comunidad, en Munich (Alemania), en el mismo sentido de Asís, la primera ministra Angela Merkel expresó su convencimiento acerca de la contribución que los encuentros interreligiosos hacen a la paz del mundo.

relaciones entre las religiones, encuentra un antecedente en la vieja propuesta del pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, mártir de la fe, de una asamblea mundial de iglesias cristianas para proclamar la paz, que fue relanzada por el físico y filósofo alemán Karl Friedrich von Weisacker, quien habló con el papa. Weisacker era un eminente hombre de ciencia de gran sensibilidad ética. Juan Pablo II encontró una gran ayuda en el cardenal Etchegaray, Presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz²².

En *Centesimus Annus*, que es un verdadero compendio del pensamiento moral de la Iglesia en materia social, el concepto expresado por el papa Juan Pablo II es bien claro: “estoy persuadido de que las religiones tendrán hoy y mañana una función eminente para la construcción de la paz y de una sociedad digna del hombre”²³. Cuatro años más tarde, la exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa*, del año 1995 señala como contenido del diálogo el trabajo conjunto para la paz. En *Novo Millennio Ineunte*, un documento liminar en el que traza una síntesis del programa cristiano para el nuevo milenio, el Papa propone el diálogo interreligioso “como una base firme de paz y alejar el espectro funesto de las guerras de religión que han bañado de sangre tantos periodos de la historia de la humanidad”²⁴.

La paz como valor interreligioso

Más allá de la Iglesia católica, las diversas tradiciones religiosas así como otros organismos específicos del diálogo intercultural e interreligioso han transitado el mismo camino que el pontificado romano. La paz es el ideal de primer orden de todas las religiones, tanto en las antiguas culturas germánicas, como en las religiones indias, en el judaísmo, en el Islam y desde luego en el cristianismo²⁵.

Aunque no ha faltado en la historia de las religiones más de una iniciativa de constituir una religión única o ideal conformada por la verdad esencial de las

²² Cf. Stanislas Dziwisz, *Una vida con Karol. Conversación con Gian Franco Svidercoschi*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007: 195-201. Sobre Asís puede verse Andrea Riccardi, *Juan Pablo II. La biografía*, Bs.As., San Pablo, 2011, p. 456 ss.

²³ Cf. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 60.

²⁴ Cf. Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, 55.

²⁵ Cf. Arij Roest Crollius, “Las religiones y la paz en la era de la globalización”, AAVV, *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, Bs. As., Sociedad Argentina de Teología-San Benito, 2002, p. 87 ss.

religiones históricas, no parece ser ése un camino realista y tiene el grave inconveniente de destruir las tradiciones religiosas que son un valor en sí mismas.

Algunas instituciones como el “Parlamento Mundial de las Religiones”, que no consiguió una permanencia pero inauguró un camino nuevo, y la “Conferencia Mundial sobre las Religiones y la Paz”, y más recientemente el *Millenium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders* han promovido reuniones en diversos lugares del mundo en la construcción de un largo y trabajoso proceso, todavía incierto pero cada vez más firme. Numerosas iniciativas confesionales sobre todo protestantes, pero también pertenecientes a otras religiones ajenas a la tradición cristiana e incluso interconfesionales, han realizado en los últimos años una multitud de reuniones para promover los valores de la paz, inclusive en la educación.

No obstante que una mirada a la historia muestra que los creyentes de todos los tiempos han utilizado incluso sus propias estructuras religiosas como instrumentos de guerra, debe decirse que las religiones en sí mismas presentan hoy una sensibilidad muy diversa a aquellas antiguas querellas que mas bien han de mirarse como un estadio felizmente superado de la humanidad, aun cuando el fundamentalismo haya comenzado a mostrar su sombrío rostro en nuestros días como el fenómeno más amenazante para la paz, uniendo una vez más los principios religiosos a un proyecto político.

También debe reconocerse que aún hoy existen graves situaciones que están esperando una nueva instancia que permita una solución, y en ese sentido, Jerusalén es quizás el ejemplo más emblemático de nuestro tiempo. En palabras de Andrea Riccardi, el gran promotor del espíritu de Asís, “Jerusalén está frente a nosotros como signo que rememora también todas las tensiones y todos los contrastes que atormentan al mundo: dolor de Jerusalén y dolor del mundo”²⁶.

La paz en el ámbito local

La Argentina ha conocido a lo largo de su historia numerosos momentos de una vida pacífica, que fueron los más, pero también otros en los que esa convivencia sufrió notorios deterioros, durante las luchas civiles que se suscitaron entre unitarios y federales después de la primer guerra, la de la independencia, hasta la organización

²⁶ Cf. Andrea Riccardi, “Discurso Introductoria”, Encuentro de Jerusalén, 29 de agosto de 1995, cit en Marco Gallo, ob.cit., p. 60.

nacional de la Constitución del 53. En el siglo diecinueve nuestro país intervino en conflictos internacionales como el de la Triple Alianza, aunque se trata de un caso aislado, y ya en el veinte actuó, si bien de un modo formal, como estado beligerante ya en el fin de la segunda gran guerra y finalmente en la guerra de las Malvinas. Las guerras civiles volvieron nuevamente, corregidas y aumentadas, al escenario social de la mano de la guerrilla en los años sesenta.

Si bien no llegó a declararse un conflicto armado, los argentinos y los chilenos recuerdan el delicado momento vivido por las dos naciones en el año 1978, cuando la decidida intervención de Juan Pablo II detuvo un inminente enfrentamiento bélico entre ambos países hermanos, una locura²⁷ atribuible solamente a la mentalidad militarista imperante durante los años de la dictadura impuesta por las fuerzas armadas, que siguió a un periodo de creciente violencia ideológica entre facciones y que desembocó en una verdadera guerra fratricida entre argentinos²⁸. Tampoco debe olvidarse su actitud solícita con motivo de la guerra de Malvinas, al visitarnos en un momento difícil de nuestra historia. Tanto en el conflicto con Chile como en la Guerra de las Malvinas, fueron difundidas diversas expresiones de fuente religiosa, entre ellas las de la conferencia episcopal, una de ellas poco conocida y peor recordada, que es una declaración conjunta entre obispos argentinos e ingleses²⁹.

Sobre el impacto del “Espíritu de Asís” en la Argentina, puede decirse que el mismo día de la jornada, diversas instituciones como colegios y parroquias organizaron y celebraron espacios de oración y la Comisión Justicia y Paz promovió un encuentro interreligioso sobre el significado de la paz, y el propio presidente de la nación participó de un encuentro con tal motivo. Norberto Padilla ha consignado

²⁷ Sobre el conflicto y en especial sobre la mediación papal puede verse la citada obra colectiva coordinada por Marcelo Camusso y el testimonio personal de Carmelo Giaquinta en *El tratado de paz y amistad entre Argentina y Chile. Como se gestó y preservó la mediación de Juan Pablo II*, Bs. As., Agape, 2009, con profusa documentación sobre el caso, incluyendo instrumentos oficiales y cartas pastorales.

²⁸ Cuando el Nuncio Pío Laghi le agradeció la intervención, el Papa exclamó: “¿Pero cómo habría podido permitir que dos pueblos católicos cometiesen una locura tal?”. Cf. Andrea Riccardi, ob. cit., p. 415.

²⁹ Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y democracia en la Argentina*, Bs. As., 2006, p. 729 ss.

su propia experiencia en diversas reuniones internacionales³⁰.

También ha sido señalada como una iniciativa de paz la firma de un documento conjunto promovido por la Secretaría de Culto entre representantes del cristianismo, el judaísmo y el Islam, como un vivo testimonio de pluralidad, inclusión y convivencia alrededor de la idea fuerza del diálogo interreligioso y como eje integrador de una buena convivencia entre los argentinos³¹.

Si bien algunas publicaciones como la revista *Criterio* y otras hicieron un tratamiento del tema conforme a su importancia, no parece haber habido todavía una reflexión teológica adecuada en las iglesias y confesiones religiosas locales. No obstante, para celebrar los 25 años de la primera reunión de Asís están previstos encuentros y celebraciones organizados de manera conjunta entre organismos como la comisión episcopal respectiva, el Seminario Rabínico Latinoamericano y la Confraternidad Argentina Judeo-cristiana.

Como un organismo ejemplar en la materia del ámbito local, en Córdoba funciona el Comité Interreligioso por la Paz (Comipaz), cuya misión es promover una cultura de paz mediante el diálogo interreligioso. En el año 2005 se realizó un multitudinario Encuentro Nacional por la Paz convocado por la Comisión Episcopal de Ecumenismo, Relaciones con el Judaísmo, el Islam y las Religiones.

No ha sido abundante en nuestro país la actividad promovida por las iglesias y confesiones religiosas en relación al tema de la paz. Un rastillaje a lo largo de las últimas décadas no registra datos significativos, aunque puede anotarse que en la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep) que produjo el informe *Nunca Más*, conocido también como *Informe Sábado*, donde se mezclan las implicancias políticas y morales, en relación a la violencia armada setentista, hubo miembros de diversas religiones como Carlos Gattinoni, un obispo metodista, el obispo católico Hessayne y el rabino Marshall Meyer, pero ellos no representaron a sus respectivas confesiones.

³⁰ Cf. Norberto Padilla, “Asís entre nosotros”, en Marco Gallo, *El espíritu de Asís...* cit., p. 231 y ss.

³¹ Cf. Guillermo Oliveri, “El espíritu de Asís y la experiencia de diálogo interreligioso en la Argentina”, en Marco Gallo, *El espíritu de Asís...* cit., 121-129.

Si bien no era su misión, el documento mostró una realidad atroz pero levantó una ola de críticas al omitir toda referencia a crímenes cometidos en muchos casos por los propios desaparecidos. El terrorismo es una estructura de pecado que una porción importante de la sociedad argentina se niega todavía a admitir. El escritor Abel Posse muestra en una reciente novela una historia real de la guerra sucia³² donde se entrelazan las grandezas y las miserias propias de lo humano. En esa noche de lobos que es un escenario cuajado de dramaticidad, ambos contrincantes se destrozaron sin piedad, y sus respectivas historias se entrecruzaron de una manera que denuncia la inverosimilitud del imperio de la irracionalidad.

Luis Dolan, un sacerdote pasionista, Presidente de la Asociación Internacional Cultural Diálogo y uno de los impulsores del diálogo intercultural e interreligioso en el ámbito global, ha señalado el reconocido liderazgo de la República Argentina y específicamente el rol del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (CARI), que también puede calificarse justamente de precursor en esta temática que hoy podríamos calificar de clave para nuestro tiempo³³. Desde una perspectiva del agnosticismo deísta, con una posterior conversión al judaísmo, Carlos Escudé ha reflexionado entre nosotros sobre la violencia de raíz bíblica³⁴.

Es un hecho que también ha pasado relativamente desapercibida e incluso ha sido injustamente considerada la labor desarrollada por el episcopado argentino en procura de una pacificación de los espíritus o sea en un espíritu de una verdadera reconciliación, cuyo punto de partida fue *Iglesia y comunidad nacional* de 1981 y uno de cuyos instrumentos fue la *Mesa del Diálogo Argentino*, y de la que da debida

³² Cf. Abel Posse, *Noche de Lobos*, Bs. As., Planeta, 2001.

³³ Cf. Luis Dolan, “Diálogo y mediación frente a los desafíos del futuro”, en Ana Lori, *Encuentros Interreligiosos en la Argentina*, Bs. As., Paulinas, 1998, p. 180.

³⁴ Una visión agnóstica sobre la violencia y la religión puede verse en Carlos Escudé, *La guerra de los dioses. Los mandatos bíblicos frente a la política mundial*, Bs. As., Lumière, 2007. Fuera de ella, y salvo la abundante literatura de naturaleza política referida al caso de la violencia setentista, casi no ha habido sin embargo una reflexión teológica sobre la guerra, con excepción de aislados trabajos referidos a la Guerra de Malvinas que fue objeto de atención sobre todo en ambientes de sensibilidad conservadora e integrista. Un análisis sobre la temática bélica puede verse también en el trabajo preparado para la Sociedad Argentina de Teología por varios profesores bajo el título “La guerra y la paz en las Sagradas Escrituras”, AAVV, *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, cit., pp. 49-83.

cuenta una multitud de documentos que alcanzan casi ochocientos folios a lo largo de casi treinta años. En ese cometido sobresale *Camino de Reconciliación*, una declaración de la comisión permanente en el año 1982, y sobre todo el examen de conciencia que los obispos realizaron en el marco del jubileo en la apertura del congreso eucarístico nacional en Mendoza en el año 2000³⁵.

La Iglesia en la Argentina ha estado sometida a una intensa crítica por parte de grupos progresistas en las últimas décadas con respecto a su actitud ante la guerra civil de los años sesenta y setenta. Existe una nutrida bibliografía al respecto³⁶, no exenta en demasiadas ocasiones de cierta animadversión que pone entre paréntesis la objetividad del juicio.

De otra parte, no se ha producido hasta el momento un análisis correlativo sobre el comportamiento y la sensibilidad de las otras confesiones religiosas como el Islam, el budismo, el judaísmo y las iglesias evangélicas o los nuevos movimientos religiosos, respecto a esta grave y siempre dolorosa crisis de la sociedad argentina. Lo cierto es que, sea como sea, transcurridas ya varias décadas, de ella nadie parece sentirse responsable, adjudicando al adversario sus propios crímenes.

Aunque imperfecta y criticada como insuficiente, esta labor del episcopado en su tratamiento de la violencia setentista quizás no haya sido todavía bien comprendida por la anteojera del prejuicio ideológico o por la ceguera del odio. Hay que admitir que hubo capellanes militares que justificaron la tortura a guerrilleros y que los montoneros que produjeron asesinatos horriblos también tuvieron su propia bendición eclesial en la figura de un capellán militar, y que ellos no sólo justificaron sino que fundamentaron su violencia homicida en principios de naturaleza religiosa provenientes de las corrientes más extremas de las teologías liberacionistas.

El mensaje de paz no puede desatender las exigencias de justicia, desde luego, pero tampoco las del perdón. Todavía no hemos valorado debidamente que la

³⁵ Cf. Conferencia Episcopal Argentina, ob. cit., pp. 723-728.

³⁶ Uno de sus ejemplos más recientes puede leerse en: Ruben Dri, *La hegemonía de los cruzados. La Iglesia católica y la dictadura militar*, Bs. As., Biblos, 2011.

purificación de la memoria es la condición de la liberación³⁷, para no ser presos de un odio convertido así en tan imprescriptible como los delitos que lo indujeron.

El perdón, camino de la paz

Cuando el mensaje cristiano se refiere a la paz, inevitablemente se plantea uno de los nudos más difíciles de desatar en la humana convivencia, pero que constituye un núcleo central de la cuestión: el perdón³⁸. Sin perdón no hay paz ni en el sentido individual ni en el social. La dura cerviz humana se estrella contra esta ley moral universal. Ninguna nación puede vivir una plenitud como tal sin el perdón, y la ideología y el odio no sostienen la felicidad de un pueblo sino su perdición³⁹.

Por eso la purificación de la memoria es uno de los ejes sobre los cuales Juan Pablo II organizó la celebración del último año jubilar en el fin de segundo milenio de la era cristiana. La paz no es un problema de filosofía política⁴⁰. Lo escuchó con sus propios oídos el mismo Santo Padre de miles de gargantas argentinas cuando los buenos aires de la canción estallaron como una letanía liberadora a pocos metros de donde hoy estamos, proclamando que **el amor es más fuerte que el odio y que la muerte**.

Todos los pueblos han reconocido, más allá de los desvaríos intelectuales del racionalismo, que las religiones son las únicas capaces de brindar un sentido a la vida del hombre en la tierra, para recordarle algo que irrumpe como una paradoja:

³⁷ Cf. Jean Laffitte, *El perdón transfigurado*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 1999, p. 264 ss. De otra parte, Joseph Ratzinger ha reflexionado primero como teólogo y después como papa sobre las relaciones entre la religión, la justicia y la paz. Cf. Joseph Ratzinger, *Iglesia y modernidad*, Bs. As., Paulinas, 1992, 35-67.

³⁸ Cf. el trabajo de Jean Laffitte, cit., en sus diversos tramos.

³⁹ No obstante debe diferenciarse el tratamiento del perdón en sentido religioso y moral de su dimensión jurídica. Cf. Pedro Rivas, *Perdón, derecho y política. Consideraciones sobre el perdón y la justicia transicional a propósito de la Truth and Reconciliation Commission, Pro manuscrito*. Para el controversial caso argentino de la “guerra sucia” merecen mencionarse la iniciativa de Javier Vigo Leguizamón, explicada en *Amar al enemigo. Un diálogo de reconciliación entre argentinos*, Pasco, Valentín Alsina, 2001 y *Setenta Veces Siete*.

⁴⁰ Cf. Vicent Martínez Guzmán, voz “Paz”, en Adela Cortina (Dir), *10 palabras clave en Filosofía Política*, Estella, Verbo Divino, 1998, p. 309 ss.

que su destino no se encuentra aquí, que lo esencial es invisible a los ojos, que en este breve pasaje *-vita breve est-* no está toda la verdad de su ser, de su existencia. Es esta virtud, la de su verdadera humanización, la que nos puede indicar el camino que señala el espíritu de Asís, que es el mismo camino de Shmuel Hadas, de Maimónides, de Martin Buber, del Dalai Lama y del profeta Muhammad, quien cedió la mezquita de Medina, la primera que se había construido sobre la faz de la tierra, para que los cristianos celebren la eucaristía en el Día del Señor⁴¹. Una sentencia clásica del budismo sobre el amor y la paz y su *oppositum* es posible encontrarla en el *Dammaṃpada*, uno de los textos más antiguos de los *Sutra* en lengua Pali, que reza: “El odio jamás se calma con el odio en este mundo. Solamente se vence al odio con la no-violencia. Esta es una ley eterna” (I, 5).

Sin embargo, sabemos también que la historia de las religiones está revestida de intolerancia, superstición, convivencia con poderes injustos y negación de la dignidad y libertad de las conciencias. Tampoco ha estado exenta de violencias⁴². Todos los hombres conocen la experiencia del pecado, de su infidelidad a Dios, pero también -y en esto consiste la grandiosa virtud de la religión- su capacidad de arrepentimiento y de perdón, porque también perciben sobre todo que, contra esas limitaciones y fallos, ese corazón es capaz de amor, un amor que lo redime y lo exalta por encima de su humana y limitada condición, para llevarlo a la infinitud del amor infinito de Dios, un Dios-Padre, en el que todos podemos reconocer nuestra condición de hermanos.

⁴¹ Una voz islámica claramente identificada con el ideario de una diálogo de las religiones por la paz puede encontrarse en M. Fetullah Gulen, *Ensayos, perspectivas y Opiniones*, Nueva Jersey, Light, 2006.

⁴² Algunas guerras han pasado a la historia incluso con el nombre de “Guerras de Religión”. Cf. Georges Livet, *Las guerras de religión (1559-1598)*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971. Cf. también María Clara Lucchetti Bingemer, *Violencia y Religión. Confrontación y diálogo*, Bs. As., La Crujía, 2007. Sobre el cristianismo, ver María Teresa Fumagalli Beonio Brocchier, *Cristianos en armas. De San Agustín al papa Wojtyła*, Madrid, Miño y Dávila, 2007.

Recibido: 15/09/2013
Aceptado: 01/12/2013

Perdónanos nuestras deudas.
Una perspectiva ética sobre la construcción de la paz ciudadanía.

Roberto Bosca

Resumen. El actual resurgimiento del interés religioso ocurrido en la rotación secular de los años sesenta del siglo pasado no está exento de claroscuros en su despliegue ambiguo, si consideramos que está respaldado por rasgos peculiares de naturaleza ambivalente, como la actitud antiinstitucional y uno fundamentalmente reactivo. Las religiones han mostrado un creciente interés en aportar una contribución de su propia herencia espiritual a la coexistencia global, contribuyendo al establecimiento de un nuevo clima percibido que resultó en un clamor de paz tal vez sin precedentes en la historia humana. Las doctrinas de las guerras justas se revisan a la luz de las nuevas condiciones. Las iniciativas que han surgido tanto a nivel internacional como a nivel local, no solo involucrando a las denominaciones religiosas consideradas individualmente, sino como no podía ser de otra manera, se plantean a partir de su propio padre con información conjunta y general. Argentina no es ajena a estas nuevas sensibilidades y debe examinar sus velas, ella también es su propia realidad. El perdón es un elemento clave en esta tarea, sin el cual no es posible la coexistencia, especialmente si se considera que la paz entre los hermanos de la misma tierra, tanto global como local, debe construirse sobre las ruinas de la guerra civil, donde los perpetradores y las víctimas eran todos argentinos.

Palabras clave: religiosidad - perdón - construcción de ciudadanía - convivencia.

Forgive us our debts
An ethical perspective on peace building citizenship

Roberto Bosca

Abstract. The current revival of religious interest happened to secular rotation of the sixties of the last century is not without chiaroscuro in his ambiguous deployment, if we consider that it is supported by peculiar features of ambivalent nature, such as anti-institutional attitude and by one fundamentally reagent. Religions have shown a growing interest in providing a contribution of their own spiritual heritage to global coexistence, contributing to the establishment of a new climate perceived resulted in a clamor of peace perhaps unprecedented in human history. The doctrines of just wars are reviewed in light of the new conditions. Initiatives that have been raising both internationally and locally, not only involving religious denominations considered individually, but how could it be otherwise - are raised from its own parent with joint and overview. Argentina is no stranger to these new sensitivities and must examine your candles, she also their own reality. Forgiveness is a key element in this task, without which no coexistence possible, especially if you consider that peace between brothers of the same land - both global and local- must be built on the ruins of civil war where perpetrators and victims were all Argentines.

Key words: religiosity - forgiveness - construction of citizenship – coexistence.

Comentario

Gabriel Minkowicz

En primer término quiero agradecer esta posibilidad de poder comentar las palabras expuestas en este simposio por mi amigo, el Dr. Roberto Bosca. Sin lugar a dudas, resulta muy difícil abordar todos los aspectos enunciados en su exposición por el Dr. Bosca. Pero, sin perjuicio de ello, desearía resaltar aunque más no sea, tan sólo uno de ellos.

La paz debe ser entendida como un proceso social, inspirada en el pasaje bíblico que reza "...amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Lev. 19:18). Es, en sí misma, medio y fin, poniendo su énfasis no sólo en uno, sino también en el otro, como interpretara el sabio Hilel, al sostener que una de las formas para dar cumplimiento al referido versículo lo constituye "no le hagas a tu prójimo lo que no te gusta que te hagan a ti" (Shabat 30a). Como construcción social, y con el objeto de consolidarla, la paz necesita de que se tiendan puentes, como lo hizo en su momento Samuel Hadas, Embajador de Israel ante la Santa Sede, y también Juan Pablo II en tanto Pontífice, denominación ésta que etimológicamente viene a significar "constructor de puentes".

En tal sentido, la paz es una forma de vincularse con el otro, haciendo del prójimo un próximo. Es así, como el ser humano, en tanto ser social está llamado a convivir, o mejor dicho a vivir con el otro, estableciendo puentes de comunicación, que en palabras del filósofo judío Martin Buber se da cuando esta relación cobra sentido y dimensión convirtiéndose en un diálogo significativo entre el "yo" y el "tu".

La paz requiere de una mayor osadía, valentía y grandeza que la necesaria para establecer el conflicto. De hecho el conflicto es innato en el ser humano por su misma diversidad de intereses.

Es por ello, que el precepto bíblico convoca al encuentro entre los seres humanos. Propone que el hombre deje el monólogo de lado y su exclusiva auto satisfacción, para poder reconocer al otro estableciendo con él un vínculo de respeto

y amor que permita encaminarse hacia la construcción de la paz. En tal sentido, es el diálogo, el intercambio de palabras, de ideas y de necesidades, las que hacen que una relación se vuelva significativa, haciéndose posible de este modo que transitando caminos de paz se establezcan puentes que permitan consolidar la paz.

Recibido: 15/09/2013

Aceptado: 01/12/2013

Comentario a Roberto Bosca

Gabriel Minkowicz

Resumen. Indudablemente perdonar es una práctica común entre judíos y católicos. Para ello se necesita poder reconocer en el otro a una persona digna de valor y significado tan valiosa como uno mismo. De este modo lo entienden los Sabios hebreos cuando explican que todos los hombres somos iguales, por eso Dios creo a un solo y a una sola mujer, para que nadie pueda decir, mis ancestros son más nobles que los tuyos. De este modo, cobra real sentido el precepto bíblico “Amaras a tu prójimo como a ti mismo” y de igual modo que el hombre a lo largo de la vida intenta conocerse a sí mismo, tiene por delante conocer al “otro” como parte del proceso de “uno”, puesto que el hombre es “con” el otro.

Palabra clave: perdón – amor al prójimo - igualdad humana.

Roberto Bosca Comment

Gabriel Minkowicz

Abstract. Certainly forgiveness is a common practice among Jews and Catholics. This requires being able to recognize in the other a person worthy of value and meaning as valuable as yourself. Thus the Hebrew Sages understand when they explain that all men are equal, why God created one as a single woman, so no one can say, my ancestors are nobler than yours. Thus, the sense cobra biblical precept “Love your neighbor as yourself” and just as the man along life trying to know himself, to know ahead for the “other” as part of process “one”, since man is “with” the other.

Keyword: forgiveness - love for others - human equality.

**El acceso a justicia:
uno de los caminos para la construcción de la paz**

Gladys Stella Álvarez

**El Derecho Humano a la Paz, implica el Derecho Humano
al Acceso efectivo a Justicia**

Se ha sostenido la necesidad de aludir a esta temática bajo el rótulo **acceso a justicia** y no **acceso a la justicia** con la intención de ampliar el enfoque de este derecho, de manera tal que no connote solamente la entrada al sistema judicial sino que abarque el camino a formas desjudicializadas de resolución de conflictos¹.

Esta mirada más comprensiva tiene relación con un concepto amplio de la **administración de justicia** entendida como la oferta de servicios de tutela que incluyan además de la jurisdicción estatal², mecanismos alternativos de resolución de disputas. El sistema de justicia ha resultado insuficiente para satisfacer la demanda de justicia de las sociedades modernas.

Uno de los aspectos más importantes de la reforma judicial es el acceso efectivo a la justicia pues aún hoy, ella no puede ser alcanzada o no está disponible para un gran número de personas. El acceso a justicia tiene un lugar primordial entre los nuevos derechos individuales y sociales, ya que la sola posesión de éstos carecería de sentido si no existiesen mecanismos para su aplicación efectiva.

En las propuestas del Plan Nacional de Reforma Judicial para la Argentina, se precisa que la terminología “acceso a la justicia” se refiere a la posibilidad de la persona física o jurídica, de actuar ante el órgano jurisdiccional. La Constitución Nacional en su art. 16 dispone que todos los habitantes son iguales ante la ley y en el art. 18 consagra el derecho de defensa en juicio.

En forma similar y con mayor desarrollo, se expresa esta facultad en las constituciones provinciales. Así, podemos mencionar la Constitución de la Provincia

¹ William Davis, *Reporte Final del Primer Encuentro Interamericano sobre Resolución Alternativa de Disputas*, Buenos Aires 7/10 de noviembre de 1993, editado por el National Center for State Courts y la Fundación Libra, Buenos Aires, 1994

² Justamente con el término “jurisdicción” hoy se alude al monopolio que, respecto de la resolución de conflictos, reclaman para sí los órganos estatales. La jurisdicción se encuentra vinculada con la existencia de un sistema de reglas que estereotipan los conflictos, y sólo a través de aquél, las partes deben expresar sus intereses y obtener una respuesta.

de Córdoba, establece en el art. 49: “En ningún caso puede resultar limitado el acceso a la justicia por razones económicas. La ley establece un sistema de asistencia jurídica gratuita a tal efecto”. En este caso la provincia de Córdoba sancionó la ley N. 7982 llamada Ley de Asistencia Jurídica Gratuita que prevé en la legislación adjetiva el Beneficio de Litigar sin Gastos (arts. 101 y ss del Código Procesal Civil y Comercial de la Provincia).

Por otra parte el Primer Congreso Nacional de la Defensa Oficial –Buenos Aires 1996- declaró la necesidad de que cada provincia reglamente la asistencia jurídica gratuita la que debe tener una función de prevención, asesoramiento, conciliación y patrocinio letrado. De ahí surge el deber de los Estados Provinciales de reglamentar un sistema de Asistencia Jurídica Gratuita. La ley de Asistencia Jurídica Gratuita en la Provincia de Córdoba prescribe que la asistencia es prestada por el Poder Judicial a través de la Mesa de Atención Permanente y el Cuerpo de Asesores Letrados y por el Colegio de Abogados de cada circunscripción judicial brindando así una asistencia preventiva, consultiva y defensiva. Disposiciones similares encontramos en las normativas que regulan los Colegios Públicos de Abogados.

En el Código Procesal Laboral de Salta se consigna que el abogado debe “patrocinar, defender, y representar a los declarados pobres, como también atender el consultorio gratuito del Colegio de la forma que establezca el reglamento interno” Asimismo se dice que “el abogado debe prestar su asesoramiento a toda persona urgida o necesitada que lo solicite, con abstracción de que sea posible o no su retribución. Le está impuesto en especial como un deber inherente a la esencia de la profesión, defender gratuitamente a personas de insuficientes recursos

En la Provincia de Buenos Aires, según la ley 5177, ordenada por decreto 180/97, en art. 59 se establecen obligaciones del abogado y entre ellas “patrocinar o representar a los declarados pobres en los casos que ley lo determine y atender el consultorio gratuito del colegio en la forma que establezca el reglamento interno”. Similares prescripciones encontramos en otros ordenamientos procesales del país.

La propuesta elaborada en este aspecto, en el Plan Nacional de Reforma Judicial, aparece bajo el nombre de plan de Asistencia Jurídica Gratuita y persigue la prestación de servicios legales en forma organizada y eficiente. Lo cierto es que un enfoque amplio del acceso efectivo a la justicia no sólo contempla el tema de la representación jurídica o ayuda legal a cualquiera que no pueda pagar los servicios jurídicos en un caso en particular, sino que comprende la creación de alternativas que utilicen procedimientos sencillos y no formales tales como la mediación, la conciliación o el arbitraje para pequeñas causas. El *ombudsman* que forma parte del repertorio de mecanismos RAD es una institución que da respuesta –entre otras- a la necesidad de protección de los derechos de los ciudadanos frente a los actos de la administración

estatal o gubernamental que se encontrarían en una posición análoga a la de quien haría una reclamación pequeña, para quien la demanda resulta antieconómica. Además la demanda individual podría ser ineficaz y el infractor podría no verse impedido de continuar con su conducta.

Algunos autores³ consideran que el acceso efectivo a la justicia es el “derecho humano” más fundamental, el requisito básico en un sistema legal igualitario, moderno, que pretenda garantizarlos y no solamente proclamarlos.

El acceso a la justicia es el principio fundamental de todo sistema jurídico e implica no solamente que los ciudadanos puedan ejercer sus derechos, sino además, que sus conflictos sean solucionados adecuada y oportunamente.

Una visión del futuro de la justicia coherente con las esperanzas de los ciudadanos que desean el mejoramiento del sistema postula que los destinatarios tendrán un abanico de opciones adecuadas, para dar atención y solución a sus conflictos - entre los cuales incluimos al juicio como último recurso⁴. Las Casas de Justicia, los Centros de Justicia Comunitaria, los Centros de Mediación constituyen caminos fundamentales para construir una sociedad participativa que tenga como práctica la solución pacífica de sus disputas.

Recibido: 15/09/2013

Aceptado: 01/12/2013

³ Mauro Cappelletti y Garth Bryant, *El acceso a la justicia. La tendencia en el movimiento mundial para hacer efectivos los derechos*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. 1996, p.13. Título original *Access to Justice. A World Survey*, Milán, ed.Sijthoff and Noordhoff-Alphaandendrijn y Dott. A. Giuffrè Editore, 1ª ed. 1978.

⁴ Los tribunales no deben ser el lugar donde comience la resolución de las disputas, deben ser el lugar donde finalicen, después de haberse examinado e intentado otros métodos alternativos.

El acceso a justicia: uno de los caminos para la construcción de la paz

Gladys Stella Álvarez

Resumen. El Derecho Humano a la Paz, implica el Derecho Humano al Acceso efectivo a Justicia. Se ha sostenido la necesidad de aludir a esta temática bajo el rótulo acceso a justicia y no acceso a la justicia con la intención de ampliar el enfoque de este derecho, de manera tal que no connote solamente la entrada al sistema judicial sino que abarque el camino a formas desjudicializadas de resolución de conflictos. Esta mirada más comprensiva tiene relación con un concepto amplio de la administración de justicia entendida como la oferta de servicios de tutela que incluyan además de la jurisdicción estatal, mecanismos alternativos de resolución de disputas. El sistema de justicia ha resultado insuficiente para satisfacer la demanda de justicia de las sociedades modernas.

Uno de los aspectos más importantes de la reforma judicial es el acceso efectivo a la justicia pues aún hoy, ella no puede ser alcanzada o no está disponible para un gran número de personas. El acceso a justicia tiene un lugar primordial entre los nuevos derechos individuales y sociales, ya que la sola posesión de éstos carecería de sentido si no existiesen mecanismos para su aplicación efectiva. Algunos autores consideran que el acceso efectivo a la justicia es el “derecho humano” más fundamental, el requisito básico en un sistema legal igualitario, moderno, que pretenda garantizarlos y no solamente proclamarlos.

El acceso a la justicia es el principio fundamental de todo sistema jurídico e implica no solamente que los ciudadanos puedan ejercer sus derechos, sino además, que sus conflictos sean solucionados adecuada y oportunamente. Una visión del futuro de la justicia coherente con las esperanzas de los ciudadanos que desean el mejoramiento del sistema postula que los destinatarios tendrán un abanico de opciones adecuadas, para dar atención y solución a sus conflictos - entre los cuales incluimos al juicio como último recurso. Las Casas de Justicia, los Centros de Justicia Comunitaria, los Centros de Mediación constituyen caminos fundamentales para construir una sociedad participativa que tenga como práctica la solución pacífica de sus disputas.

Palabras-clave: Casas de Justicia – acceso a justicia – derechos humanos.

Access to justice: one way to build peace

Stella Gladys Alvarez

Abstract. The Human Right to Peace, involves the Human Right to Effective access to justice. It has been argued the need to refer to this subject under the heading no access to justice and access to justice with the intent to expand the scope of this law, so that not only connotes the entrance to the judicial system, but that covers the road to non-judicial forms of conflict's resolution. This broader perspective is related to a broad concept of administration of justice understood as the provision of guardianship services that include in addition to the state jurisdiction, alternative dispute resolution mechanisms. The justice system has proved insufficient to meet the demand for justice in modern societies.

One of the most important aspects of judicial reform is effective access to justice because even today, she can not be reached or is not available for a large number of people. Access to justice is a prime place among the new individual and social rights, as the mere possession of these would be meaningless if there were no mechanisms for their effective implementation. Some authors believe that effective access to justice is the most fundamental "human right", the basic requirement in an egalitarian, modern legal system, which not only seeks to guarantee them and proclaim them.

Access to justice is a fundamental principle of any legal system and implies not only that citizens can exercise their rights, but also that their conflicts are resolved adequately and timely. A vision of the future of consistent justice in hopes of citizens wishing improving posits that recipients have a range of appropriate options, to give attention and solution to their conflicts system - among which we include the trial as a last resort. The Houses of Justice, Community Justice Centres, mediation centers are key ways to build a participatory society that has as practice the peaceful settlement of disputes.

Key words: Houses of Justice - Access to Justice - Human Rights.

Comentario

Celina A. Lértora Mendoza

La Dra. Álvarez ha señalado clara y firmemente la estrecha relación entre paz y justicia. Esta relación, que puede observarse en nuestra vida cotidiana, ha sido tema reiterado de nuestros textos sagrados. La justicia es una aspiración bíblica siempre presente.

Siempre además, la necesidad de justicia se vinculó con la pobreza, como signo de desamparo. Se invoca y se pide justicia ante todo para con los pobres, es decir, los débiles, los que no pueden defenderse con su propia fuerza. La responsabilidad de los hombres de dios, de los religiosos, es primera y principalmente con ellos.

“*Justicia, justicia buscarás*” es un reclamo permanente en los profetas. Así, Amós clama justicia contra los poderosos: “*vosotros, los que oprimís al pobre...*” (8,4) *escuchad el juicio de Dios*: habrá hambre sobre toda la tierra, es decir, para todos. Anuncia justamente que les sucederá por castigo aquello que trataban de evitar con su proceder. Y antes había dicho (5,7) “*¡Ay de los que convierten el juicio en ajeno y echan por el suelo la justicia!*”. Aquellos que hacen amarga la vida de los pobres con una falsa justicia, que es en realidad injusticia disfrazada, serán los más castigados por la justicia divina.

En el Nuevo Testamento, los Evangelios narran diversos episodios en que Jesús se pone de parte de los pobres y contra la falsa justicia de los poderosos. El texto más emblemático es el Sermón del Monte, o de las Bienaventuranzas, en que Jesús contrapone el sentido humano al divino, una especie de “juicio final” anticipado: Dios hará justicia con aquellos que sufren injustamente.

En la versión de Lucas (39, 20-26), los bienaventurados son de cuatro clases: los pobres, los hambrientos, los que lloran, los maldecidos (marginados), y quienes deben temblar por sus pecados son los ricos, los hartos, los que ríen, los aplaudidos.

En la versión de Mateo (5, 1-10) las clases de bienaventurados son ocho: los pobres, los mansos, los que lloran, los justos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacíficos, los que padecen persecución. En este texto se introducen las

categorías de justicia y paz, manteniendo, como en Lucas, la prioridad de los pobres. En relación a los justos, ellos son definidos como “*los que tienen hambre y sed de justicia*” y se anuncia que “*ellos serán saciados*”. ¿Quiénes son los que tienen hambre y sed de justicia? Está claro que no solamente quienes padecen en carne propia la injusticia, sino también aquellos que luchan por la justicia, que la buscan y la promueven, aun cuando no sean personalmente víctimas. Estos que buscan justicia son los que se enfrentan sin temor a los poderosos, y muy probablemente terminen formando parte de otro grupo de bienaventurados: “*los que padecen persecución por la justicia*”, es decir, los que son combatidos por los poderes del mal. Jesús anuncia que “*de ellos es el reino de los cielos*”. En un primer sentido, esta afirmación significaría que obtendrán en la otra vida el premio merecido que no pudieron obtener en la tierra. Pero no es solamente eso. La idea de la predicación de Jesús no es reservar la llegada del “Reino de Dios” a un futuro escatológico impreciso (aunque muchos interpretaron e interpretan todavía de este modo su mensaje). Por cierto que “mi Reino no es de este mundo”, pero no sólo en el sentido de que no es de este tiempo y de esta vida, sino y más profundamente, “no tiene que ver con el mundo” entendiendo por “mundo” las potencias del mal y del pecado. Entonces, quien lucha por la justicia, quien padece sufrimiento a causa de ella, ya está en el Reino de Dios, ahora mismo, aun cuando su plenitud se alcance al fin de los tiempos. El mensaje cristiano, rectamente entendido, nos invita y nos constriñe, como deber y como consejo evangélico, a luchar por la justicia, puesto que su fruto, como uno de los dones del Espíritu Santo, es precisamente la paz.

Recibido: 15/09/2013

Aceptado: 01/12/2013

Comentario a Gladys Alvarez

Celina A. Lértora Mendoza

Resumen. “Justicia, justicia que buscarás” es un reclamo permanente en los profetas, contra los poderosos, aquellos que amargan las vidas de los pobres con justicia falsa, que en realidad es una injusticia disfrazada; ellos serán los más afectados por la justicia divina.

En el Nuevo Testamento, los evangelios cuentan muchos episodios en los que Jesús se pone del lado de la justicia, contra la justicia falsa contra los poderosos. En el Sermón de la Montaña se refiere explícitamente a los “pobres” y a aquellos que “tienen hambre y sed de justicia” como benditos. Entonces, quien lucha por la justicia, quien sufre por ello, ya está en el Reino de Dios, ahora mismo, incluso sin llegar al final de los tiempos. El mensaje cristiano, bien entendido, nos invita y nos obliga, como un deber y como un consejo evangélico, a luchar por la justicia, ya que su fruto, como uno de los dones del Espíritu Santo, es precisamente la paz.

Palabras clave: justicia - paz - reino de Dios.

Comment to Gladys Alvarez

Celina A. Lértora Mendoza

Abstract. “Justice, justice you will look” is a permanent claim in the prophets, against the powerful, those who make bitter the lives of the poor with false righteousness, which is in reality disguised injustice, will be hardest hit by divine justice.

In the New Testament, the Gospels tell many episodes in which Jesus takes the side of the put and false justice against the powerful. In the Sermon on the Mount refers explicitly to the “poor” and those who “hunger and thirst for righteousness” as blessed. So who struggle for justice, who has suffering because of it, is already in the Kingdom of God, right now, even if you correctly reach the end of time. The Christian message, properly understood, invites and compels us, as a duty and as an evangelical counsel, to fight for justice, as its fruit, as one of the gifts of the Holy Spirit, is precisely peace.

Keywords: justice - peace - kingdom of God.

DOSSIER

***“Justicia, justicia buscarás”
Aportes desde el diálogo interreligioso***

**La primera versión de estos trabajos
ha sido presentada en el Simposio homónimo
organizado por ISER, octubre 2012**

Presentación

Graciela Grynberg

Este fue el tercer encuentro que el ISER realizó. Los primeros dos fueron jornadas sobre qué paz es posible. El tema elegido para este Simposio es muy actual y vigente, e indudablemente está relacionado con los anteriores. A pesar del paso del tiempo en el cual fue dicho, hoy carecemos en muchos lugares, de justicia. Leemos en el libro de Deuteronomio 16.20: *Tzedek, tzedek tirdof*. “Justicia, justicia perseguirás, para que vivas, y heredes la tierra que Dios te ha dado”.

La gran pregunta es por qué se repite la palabra justicia. Varias son las razones que nuestros maestros nos han dejado. La palabra justicia obedece al criterio de que la búsqueda de justicia debe hacerse por métodos justos. Esto quiere decir que de acuerdo a la ley judía, no se permiten los apremios ilegales ni las torturas ni los sobornos de ningún tipo para llegara la resolución de una causa por más urgente que sea.

Según una explicación de Eben Ezra, esta duplicación enseña que esta búsqueda de justicia debe ser continua, “una vez tras otra, toda tu vida”. Para el cabalista y exegeta sefardí Rabeinu Bejaie Ben Asher, “Justicia, justicia perseguirás” explica que la búsqueda de la justicia debe ser con a palabra y con los actos. Una va concatenada con el otro. Rabán Shimón Ben Gamliel basándose en este versículo dijo: “Sobre tres cosas se sostiene el mundo: La verdad, la justicia y la paz”.

El primer pilar, que según Rabán Shimón Ben Gamliél segura la estabilidad del mundo es, pues, la justicia. Si comenzamos la lectura del Génesis, veremos que hubo una época en la que la justicia estaba totalmente ausente de esta tierra: “y la tierra estaba llena de violencia”. La Humanidad no podía subsistir en esas condiciones, “y Dios le dijo a Noe: ha llegado el fin de toda carne, pues en todas partes reina la violencia: voy a destruir toda criatura viviente”. Dios a pesar de su gran dolor, destruyó a casi toda la humanidad, dejando a una familia como testigo.

Hoy, todos somos descendientes de Noe y su familia. Todos, de alguna manera estuvimos allí y todos vimos el pacto de que la humanidad nunca más iba

ser destruida, a través del arco iris.

Pero nos dejó a nosotros, el trabajo de comportarnos imitándolo a Él, es decir con justicia y equidad, para que la humanidad tenga futuro.

Por otro lado, hemos usado la palabra “buscarás” en lugar de “perseguirás”, porque a la justicia hay que buscarla desde el movimiento y desde la paz.

Poder, resistencia y justicia

Mario F. Federici

I. La democracia constitucional

La democracia, como **régimen político**, se sustenta éticamente en su compromiso con las garantías y vigencia de las libertades (expresadas jurídicamente en los derechos) y en las capacidades para la realización del bien común público configurado por dichas libertades. Para ello se organiza mediante una estructura de organización del gobierno cuyo formato específico puede variar aunque el sentido de su funcionamiento es común y está vinculado congruentemente con la realización de aquel compromiso fundamental sobre el cual se apoya su legitimidad. Así, pueden distinguirse tres núcleos de caracteres propios que definen la democracia constitucional: Un consenso básico, un buen sistema de gobierno representativo y una sociedad justa.

a. Un consenso básico constituyente

Desde esa perspectiva, es correcto afirmar que las democracias se rigen sobre las bases de un **consenso fundamental**. La construcción formal de dicho consenso se cimienta en **la voluntad constituyente del pueblo**, que expresa sus convicciones en los valores y principios inmutables e inherentes a la naturaleza y dignidad de la persona humana, formulados racionalmente en reglas eficaces para regir la validez de los actos de los gobernantes. El sentido material de dicho consenso y formulación consiste en asegurar la unidad nacional y la cooperación entre los individuos y grupos que la conforman, garantizando el desarrollo de las capacidades necesarias para realizar los fines públicos comunes valiosos para el beneficio del conjunto de la sociedad.

En ese marco, **la Constitución Nacional** es el instrumento formal donde se establecen los contenidos de ese consenso nacional, atribuyéndoles **fuerza normativa** para garantizar las libertades de los ciudadanos y encauzar la acción eficaz del gobierno en su gestión política y administrativa, sin alterar las instituciones, ni las formas, valores y principios que configuran el alcance del mandato constituyente para la realización del bien común público.

En ese sentido, las constituciones democráticas mientras garantizan el reconocimiento de derechos y su expansión histórica, el gobernante está limitado en el alcance del ejercicio de su voluntad, que no es la suya sino la expresada mediante el imperio de la constitución, es decir, en tanto y en cuanto sus actos se ajusten a ella en el ejercicio institucional de sus funciones.

b. Un buen gobierno representativo

A partir de la reflexión precedente y desde la teoría de la democracia, la idea del buen gobierno puede racionalizarse sintéticamente en dos conceptos: **Eficacia** y **Legitimidad** en el ejercicio de sus funciones e implementación de sus actos y decisiones.

Esas son las premisas que en las democracias determinan el encuentro entre las capacidades y los comportamientos de los gobernantes y prácticas constitucionales con la Justicia:

- **Eficacia:** entendida como las capacidades necesarias para aplicar adecuadamente los recursos públicos, en el sentido de formular y realizar las **respuestas razonables** a las necesidades y demandas de la sociedad.

Sin embargo, aun siendo la eficacia una de las premisas necesarias del funcionamiento y estabilidad de la democracia constitucional, ella debe estar asimismo sustentada en la razonabilidad de los fines y medios que a ellos aplica, con los valores y principios del Estado de Derecho democrático. En este sentido, la razonabilidad se erige en la medida de la legitimidad requerida a todos los actos del gobierno.

- **Legitimidad:** entendida como la manifestación del reconocimiento racional de la confianza de la sociedad en el gobierno y en el funcionamiento del sistema institucional. Su fundamento se encuentra siempre en el plexo de los valores compartidos que determinan los fines buscados y los procedimientos seguidos. En este sentido, la **legitimidad** es la condición esencial sobre la cual se sostiene éticamente la autoridad y las capacidades de los gobiernos y los regímenes democráticos para justificar su existencia y asegurar un escenario de paz y armonía social, que son los elementos de la concordia social.

c. Una sociedad justa

La sociedad justa es siempre el resultado de una construcción política respetuosa de las libertades. En este marco, las *razones* del gobierno y la eficacia de sus actos deben ser siempre razones y actos limitados por la fuerza normativa de la supremacía constitucional, en el estricto sentido tomista de *ratione regulata*, referida a los principios rectores (*quantum ad vim directivam*) a los que está sometido, ética y jurídicamente, en función de su propio origen derivado (constituido) de aquella.

Precisamente, la independencia judicial está sustentada en su función de garantía de realización de esa vinculación fundamental con lo justo constitucional, sin condicionamientos o presiones políticas, ni compulsiones morales de ningún tipo, frente a quienes detentan la responsabilidad de formular e implementar las leyes y las políticas públicas.

En ese sentido, la injusticia comienza, en el plano jurídico-político de la democracia constitucional, en el momento cuando la *razón* del gobierno busca desligarse de los vínculos que la subordinan a esas directivas constituyentes superiores, confrontando con el consenso e introduciendo las desarmonías que alimentan la discordia. Contrariamente, **la concordia social es la prueba del encuentro de la sociedad con la justicia, de la mano de sus gobernantes.**

II. El poder y la resistencia

El concepto de poder podemos entenderlo desde dos perspectivas:

1. Como capacidad y fuerza de imponer
2. Como capacidad y fuerza de resistir

I.

El mismo esquema de análisis puede emplearse para comprender el concepto de derecho:

1. El derecho como **facultad** para exigir (el ejercicio y goce de la libertad)
2. El derecho como **límite** (al abuso del ejercicio de una capacidad)

Sin entrar en el análisis detallado de estas relaciones muy complejas, su mención puede justificarse en la medida que permite comprender el significado del derecho constitucional desde una perspectiva más amplia que el simple reparto de atribuciones o el solo límite al poder de imposición del gobernante. En efecto, desde esas visiones, el concepto de resistencia puede presentarse aquí también como un poder constitucional articulador de lo político y lo jurídico. En otras palabras, el poder de resistencia puede así comprenderse como un eslabón de ajuste sistémico inorgánico y garantía de la legitimidad constitucional.

II.

A partir de ese marco, podemos avanzar y preguntarnos: ¿en qué consiste más específicamente el problema de la resistencia?

Desde una perspectiva de filosofía del derecho, el concepto de resistencia puede comprenderse como una acción que se propone rechazar una fuerza opuesta (personas, grupos, instituciones o sistemas) y que su justificación esencial reside en defender, conservar y/o proteger un bien valioso (llamémoslo aquí “justo”) que se considera amenazado o alterado. En este sentido, la resistencia implica un proceso o conjunto de acciones dirigidas al rechazo o restablecimiento hacia un fin justo.

Esta idea, sin embargo, plantea el inconveniente que puede entenderse exclusivamente como la expresión de un propósito negativo: Es decir: rechazar, o sea, ir en contra de un cambio.

Por lo tanto, la resistencia plantea necesariamente el desafío de su justificación en el plano ético-político:

En este sentido, la resistencia puede justificarse en la medida de su congruencia con la representación colectiva de impedir la clausura de espacios de libertad.

Pero la resistencia no se configura exclusivamente como un tipo de reacción conservadora enfrentada a pretensiones de cambio que buscan imponer nuevas configuraciones (arbitrarias) de la realidad.

Es decir, la resistencia también puede concebirse como una acción positiva que pretende transformar o desplazar o sustituir un estado de cosas arbitrarias o

establecidas arbitrariamente:

En consecuencia, la resistencia también puede expresar un propósito positivo sin necesariamente proponer un ruptura. Es decir, **promover o buscar un cambio** que transforme la realidad actual y persiga reabrir espacios de libertad (Las revoluciones en Inglaterra hasta fines del siglo XVII por ejemplo, fueron siempre del primer tipo, conservadoras, en el sentido de reponer condiciones preexistentes más justas, en contraste con la Revolución Francesa o la Norteamericana, que consistieron en ruptura y sustitución del régimen antiguo por uno nuevo).

III.

No tenemos tiempo aquí para profundizar una clasificación sobre las diversas formas de resistencia, que van desde la **sublevación** (desobediencia interna que no busca sustituir el orden existente ni los instrumentos o propósitos de ese orden sino las personas que lo conducen); la **revolución** (que busca precisamente la ruptura y sustitución del orden preexistente por uno radicalmente nuevo); o la **protesta y/o movilización** (que no busca cambiar sistemas ni siquiera personas sino actitudes, estilos, situaciones, decisiones y políticas puntuales, etc.).

IV.

Sin embargo, lo que tal vez sea oportuno en esta exposición es mencionar ciertas cuestiones relativas a la justificación de la resistencia: ¿Qué es lo que la justifica?

Sintéticamente, la búsqueda de justificación de la resistencia nos lleva inexorablemente hacia el problema de la justicia, o tal vez mejor planteado: de la injusticia

La injusticia puede comprenderse, desde el concepto de resistencia que nos ocupa, como siendo la expresión de un poder que actúa como fuente de ignición para poner en marcha un proceso complejo de construcción de un contra-poder a fin de lograr la remisión de lo injusto.

En este sentido, la resistencia se expresa como un poder, es decir, un poder que resiste la pretensión de aquel otro que pretende imponer lo injusto.

Es claro que no puede justificarse cualquier resistencia: sino aquella opuesta a una violencia suficiente y recalcitrante que pretende paralizar y enmudecer las libertades:

En este sentido, la legitimación de la resistencia resulta un deber de responsabilidad colectiva frente a una configuración injusta de la realidad que es incapaz de garantizar la unidad y convivencia pacífica en la diversidad; que es incapaz de garantizar la seguridad individual; que es incapaz de impedir la corrupción y el bienestar; que es incapaz de reconocer las demandas de los ciudadanos. En fin, cuando los comportamientos del sistema imperante es incapaz de ponderar el valor de la dignidad y la libertad.

De esta forma, la resistencia será legítima si se enfrenta a todo hecho, persona o sistema que impide la búsqueda de soluciones comunes; cuando se enfrenta a toda violencia, sea que esta se presente como *vis absoluta* o como *vis compulsiva*, para impedir que se instale en los límites desde donde es imposible retrotraerla; cuando las reclamaciones carecen de sentido por el agotamiento de las prevenciones previas.

V.

La resistencia aparece entonces como un deber de actitud crítica a partir de valoraciones cívicas. No tiene porque ser violenta, pero expresa siempre un descontento, es decir, un malestar, que puede ser más o menos específico o más o menos difuso.

En el mundo de la política, la resistencia necesita justificarse éticamente, manifestándose en un encuentro de lo individual con lo colectivo, en una concordancia inexorablemente de la voluntad individual con la posición y la voluntad del otro y así tender a la reconstrucción de aperturas hacia los espacios de libertad inexistentes, amenazados o arrebatados. En este sentido, si dicha acción se caracteriza exclusivamente por “ir en contra de”, sin un propósito de abrir esos espacios de libertad concordantes con la relevancia otorgada desde las voluntades y propósitos coincidentes de los otros, difícilmente alcanzará la necesaria comprensión y justificación ética, en especial en las sociedades democráticas.

Por lo tanto, la resistencia no es nunca un acto irreflexivo ni prematuro, sino la resultante de un estado de cosas complejo que alcanza un punto de agotamiento de la

conciencia cívica individual y que se manifiesta colectivamente para reclamar un cambio: en las leyes, las actitudes y comportamientos, etc. Por eso tampoco es una manifestación de intereses particulares ni de concepciones ideológicas o sociales específicas, ni tampoco de una expresión política orgánica, sino una expresión de reclamo de ideas y principios comunes de justicia, que pueden ser incluso variados pero que permanecen siempre subyacentes en toda comunidad que busca mantenerse ordenada en las libertades de la democracia constitucional.

En conclusión, la resistencia no solo se justifica rechazando la arbitrariedad sino cuando además se completa impulsando **la construcción de los espacios de libertad impedidos por aquella**. Recién entonces la resistencia asume su **sentido liberador**, sin consumirse a sí misma en una mera victimización carente de horizontes de mayor esperanza. En consecuencia, no es exagerado afirmar que en la persistencia de la búsqueda de esos horizontes es donde los pueblos expresan las fuerzas y compromisos para restablecer sus propósitos de encuentro con la justicia.

Recibido 30/10/2103
Aceptado: 01/12/2013

Descontento, resistencia y justicia

Mario Federici

Resumen. El descontento lo entendemos como una posición, individual o colectiva, manifiesta u oculta, potencialmente conducente a una acción de resistencia/rechazo hacia otra persona o hacia una institución. En tales casos, expresado como acción de resistencia, busca promover o evitar un cambio y se opera voluntariamente con el fin de lograr un propósito de fondo enraizado en la idea de justicia como fundamento y justificación. En el mundo de la política, si la resistencia quiere justificarse éticamente, tiene que concordar inexorablemente con la posición y la voluntad de otros y tender a operar una apertura hacia espacios de libertad inexistentes. En este sentido, si dicha acción se caracteriza exclusivamente por “ir en contra de”, sin un propósito de abrir espacios de libertad concordantes con la relevancia otorgada desde las voluntades y propósitos coincidentes de los otros, difícilmente alcanzara la necesaria comprensión ética, en especial en las sociedades democráticas.

En esta exposición abordo la cuestión de la resistencia, entendida como acción política. Primeramente describiré algunas de las formas de resistencia, quién o quiénes están justificados para llevarla a cabo y contra quién o quiénes; cómo se legitima, y cuáles son las doctrinas que la fundamentan.

Palabras-clave: acción política – resistencia – legitimidad – libertad.

Discontent, strength and justice

Mario Federici

Abstract. Discontent understand it as a position, individual or collective, overt or hidden, potentially leading to an action of resistance / rejection of another person or to an institution. In such cases, expressed as resistance action, seeks to promote or prevent change and operating voluntarily in order to achieve a purpose background rooted in the idea of justice as the foundation and justification. In the world of politics, if you want to be ethically justified resistance, inevitably have to agree with the position and the will of others and tend to operate a non-existent spaces opening towards freedom. In this sense, if such action is characterized only by “going against” without a purpose open spaces consistent with the importance given freedom from the wills and other matching purposes, hardly reached the necessary ethical understanding, especially in democratic societies.

In this presentation I will address the issue of resistance, defined as political action. First I will describe some of the forms of resistance, who or who are justified to carry it out and who or whom, how legitimate, and what the underlying doctrines are.

Keywords: political action - resistance - legitimacy – freedom.

Comentario

Aldo Ranieri

Introducción

Le agradecemos al señor Dr. Prof. Mario Federici su exposición de notable nivel académico. En su progresión compacta y lógica, ella manifiesta la lucidez del pensamiento del autor en el análisis de tensiones sociales que, aprovechadas con fines sectoriales, terminan con poner en juego la posibilidad misma de la convivencia democrática. Sin lugar a dudas, el interés de los temas tratados es extremado e impecadero. Testigo de esto, sea la historia entera de la humanidad.

Presento entonces al principio, una breve síntesis de la exposición, síntesis que puede resultar muy acotada, pero que me es útil para un comentario que corrobore la validez del pensamiento de Dr. Federici desde algunos momentos de la historia concreta, en este caso la del anarquismo español desde el 1869 hasta el 1923¹. Dado el interés en reflexiones interreligiosas de nuestro grupo ISER, terminaré con algunas reflexiones que sobre estos temas sugiere el texto bíblico, primer y segundo Testamento.

La síntesis

Una actitud de negación de parte de la dirigencia en relación al descontento del pueblo produce la profundización de la protesta, que lleva a la ruptura del vínculo de confianza entre gobernantes y pueblo, eliminando la posibilidad de colaboración. El poder, entonces, ensimismado, se aísla, apareciendo sólo como capacidad de imponer y, por ende, genera sólo la capacidad de resistir. Esta resistencia evidencia el poder de la injusticia, y se reviste del carácter de sublevación y desobediencia interna a un sistema que se ha vuelto ilegítimo. Entra aquí el derecho constitucional como límite al abuso de poder, por un lado, y como instancia de legitimar la resistencia, por el otro, cuando invita a concordar voluntades y posiciones de lo

¹ José Peirats, *Los anarquistas en la crisis política española (1869 – 1939)*, 1era edición Buenos Aires, Libros de Anarres, 2006. En las páginas que siguen cito muchas veces a la letra el texto del Peirats

actores intervinientes, con el fin de operar nuevas aperturas hacia espacios de libertad inexistentes, pero posibles.

Prólogo al comentario

Antes que nada, propongo tomar conocimiento de las siglas de las instituciones que intervienen en este breve lapso de historia española.

La Sección Española de la Primera Internacional (1869) fue un movimiento obrero de tendencia anarquista. Declarada fuera de ley en 1872, sigue su vida clandestina hasta emerger como Pacto de Unión y Solidaridad (1896), después como Solidaridad Obrera hasta llegar en 1909 a Confederación Nacional de Trabajo (CNT). En las primeras dos décadas del siglo XX el movimiento decae por crisis internas (escisión de elementos autoritarios adictos a la política de la revolución rusa 1917), por la clandestinidad forzada y de las fuertes represiones

El comentario

En 1882 el movimiento obrero de tendencia anarquista, en Andalucía, se había organizado con un cierto rigor sistemático.

En ese mismo año tuvo lugar la insurrección campesina de Jerez de la frontera. Más de cuatro mil campesinos tomaron por asalto la ciudad al grito de “Viva la anarquía” Fue un acto de soñadores. Con palos y hoces querían vencer a los señores de Jerez que vivían bien guardados de sus tierras, sin verlas siquiera, mientras ellos que las labraban apenas si podían comer.

La respuesta del gobierno (*grosso modo* monarquía y clases burguesas) fue inmediata: el anarquista Fermín Salvochea, a pesar de que estuviera en a cárcel, fue declarado responsable y condenado a doce años de presidio. Fueron además condenados a muerte cuatro campesinos y otros dieciocho sentenciados a cadena perpetua.

En represalia de las ejecuciones de Jerez de la Frontera, en Barcelona, en el mismo año fueron arrojadas dos bombas, una contra un general, autor de las ejecuciones, otra en el aristocrático Teatro del Liceo barcelonés. Hubo veinte muertos. Seis anarquistas fueron condenados a muerte. El hijo de uno de ellos recibe esta carta de su padre. “Puede que mañana alguien te diga que tu padre fue un

criminal. Dile en voz alta que fue inocente del crimen que se le imputó. Que no te amilane el fin de tu padre, antes bien que te sirva de estímulo para difundir por todas partes los principios a los cuales ofrezco mi vida...” El muchacho debía morir asesinado por bandas de pistoleros, al servicio de la patronal y del gobierno del virrey, pocos años después.

En junio de 1896, también en Barcelona, dos bombas fueron arrojadas en medio de una procesión en la que desfilaba el capitán general. Hubo varias víctimas y el gobierno se libró a una tan feroz como ciega represión. Es el negro capítulo de los martirios de Montjuich.

En 1907 la federación local de Barcelona, denominada Solidaridad Obrera, se constituyó en Federación Nacional. El gobierno, por su parte, ya tenía sus planes para poner en jaque este renacimiento político y social de Cataluña. En ocasión de una huelga general declarada por Solidaridad Obrera como protesta por la movilización de reservistas, declarada por el gobierno en séquito al desastre de Barranco del Lobo en Marruecos, el pueblo levantó barricadas e incendió 17 iglesias, 23 conventos y otros establecimientos religiosos. La prensa oficial se libró a una grosera campaña de difamación antipopular. De pronto, se apuntó la responsabilidad a Francisco Ferrer, fundador y director de la Escuela Moderna. Éste revolucionario convencido, había llegado a Barcelona a primeros de siglo y se había propuesto hacer la revolución en dos amplios frentes: en el plano social mediante la huelga general; en el plano pedagógico cultural por medio de la enseñanza racionalista y la divulgación de la ciencia positivista. En 1901 había así fundado la primera Escuela Moderna en Barcelona. Su iniciativa había sembrado, por su profundidad revolucionaria, la alarma entre los elementos gubernamentales y clericales. Declarado responsable del motín, fue condenado a muerte como estaba prefijado, y ejecutado el 13 de octubre de ese mismo año, junto con varios oscuros ciudadanos, fusilados para suavizar el mal efecto del asesinato de Ferrer.

En 1909 la organización Solidaridad Obrera convocó a un congreso nacional en Barcelona. Se dieron cuenta de que la causa del asesinato de Ferrer y sus compañeros había sido la ausencia de una organización obrera de carácter nacional. Nació así la Confederación Nacional del trabajo (CNT) en el congreso llamado “Congreso de Bellas Artes” en 1910. El Congreso de Bellas Artes definió el sindicalismo “como medio de lucha [...] para recabar [...] todas aquellas ventajas que permitan a la clase obrera poder intensificar la lucha del presente estado de cosas a fin de conseguir [...] la emancipación integral de la clase obrera...”. Pocos

años después, la CNT había rebasado el millón de afiliados. El 21 de febrero de 1918 se produce una de las huelgas generales más perfectas contra la poderosa compañía La Canadiense, de capitales norteamericanos. Fue un movimiento unánime y disciplinado que sobrecogió de pánico la burguesía y el gobierno que reaccionaron en forma violenta. Frente al temible sindicato único se puso en pie la Federación patronal que dio origen al “pistolerismo”, grupos de elementos del bajo fondo barcelonés, armados de pistola, para batir por todos los medios tan tremendo adversario. Según Farré Morego (*Los atentados sociales en España*) desde 1917 a 1922 se cometieron 1472 atentados. Miguel Sastre (*La esclavitud moderna*) los eleva a 1012, de los que fueron víctimas 753 obreros, 1112 policías, 95 patronos y 52 capataces. Ramón Rucabado (*En torno al sindicalismo*) señala 1207, y, finalmente, según la fuente oficial (José Pemartín: *Los valores históricos de la dictadura española*), de 1918 a 1923 se produjeron en Barcelona 843 atentados y 1259 en toda España.

Pongo aquí un punto final a esta lista de muertes violentas, aunque los años siguientes vieron más desolación y más asesinatos. Fueron años de descontento social frente a la injusticia y al arbitrio del poder, años de rebelión y represión que entraron en resonancia con oscilaciones siempre mayores hasta al descalabro de la guerra civil española del 1936-39.

Frente a este martirologio y extrapolando a toda la historia de la humanidad este breve tramo local y cronológico, la pregunta lógica es: ¿por qué al ser humano le cuesta tanto entender que la justicia es fruto de la solidaridad. Parece que no sean suficientes los códigos, leyes escritas en libros, que definen derechos y deberes, para lograr la paz social.

En el Primer Testamento, cuando se llega a los penosos años del exilio: 722aC destrucción de Samaría, por obra de los Asirios, con la desaparición de las diez tribus del norte; 586-82 aC destrucción de Jerusalén con la deportación de la tribu de Judá, aparecen dos grandes profetas, uno en Babilonia, Ezequiel, y el otro en Jerusalén, Jeremías. Ambos enuncian una profunda reflexión del Señor frente al desastre de su pueblo: la Ley de Moisés, escrita en tablas de piedra, no había sido suficiente para evitar el desastre de las tribus. Entonces, dice el texto: “... pondré mi Ley en su interior y en sus corazones la escribiré, y Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jr 31, 33b). El profeta Ezequiel añade una expresión importante: “...infundiré en Uds. un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra... Infundiré mi espíritu en Uds. y haré que se conduzcan según mis preceptos y

observen y practiquen mis normas.” Ez 36, 26-27). En los evangelios, esta doble profecía se realiza en la resurrección de Jesús. Ésta es un volver del reino de la muerte en el sentido que realiza la efusión del Espíritu del Señor en el corazón de toda la humanidad. La fiesta de la efusión del Espíritu (Pentecostés) interpreta el sentido de la Resurrección de Jesús (Pascua) como dice Pedro en su primer discurso en Jerusalén: “A este Jesús, Dios le resucitó..., así pues exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que Uds. ahora ven y oyen.” (Hch 2, 32-33).

Recibido 30/10/2103

Aceptado: 01/12/213

Comentario a Mario Federici

aldo ranieri

Resumen. Se corroboran los conceptos del doc. Federici, con un segmento de la lucha social en España. Según Farré Morego (*Los atentados sociales en España*), de 1917 a 1922 se cometieron 1472 atentados. Sastre M. (*La esclavitud moderna*) cuenta 1012; las víctimas fueron: 753 obreros, 1112 policías, 95 patronos, 52 capataces. Según la fuente oficial Pemartín J. (*Los valores históricos de la dictadura española*), de 1918 a 1923 hubo en Barcelona 843 atentados; 1259 en toda España. Es un martirologio extensible a toda la historia de la humanidad. La pregunta es: ¿Por qué al ser humano le cuesta tanto entender que la justicia y la paz son fruto de la solidaridad? La propuesta del texto bíblico es: *Pondré mi Ley en su interior y en sus corazones la escribiré. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.* (Jr 31, 33b). Desde una perspectiva cristiana, esto se realiza en la efusión del Espíritu, fruto de la resurrección de Jesucristo.

Palabras clave: lucha social - justicia - paz – solidaridad.

Mario Federici Comment

Aldo Ranieri

Abstract. To support the concepts of doct. Federici, we will outline a stretch of the social Spanish struggles in the first 19th century. As stated by Farré Morego (*Los atentados sociales en España*), from 1917 to 1922 it was achieved 1472 attempts. M. Sastre (*La esclavitud moderna*) enumerates 1012, whose victims were 753 workers, 1112 policemen, 95 industrialists y 52 masters. R. Rucabado (*En torno al sindicalismo*) informs almost 1207 and, finally, according to an official source, (José Pemartín: *Los valores históricos de la dictadura española*), from 1918 to 1923 it were achieved only at Barcelona 843 attempts and 1259 in all the Spain. It is valid to extend this martyrology to all the humanity. The logic question is now: why it so difficult to human being to understand that justice and peace spring up from the solidarity? The biblical text said: "...I will surely put my laws into their mind, and write them on their hearts." (Jr 31, 33b). From a Christian perspective, the solution lies in the Holy Spirit's effusion, fruit of the Jesus Christ's resurrection.

Keywords: social struggle - justice - peace – solidarity.

Reflexiones sobre la Ética pública

Pedro José Jorge Coviello

Una realidad que muestran los distintos países en los últimos tiempos es la exigencia cada vez mayor de la observancia de la ética pública, de la que nunca como en los últimos decenios se ha escrito e insistido tanto¹.

Su tratamiento en general va acompañado por el de uno de sus notables defectos que es la **corrupción**². Ésta, ciertamente, mucho tiene que ver con el tema, pero la ética pública no abarca exclusivamente la corrupción. Hay acciones que pueden merecer reparo ético, pero no lleva necesariamente a reprocharlas como corruptas. Es más, pretender que la ética pública se limite sólo a la Administración Pública, implicaría una visión demasiado estrecha que iría en su desmedro, puesto que dejaría vacías otras manifestaciones no menos importantes, como luego se verá.

La ética pública es la raíz nutricia, el alma que da razón al ser del Estado y a su buen funcionamiento, o, utilizando palabras de la Constitución italiana, en su art. 97, del “*buon andamento e l'imparzialità dell' amministrazione*”. No hay república sin moral, puesto que el bienestar material de los integrantes de la comunidad estatal no es suficiente. Un Estado sin moral degenera en dictadura o en tiranía.

I. Ética pública: ¿una ética distinta? ¿Ética pública vs. ética privada?

¹ Jaime Rodríguez-Arana Muñoz, *Ética, poder y Estado*, Buenos Aires, Ediciones Rap, 2004, p. 26 ss. Ivanega, Miriam Mabel: *Cuestiones de potestad disciplinaria y derecho de defensa*, Buenos Aires, Ediciones Rap, 2010, p. 24 ss. Debo advertir que en este trabajo he hecho algunas referencias al Derecho Administrativo, puesto que inicialmente lo escribí teniendo en miras el reflejo de la ética pública en él. Sin embargo, el contenido del texto que presento no se ciñe exclusivamente a esa rama jurídica. Es más, tiene un contenido cívico amplio, útil a todo habitante o ciudadano “de buena voluntad”.

² Por ejemplo, en el excelente estudio de Óscar Diego Bautista, *Ética para corruptos. Una forma de prevenir la corrupción en los gobiernos y administraciones públicas*, Madrid, Desclee de Brouwer, 2009, el título desvía la atención directamente hacia la corrupción, aunque concluye en los últimos tramos de su excelente obra señalando los pasos docentes para tratar de erradicarla.

Sin pretender introducirme en los ámbitos propios de los filósofos, tendré sinónimas ética y moral³ -aunque quienes con preciosismo profundizaron el tema, han expuesto sobre las distinciones desde su etimología griega (que puede ser *êthos* o *êthos*) o latina (*mos, mores*)⁴.

La ética es una ciencia práctica que tiende a procurar “el bien puro y simple del hombre”, y no apunta a la perfección de la obra, sino a la “bondad o perfección misma del hombre”⁵; también se la ha llamado “la ciencia de las leyes ideales de la actividad libre del hombre”, que trata del empleo que debe hacer el hombre para conseguir su último fin⁶.

Mas la ética no se limita exclusivamente al ser humano en sí, más allá de que enfoca primeramente a la persona y su realidad ontológica. Abarca también la propia esencia de la actuación estatal en punto a coadyuvar para que la persona pueda lograr sus fines existenciales (que abarcan aparte del fin último, los fines intermedios que están enderezados a éste). Los **fines existenciales**, denominación que engloba el fin trascendente y el fin inmanente o secundario del ser humano⁷, son los que dan su razón a toda ciencia e institución humanas y fijan el marco de actuación de los poderes públicos, sea en sentido positivo como negativo. Apartarse de ellos significaría quitar toda base ética a la ciencia y al ejercicio del poder.

Por ello Maritain pudo sostener que “La política es una rama de la ética”⁸. De modo que la ética es la que en el orden de las cosas se encuentra presente en la propia naturaleza de la actividad estatal. Si se la deja de lado, la acción política (*lato sensu*) semejaría a una campana sin badajo.

³ Jacques Maritain, *Introducción general a la filosofía*, trad. esp. de la 8ª ed. fr., Buenos Aires, Club de Lectores, 1949, p. 229 ss; Régis Jolivet, *Tratado de Filosofía. IV Moral*, Buenos Aires, Lohlé, 1962 (trad. de la 5ª ed. francesa), p. 9. Millán Puelles, Antonio: *Fundamentos de filosofía*, 4ª ed., Madrid, Rialp, 1966, pp. 609-610.

⁴ José Luis Aranguren, *Ética*, 7ª ed., Madrid, Alianza, 1981, p. 19 ss.

⁵ Maritain, *Introducción ...*, cit., pp. 209-210.

⁶ Jolivet, *Tratado ... Moral ...*, cit., p.14.

⁷ Se recoge aquí la denominación que da Johannes Messner, en su *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, trad. esp., Madrid, Rialp, 1967, p. 39 ss.

⁸ Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, trad. esp., Buenos Aires, Kraft, 1952, p. 77; Rodolfo Rivarola, *La Constitución Argentina y sus principios de ética política*, Rosario, Editorial Rosario, 1944, p. 8 ss.

Así, cuando pregonamos la defensa de los valores del Estado de Derecho⁹ como resumen modélico¹⁰ y norte al que deben dirigir su rumbo el Estado, de lo que se está hablando es de “aquel que sirve a los valores éticos del Derecho mediante técnicas que están íntimamente vinculadas a los valores de justicia y seguridad que el Derecho debe realizar como instrumento de la vida humana en el orden social, o como definidor del orden de la convivencia humana en una comunidad política. Supone, pues, la respuesta al problema del equilibrio de los impulsos del poder y la libertad dentro del orden”¹¹.

Obsérvese que si bien la actividad estatal está enmarcada por el Derecho, puesto que no otra cosa es el Estado de Derecho, de lo que se está hablando es de un **orden ético**, que se exige a quienes actúan y expresan la voluntad estatal. Por lo tanto **el comportamiento ético estatal será el de las personas que forman parte de la organización de sus poderes y entidades.**

Ahora bien, si rotulamos a esa ética de la acción estatal como ética pública, ¿estaremos hablando de una ética diversa de la ética en general?

En nuestros menesteres descubrimos distintas “éticas”, una de cuyas manifestaciones, es la deontología de las profesiones, entre ellas, los códigos de

⁹ Si se quiere, puede hacerse también mención del término en boga *Estado Constitucional de Derecho*, que en esencia es, a mi entender, matices más, matices menos, lo mismo. Ello, cuanto menos, para la concepción que en nuestro país se tiene de la sustancia normativa de la Constitución como norma suprema y del control de constitucionalidad que ejercen los jueces sobre las leyes. Ver al respecto: Meter Häberle, *El Estado Constitucional*, trad. esp., Buenos Aires, Astrea, 2001, p. 81 ss; Rodolfo Luis Vigo, “Del Estado de Derecho Legal al Estado de Derecho Constitucional, LL 2010-A-1165; José Luis Cea Egaña, “Estado constitucional de derecho, nuevo paradigma jurídico, *Anuario de Derecho Constitucional*, t. 1-2005, Montevideo, Konrad Adenauer Stiftung, 2005, p. 43 ss.

¹⁰ La posición crítica de Alejandro Nieto plasmada en una reciente monografía publicada en Internet por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, del 1/3/2011, titulada “Los supuestos valores de la Administración Pública”, aunque se observen motivos razonables frente a algunos temores sobre el mal uso “perverso” de los valores, como los cataloga, me parecen pesimistas y exagerados. A dichas consideraciones me atrevo a contraponer y afirmar los valores y las virtudes como forma de asegurar la vigencia del Estado de Derecho.

¹¹ Luis Sánchez Agesta, *Principios de teoría política*, 6º ed., Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 151.

ética de los abogados. Ahora bien, es evidente que ellas se nutren de principios característicos del ámbito descrito por la específica ética. Pero basta rasgar el texto para advertir que el sustrato es común a cualquier ética: la verdad, el honor, la lealtad, la buena fe, etc., son manifestaciones comunes a todas sus especificidades. Por supuesto, en ellas habrá aspectos que interesarán menos que a otras, y, en todo caso, existirán facetas que hasta para el Derecho carecerán de relevancia¹².

En definitiva, adhiero a la idea de que **una** es la ética, **como una es la persona**¹³. En consecuencia, otro tanto ocurre con la ética de la función pública. No se trata de una ética basada en principios propios, desgajada de la ética general (o Ética), sino que **en ella encuentra su razón**.

Las exigencias de la ética pública no son las mismas para todas las jerarquías de funcionarios o empleados públicos (de cualquiera de los tres poderes o de los comúnmente denominados “extra-poder”). En este sentido, cuando se trata del empleado o funcionario público se debe tener en cuenta en qué grado de la escala jerárquica él se encuentra, puesto que, vg., no es posible exigir el mismo

¹² Hay que tener presente que al Derecho, aunque esté cimentado en la moral, no le interesa primordialmente sino el comportamiento externo de las personas, o, en todo caso, la intencionalidad que produzca consecuencias exteriores. Ello es en principio cierto en la medida que el Derecho toma determinadas manifestaciones o acciones de las personas como relevantes en un momento histórico dado. Lo que pudo ser indiferente al Derecho -entendido como relevante para la comunidad política-, con el tiempo pudo cobrar importancia. El Derecho está en el orden moral, orden en el que se desarrollan las relaciones humanas. Si bien la moral busca la perfección individual y social del ser humano, y como hemos dicho, el Derecho posee un fundamento moral, su esfera es la acción humana, su ámbito externo. De allí que tradicionalmente se haya señalado que una de las características de la ley *-lato sensu termino-* es la exterioridad (Giuseppe Graneris, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. esp. de Celina Ana Lértora Mendoza, Buenos Aires, EUDEBA, 1978, p. 40. Este tema lo traté en: “¿El Derecho: norma o realidad moral? A propósito de la tesis de Michel Villey, en *Prudentia Iuris*, Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, N. 29, junio de 1992.

¹³ Modesto Santos, “¿Unidad o fragmentación de la ética? Análisis, valoración y prospectiva de algunos modelos éticos actuales”, en P. Pérez Lizarbe, R. Lázaro (eds.), *Verdad, bien y belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria N. 103, 2000, p. 87 ss; Tomás Alvira, “Libertad moral y unidad del hombre”, en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, vol. 13, N. 2, 1980, p. 173 ss; Rodríguez-Arana Muñoz, *Ética, poder y Estado*, cit., p. 21.

compromiso ético a un magistrado judicial que a un empleado de los últimos niveles escafonarios. Ello es, en principio, lógico porque a mayor jerarquía mayor responsabilidad¹⁴. Igualmente, el comportamiento en la vida privada podrá tener mayor o menor importancia, que interesará en la medida que se extrapole al cumplimiento de la función (sostener lo contrario podría en algunos casos a erigirse en hipocresía).

Si, entonces, es una la ética, no puede predicarse que la ética pública y la ética privada comporten ámbitos estancos el uno del otro¹⁵. En ese orden, configuran éstas un solo plano nivelador de conductas, en el que unas tienen más relevancia que otras para admitir el juicio moral de otros, en nuestro caso, del pueblo. La realidad muestra que la vida privada de los funcionarios y políticos no resulta indiferente; sin embargo, no toda la vida privada del funcionario importa: la reserva del art. 19 de la Constitución Nacional es la pauta certera, puesto que hay cuestiones que deben necesariamente quedar reservado a la conciencia personal y al juicio de Dios.

Alguien que bien conocía la Administración Pública y el Derecho, como fue el profesor Rafael Bielsa, advirtiendo la crisis moral que se vivía en su tiempo, escribía: “La función pública debe tener una serie de atributos jurídicos y morales que le den significación y valor propios. [...] La función pública **debe tener un valor moral**”, y por ello la separación entre la actuación pública y la vida privada, no pasa de un argumento efectista y simple¹⁶.

Es decir, ambas (que son una) derivan de una misma raíz que le confiere unidad en la verdad. Precisamente, un breve y profundo artículo escrito hace más de quince años por un sabio académico, respondiendo a las postulaciones de Gregorio Peces-Barba, quien sostiene la estanqueidad entre moral pública y moral privada¹⁷, escribió: “Esta es la triste consecuencia del relativismo o pluralismo mal entendido, sin verdad que sirva de punto de referencia, nada es mejor ni peor. [...] Porque negar

¹⁴ “Según la grandeza del hombre así son sus responsabilidades”, Ketubot 67, en Isaac S. Algazi, *La sabiduría hebrea*, Buenos Aires, Sigval, 1990.

¹⁵ Andrés Ollero, “Liberalismo político, moral pública y derecho”, en Andrés Ollero (coord.), *Valores en una sociedad plural*, Madrid, 1999, p. 173 ss.

¹⁶ Rafael Bielsa, *La función pública. Caracteres jurídicos y políticos. La moralidad administrativa*, Buenos Aires. Depalma, 1960, pp. 87-88.

¹⁷ Gregorio Peces-Barba Martínez, *Ética pública y Derecho* (discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), Madrid, 1993, p. 28 ss.

la aspiración humana a conocer la verdad es racionalmente imposible”¹⁸.

Mucho antes, Dabin había escrito que “la **Moral política**, es decir, la moral que rige las relaciones del orden político deja intacta la obra de la moral *en* política, es decir la aplicación de las reglas de la moral humana a la materia política”¹⁹.

II. El fundamento de la ética pública

Las creencias confluyen en fundamentos comunes, como lo es la propia unidad de la naturaleza humana. No significa sostener que pertenezca a una creencia religiosa en particular. Cada religión o creencia podrá tener sus particularidades en determinadas cuestiones. Cierto. Mas la apreciación sobre los valores comunes de las religiones abrahámicas (judía, mahometana y cristiana) lleva a la coincidencia del fundamento de la ética: es la llama del Creador puesta en la conciencia del hombre.

En dichas religiones, los Diez Mandamientos constituyeron la síntesis fundante de la moral respectiva y las normas que elaboraron. Sin embargo, se ha querido desligar al Creador de todo vínculo con la moral, quitando de sentido a los Diez Mandamientos, aunque, por otro lado, principios que tenían relevancia para la vida social se erigían en sus pilares. A propósito de ello, escribió un gran sabio hebreo, estudiando la situación de su tiempo, que “Es comprensible que la sociedad no quisiera basar una cuestión tan vital sobre un fundamento tan inseguro como es la fe y como es querer oír o no. Es así que la comunidad siempre ha hecho lo posible para transferir aquellos mandamientos y prohibiciones que considera importantes de la esfera de la ‘religión’ a la de la ‘moral’, de traducir los del lenguaje que usa el imperativo personal a la formulación impersonal del ‘deber’. La sociedad desea que esos mandamientos sean apoyados por la opinión pública, que puede en cierto sentido controlarse, más que por la voluntad de Dios de cuya efectividad no se puede depender”, y así, al no poder contar con la seguridad pública, “se transfieren una vez más las órdenes y las prohibiciones, esta vez a la esfera de la ‘ley’, o sea, se traducen en el lenguaje de formulaciones del si; si alguien hace esto o aquello,

¹⁸ Rafael Termes, “¿Ética pública y ética privada?”, en *ABC* (Madrid) diario del jueves 8/6/95, p. 68.

¹⁹ Jean Dabin, *Doctrina general del Estado. Elementos de filosofía política*, trad. esp., México, Editorial Jus, 1946, p. 147.

entonces tal o cual cosa pasará”²⁰.

Lo escrito por Buber tiene apoyatura, habida cuenta que el reconocimiento de un derecho natural, común a la humanidad, toma forma a partir de los principios del derecho, como una manifestación contraria al positivismo jurídico, tal como fueron los juicios de Nüremberg. Al respecto, afirmó Perelman que allí campeó la idea de que los crímenes abominables no podían escapar a la acción de la justicia, aunque faltaran disposiciones legales expresas, a menos que se consideraran como tales las reglas del derecho internacional, y así, para respetar el principio del *nullum crimen sine lege*, era preciso afirmar la existencia de un principio general del derecho reconocido por las naciones civilizadas, **relativo al respeto y dignidad de la persona humana**. Ello, a juicio de Perelman, constituía más que un retorno al Derecho Natural clásico; era un retorno a la concepción de Aristóteles que afirmaba, al lado de las leyes especiales, la existencia de un derecho general constituido por los principios no escritos que se consideraran reconocidos en todas partes²¹.

Y esa idea superior constituía, evidentemente, un **juicio moral**.

En otro momento escribí²² que a partir de la propia naturaleza racional del alma humana, el hombre **aprehende** una realidad externa a él, que son aquellas leyes

²⁰ Martin Buber, “Los Diez Mandamientos y la ética contemporánea”, en *Ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1988, p. 88. El trabajo había sido publicado en el año 1929. Al final del artículo dice el sabio hebreo: “con tal que no me dejen de lado como alguien que simplemente tiene ideas anticuadas, sino que me pregunten más insistentemente que lo que debe hacerse con los diez mandamientos, yo les contestaré: hagan lo que yo mismo estoy tratando de hacer; y eso es, conducir a los demás hacia los diez mandamientos; lo que no significa conducirlos a un pergamino ni tampoco a las tablas de piedra sobre las cuales ‘el dedo de Dios’ ... escribió una vez los mandamientos, después que hubieran sido pronunciados, sino conducirlos hacia la palabra articulada” (p. 90).

²¹ Chaim Perelman, *La lógica jurídica y la nueva retórica*, trad. esp., Madrid, Civitas, 1988, pp. 103-104. La obra de Aristóteles que cita es *Retórica*, I, 1368 b, 8-9. En la edición hecha en España, traducida por Antonio Tovar, Madrid, 1971, se lee textualmente: “La ley es o particular o común; llamo particular a aquella que escrita sirve de norma en cada ciudad; común, **las que parecen, sin estar escritas, admitidas en todas partes**” (el énfasis me pertenece).

²² Pedro José Jorge Coviello, *La protección de la confianza del administrado. Derecho argentino y derecho comparado*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2004, pp. 298-300.

impuestas al mundo (o impresas en la **realidad**), que no son producto de la mera razón, sino que Alguien, distinto del hombre, allí las puso. De tal forma, en virtud de su aptitud racional, lo único que hace el hombre es aprehenderlas y ponerlas en práctica a través de distintas formas que alcanzan su relieve jurídico-político mediante tradiciones, precedentes y leyes positivas.

La aprehensión humana es de **valores** (algunos los llaman **verdades**) que no fueron por él impuestas en el mundo. Puede que ciertos valores hayan sido producto de la evolución o desarrollo humano y de las instituciones, que, en realidad, no son otra cosa que el crecimiento ya impreso en el ser humano desde su nacimiento. En el campo de la ética pública hay un sentimiento o captación impresa en la mente de cada administrado de cómo debe ser el comportamiento deseado de los funcionarios públicos; y es la historia y la moral de los pueblos la que acredita su existencia.

Cada uno, sabrá en definitiva dónde se originan los valores que sustentan la moral pública y personal; pero no hay duda que ellos **son** y están presentes en cada uno de nosotros.

Nuestra Corte Suprema de Justicia de la Nación y, luego, de un dictamen emitido por la Procuración del Tesoro de la Nación, han tenido expresiones que se aúnan al respecto, en dos pronunciamientos.

En el primero, donde estaba en juego el reconocimiento de la responsabilidad del Estado (caso “Asociación Escuela Popular Germana Argentina Belgrano v. Nación Argentina”, *Fallos*: 245:146, del 9/11/59), dijo allí, con remisión a los principios generales del Derecho (mencionando como fuente bibliográfica el libro de Benoît Jeanneau *Les principes généraux du droit dans la jurisprudence administratif*) que el reconocimiento parcial de la responsabilidad que cabía en la especie al Estado era

“la simple aplicación del principio jurídico y moral que veda el enriquecimiento sin causa a costa de otro, o sea, de la aplicación de «una de esas raras reglas de derecho natural, que dominan todas las leyes, aun cuando el legislador no haya tenido especialmente el cuidado de formularlas”.

“Ella rige también, por consiguiente, en relación al Estado, tanto en su favor como en su contra, que **queda así sometido a una especie de orden moral ...**” (el énfasis me pertenece). (Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, t. II, núm. 933).

De otro lado, en el dictamen de la Procuración del Tesoro de la Nación²³, se reiteraron los principios orientadores del contenido de la ética estatal:

“...no está de más recordar que la consideración del *Estado como primer obligado ético* que siempre ha sustentado la jurisprudencia administrativa vertida por mis antecesores, inhibe cualquier elucubración jurídica que no tenga en cuenta dónde está la necesidad y la disminución de los derechos en estos actuados. Porque, como ha tenido oportunidad de destacar este Organismo asesor...: **...el Estado Nacional, persona ética por excelencia, debe actuar no sólo dentro del orden jurídico sino también en consideración a la equidad y a los principios que la informan...** “Ese carácter ético que reviste el Estado ha sido constantemente predicado no sólo desde el derecho, sino también, por cierto, desde la filosofía. “Se ha expresado en tal sentido: Como comunidad que tiene su fundamento en los fines existenciales del hombre el Estado forma parte del orden ético y es un valor de ese tipo. Forma parte de la realidad de la plenitud de la naturaleza humana, su función del bien común forma parte de la responsabilidad moral de la persona humana. El Estado como comunidad lleva pues consigo la dignidad de los seres morales. Y puesto que sus funciones son fundamentales para la satisfacción de las funciones humanas, culturales y vitales, su valor en relación con los valores particulares dentro esta esfera es el más amplio; por consiguiente, un valor moral del más alto rango. Santo Tomás de Aquino no vacila en designar al Estado, lo mismo que Aristóteles, como la creación más destacada de la razón humana, y en asignar, por consiguiente, a la política el lugar más elevado entre todas las artes.(v. Messner Johannes, *Ética Social, Política y Económica a la luz del Derecho Natural*, Rialp, Madrid, 1967, ps. 857 y ss., ...).

“De otra parte, no cabe albergar dudas que la directiva constitucional de promover medidas positivas en materia de derechos humanos (v. art. 75, inc. 23, C.N.), a las que asigno no sólo un sentido compensatorio sino proactivo y amplio, y predicable respecto de todos los órganos que titularizan las funciones del poder, se erige en una pauta útil de interpretación de toda disposición normativa...”.

Como puede apreciarse, el dictamen que antecede marca una visión trascendente

²³ Dictamen N° 549, del 11/11/2003.

de la ética en relación con el comportamiento estatal, de profunda riqueza ética.

Y otro tanto puede decirse del pronunciamiento de la Corte argentina, donde se insiere a las relaciones con el Estado en el marco de un “orden moral”, que, *a fortiori*, abarca tanto dichas relaciones, como el comportamiento de los propios integrantes del aparato estatal, *lato sensu*.

Ahora bien, los textos iberoamericanos confirman o reconocen tal inserción, como puede leerse en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, cuando en su Preámbulo se lee, en lo que interesa, que “Los deberes del orden jurídico **presuponen otros, de orden moral, que los apoyan conceptualmente y los fundamentan**” (el énfasis me pertenece).

Creo que frente a texto tan claro sobran las explicaciones.

III. Ética pública, Estado de Derecho

Antes se hizo referencia al Estado de Derecho. No se hará aquí una descripción de lo que es, lo que ha significado, su evolución y las distintas denominaciones que le fueron dadas. Aunque el “Estado de Derecho” en su formulación inicial, que era, como lo describió Carl Schmitt, un “Estado de Derecho liberal-burgués”, no es igual al “Estado Social de Derecho”, como aparece en la Ley Fundamental de Bonn (art. 20.1) o la Constitución Española (art. 1º 1), ambas locuciones las utilizaré como sinónimas, lógicamente, orientada hacia la última, por su contenido material²⁴. (No dejo de lado que otros autores prefirieron hablar de Estado de Justicia, como Del Vecchio y Goldschmidt²⁵, o, más recientemente, es frecuente el uso de la locución

²⁴ Para la evolución de esta figura jurídica, ver, entre otros: Pablo Lucas Verdú, *La lucha por el Estado de Derecho*, Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1975; Manuel García-Pelayo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1977, p. 13 ss; Jacques Chevallier, *L'État de droit*, Paris, Montchrestien, 1992; Luis Legaz y Lacambra, “Estado de Derecho e idea de la legalidad”, en *Humanismo, Estado y Derecho*, Barcelona, Bosch, 1960, p. 61 ss.

²⁵ Giorgio Del Vecchio, *L'État et le droit*, trad. Fr., Dalloz, París, 1964, p. 68; Werner Goldschmidt, *Introducción al derecho*, Buenos Aires, Depalma, 1967, p. 409. El primero escribió en la citada obra y lugar que “el Estado debe actuar sobre la base del derecho y bajo la forma del derecho. En este sentido afirmamos también que él debe ser un ‘Estado de Derecho’ o, mejor, ‘de Justicia’”.

“Estado Constitucional de Derecho”²⁶, pero a todas esas denominaciones, también las tomo como sinónimas.)

Como se ha escrito, “Estado de Derecho es aquel que realiza una determinada concepción de la justicia, a través de una determinada técnica, adecuada a las circunstancias históricas. Esa concepción de la justicia es la **personalista**. No necesita vincularse al orden de ideas del liberalismo, pero comparte con éste el respeto hacia los valores de la personalidad. Por eso el Estado de Derecho es incompatible con cualquier filosofía que no reconozca más valor sustancial al hombre que el que el que le confiere su inserción en una totalidad transpersonal”²⁷.

El Estado de Derecho, en su concepción vigente (puesto que ha sido una construcción político-jurídica dinámica desde su origen) toma como referencia basilar a la persona, que no se la concibe aislada del resto de la sociedad, ni es sólo un mero individuo, sino que está **integrado** en la sociedad, y ésta le es tan natural como lo es el Estado, que existe para que logre su perfeccionamiento y alcance sus fines existenciales. Como escribió Del Vecchio, “El individuo debe encontrarse a sí mismo en el Estado”²⁸. Así, hay una visión ética de la persona a través de la fórmula del Estado de Derecho, el cual no es sino la formulación jurídica de la democracia. Y esa visión es integral porque abarca el comportamiento integral del Estado en relación a la persona y la comunidad²⁹.

Hay en consecuencia una evidente vinculación entre la ética pública y el Estado de Derecho, puesto que ella es la manifestación del comportamiento que deben ostentar quienes actúen dentro del aparato estatal (comprensivo de los tres poderes máximos), sometidos al orden de la legalidad y legitimidad públicas. El Estado de Derecho “debe concebirse como la respuesta a un problema ético general: la necesidad de someter el poder público al Derecho”, lo cual implica, entre otras cosas, “la respuesta al problema del equilibrio de los impulsos del poder y la libertad dentro del orden”³⁰.

²⁶ Ver nota 9 de este trabajo.

²⁷ Luis Legaz y Lacambra, *Filosofía del Derecho*, 2ª ed. Barcelona, Bosch, 1961, p. 643.

²⁸ Giorgio Del Vecchio, *Persona, Estado y Derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, trad. de Manuel Fraga Iribarne, p. 448.

²⁹ La lectura de la obra de Karl Larenz, *Derecho Justo. Fundamentos de ética jurídica* (Madrid, Civitas, 1993), constituye una referencia necesaria e insoslayable sobre el tópico.

³⁰ Sánchez Agesta, *Principios ...*, cit. pp. 150-151.

Al mismo tiempo, una correcta visión del Estado de Derecho contiene la concepción que se tenga de la persona humana, habida cuenta que no puede aquél configurarse de no reconocerse y garantizarse los derechos de las personas, que son anteriores al Estado mismo. Como se ha dicho por alguien sabio y santo, en una idea por todos compartida, “Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana”³¹.

En ese sentido, Del Vecchio escribió que

“La divergencia de las doctrinas comenzará cuando se quiere definir en qué consiste precisamente la naturaleza humana, esto es, cuáles son los esenciales factores antropológicos y psicológicos de la sociedad y del Derecho; y luego, de la diversidad de doctrina acerca de este punto, se deducirán otras discrepancias acerca de la mejor forma de gobierno y los límites naturales de su poder”³².

Este autor, señaló que en la evolución del pensamiento de los filósofos del Estado, se erigió al Estado de Derecho “teniendo por supuesto la conciencia del absoluto valor de la persona”³³.

La visión señalada es ciertamente ética, que se extrapola también a la visión que se tenga de la ética del gobernante, habida cuenta que la virtud del gobernante no está sólo en reconocer la dignidad de la persona de cada uno de sus súbditos, sino en servir virtuosamente a ellos³⁴.

³¹ Beato Juan Pablo II, *Centesimus annus*, N. 46. Ver también Jaime Rodríguez-Arana Muñoz, *Principios de ética pública. ¿Corrupción o servicio?*, Madrid, Montecorvo, 1993, pp. 47 ss.

³² Del Vecchio, *Persona, Estado y Derecho*, cit, p. 26.

³³ Id., p. 35.

³⁴ Cito nuevamente a Del Vecchio: “El pensamiento moderno, abandonándose al mero examen de los datos externos, ha olvidado demasiado los supuestos subjetivos de los mismos, y también ha olvidado demasiado que la naturaleza es sustancialmente una representación del yo, La ciencia se encuentra así en contradicción con la conciencia. Sobre todo, los principios éticos, aún vivos en el alma humana, y que esencialmente están por encima de la experiencia, se hallan abandonados y burlados por el concepto exclusivamente empírico y superficial del mundo. En vano, durante algún tiempo, la mente humana ha intentado superarse a sí misma, hundiéndose de cabeza en lo que sólo era una proyección suya; al fin tuvo que caer en la cuenta de que, procediendo así, iba siempre detrás de su propia sombra, y que el principio de

En similar orden de ideas el maestro uruguayo Mariano Brito conviene que el Estado de Derecho viene a configurarse-definirse conceptualmente por su finalidad: concurrir a la realización del hombre en plenitud mediante la función estatal protectora de la persona humana. Es regla paradigmática del Estado de Derecho la aceptación de una sustancial impenetrable para el Estado: la dignidad personal del hombre, que en su interioridad se desenvuelve y cuya proyección necesaria (libertad exterior) plantea el reclamo de tutela³⁵.

IV Ética y democracia

El poder del Estado es **moral**. No lo posee para hacer su voluntad (la de quienes gobiernan), sino para bregar por el interés general, el bien público o el bien común, según la denominación que se prefiera para designar el fin de la acción estatal.

De tal manera el poder es **benefactor**, en cuanto el Estado aparece como un garante de la paz, un árbitro de las disputas y un gestor de bienes³⁶. Es decir, actúa en beneficio de otros, no para aventajar a los gobernantes, sino al pueblo. En otros términos, la acción estatal es **vicarial**, está al servicio de sus súbditos.

El Estado se encuentra ligado por “los preceptos de la honestidad común”, puesto que el Estado es un sistema humano que se realiza por medio de actividades humanas individuales, de manera que “el respeto de la regla moral se impone tanto al Estado como a los particulares y que la mentira o el crimen de Estado no tienen mayor licitud que cualquiera otra mentira o crimen”³⁷. De tal forma, prosigue el gran

la explicación de todo no estaba fuera sino dentro de sí. **Allí, en el santuario de la conciencia, en la constitución intrínseca del sujeto, debe encontrarse la primera ley del ser y del conocer, y allí también debe estar la fuente del deber y del Derecho**” (Id., p. 40, el énfasis me pertenece).

³⁵ Mariano R. Brito, “El Estado de Derecho en una perspectiva axiológica”, en *Derecho Administrativo. Su permanencia – contemporaneidad – prospectiva*, Montevideo, Universidad de Montevideo, 2004, p. 251 ss, esp. p. 256.

³⁶ Sánchez Agesta, *Principios...*, cit., p. 86.

³⁷ A ellas me referí en un reciente comentario al caso “Silva Tamayo”, de la Corte Suprema, del 27/12/2011, bajo el título; “La fuerza de las autolimitaciones administrativas y de la motivación del acto administrativo en un pronunciamiento de la Corte Suprema, ED serie especial Derecho Administrativo, del 30/3/2012. Debo citar también un trabajo de referencia insoslayable como es el de Carlos Manuel Grecco: “Apuntes para una teoría de las autolimitaciones de la Administración Pública”, *Revista de Derecho Administrativo*, N° 14:

jurista belga, el verdadero bien público -generador de la específica moral pública-,

“no podría jamás emanar de una actitud inmoral o injusta, ya sea de parte de los individuos particulares, o de parte de los gobernantes que actúan en nombre del Estado. El bien público sanamente comprendido debe necesariamente conciliarse con el bien de la naturaleza humana, **lo que excluye todo argumento de ‘razón de Estado’ o de bien público opuesto a la ley humana por excelencia, que es la ley moral**” (el énfasis me pertenece)³⁸.

Esa incardinación del orden político en el orden moral, no surge solo como consecuencia de una **autolimitación** decidida por el propio Estado, más allá de que pudiera afirmarse que una de las fuentes del Derecho Administrativo la constituyen las denominadas **autolimitaciones administrativas**, las cuales, pese a ser ciertas en algunos casos, no dejan de contener un trasfondo sustentado en principios que van más allá de la mera voluntad estatal³⁹.

La **realidad** misma nos dice que las limitaciones del Estado no surgieron por mera afirmación de la filosofía y teología judeo-cristiana. Aristóteles no era cristiano ni conocía la Ley judía, pero conocía la limitación de los poderes⁴⁰.

Pues bien, lo que escribí en el punto 1, precedente, permitiría admitir que un gobierno que no fuera democrático (es decir, que no hubiera sido elegido por los ciudadanos, y no existiera división de poderes, y sin embargo respetara los derechos de los súbditos) cumpliera con los mandatos del bien común. Mas ello pudo admitirse en épocas pretéritas frente a la figura de un rey justo o santo. Hoy es impensable -no porque no existan gobernantes justos-, apareciendo así la auténtica democracia republicana como la forma exigida por la naturaleza humana para la organización del gobierno en punto a permitir la participación ciudadana en la toma

317-342.

³⁸ Jean Dabin, *Jean Doctrina general del Estado...*, cit. p. 146.

³⁹ Id., pp. 146-147.

⁴⁰ El gobierno de la ley aparece en las siguientes ideas: “no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón”. *Ética a Nicómaco*, 1134-b, Centro de Estudios Constitucionales., Madrid, 1981, trad. de Julián Marías y María Araujo. La otra idea es más trascendente: “es preferible que la ley gobierne antes que uno cualquiera de los ciudadanos”. *La Política*, 1287-a, id, Madrid, 1989.

de decisiones y el control de los gobernantes.

Las exigencias de la democracia parten de esencias más profundas: obedecen al desarrollo del ser humano, quien, en los tiempos que corren, exige mayor participación en el gobierno a fin de que los gobernantes cumplan con sus deberes hacia el pueblo, al que sirven⁴¹. En estos tiempos bien puede afirmarse que no hay verdadera democracia sin la observancia del principio de participación ciudadana, que es algo más que la mera emisión del voto.

De allí que una dictadura, o seudo dictadura (una “democracia” travestida), aunque actuara correctamente, sería moralmente rechazable, porque en la realidad de los hechos terminará ahogando la libertad e iniciativas de los habitantes, negando la incorporación de los representantes del pueblo y sus instituciones, para así perdurar lo más posible en el poder. La elección popular de esas dictaduras o seudo dictaduras, en modo alguno las legitima (Hitler arribó “democráticamente” al poder...).

Pese a esos desvíos, la democracia aparece, entre otras concepciones políticas, como aquella que atribuye (en buenos términos, los **reconoce**, **regula** y los **amplía**) “al hombre derechos inviolables; y estos derechos, para no ser violados, exigen a su vez, de parte de todos, una inalterable fidelidad al deber”, y el ciudadano es, a la vez, “legislador y súbdito”, donde “la fraternidad es lo esencial”⁴². Obsérvese que no hay aquí una visión individualista de la persona, sino que existe una unión fraterna y solidaria entre quienes se encuentran inseridos en un régimen democrático.

Maritain concibió la democracia como una forma de racionalización moral de la política, que implica el reconocimiento de los fines esencialmente humanos de la existencia política y de sus raíces más profundas: justicia, ley y mutua amistad, ello, para lograr que las estructuras y órganos del cuerpo político sirvan al bien común, la dignidad de la persona humana, y el sentido de amor fraternal. Y esa forma fue la democracia, como “único camino para obtener una racionalización moral de la política. Porque la democracia es una organización racional de las libertades fundada en la ley”. Lo cual lo llevó a decir (no hay que olvidar que sus mejores trabajos sobre la política corresponden a la lucha contra el nazismo) que “Con la democracia

⁴¹ Ver al respecto, Messner, en su *Ética social, política y económica...*, cit. pp. 910 ss.

⁴² Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946, p. 350.

ha iniciado la humanidad el único camino auténtico, o sea el de la racionalización moral de la vida política; en otros términos: el camino hacia la más elevada realización terrestre de que sea el hombre en este mundo”⁴³.

Hay un componente de la democracia que no se le da debida trascendencia y que reviste, por su nota moral, una entidad que da vida a aquélla: la **fraternidad**, y a una de sus manifestaciones, la **solidaridad**. Ello lo advirtió en su momento el gran filósofo Bergson, ya citado más arriba en la nota 45, cuando, al afirmar acerca de que en la democracia la fraternidad es lo esencial, agregó: “lo cual permitiría decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor”⁴⁴. Es más, Tocqueville en su momento había explicitado la influencia que la doctrina evangélica, ya fuera del protestantismo como del catolicismo, habían influido en las ideas democráticas del pueblo norteamericano⁴⁵. Desde otra óptica, un autor y político inglés, al sostener que “los principios políticos deben adoptar un criterio ético conforme al cual hayan de formularse los juicios morales”, postulaba los criterios morales del Nuevo Testamento⁴⁶.

⁴³ Maritain, *El hombre y el Estado*, cit, pp. 74-75.

⁴⁴ Bergson, *Las dos fuentes...* cit., p. 350. Maritain siguió la misma línea, entre otras obras, en *El hombre y el Estado*, cit, p.77. Téngase presente que Bergson era judío, pero sus afirmaciones se sustentaban en valores humanos comunes a todos, sobre todo, como dije al principio, a las religiones abrahámicas.

⁴⁵ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (selección), Madrid, Guadarrama, 1969, p. 235 ss.

⁴⁶ Lord Hugh Cecil, *Conservatismo*, Barcelona, Labor, 1929, p. 53 ss. Lógicamente, el autor, que escribió este libro en 1913, era anglicano.

Sin pretender un entusiasmo que llevara a decir que sólo de los Evangelios parte la idea democrática, y su formulación jurídica, que es el Estado de Derecho, conviene señalar que ellos son la continuación del Antiguo Testamento, el cual contiene reiteradas manifestaciones y admoniciones dirigidas a los gobernantes. Así, en el Libro de la Sabiduría, leemos en el cap. 6, vv. 4-5, que el Señor advierte a los gobernantes: “Si, como ministros que sois de su reino, /no habéis juzgado rectamente, /ni observado la ley, /ni caminado siguiendo la voluntad de Dios, /terrible y repentino se presentará ante vosotros”.

Isaías, en varias partes, se dirige con dureza a los gobernantes injustos: “¡Ay, de los que llaman al mal bien, / y al bien mal; / que dan oscuridad por luz, / y luz por oscuridad , ...! (5-20) [...] [¡Ay] ... los que absuelven al malo por soborno / y quitan al justo su derecho” (5-23). En el Eclesiástico se lee: “Según el juez del pueblo, así serán sus ministros, [...] El Rey sin instrucción arruinará a su pueblo, / la ciudad se edifica sobre la prudencia de los dirigentes” (10-2) [...] “Grande , juez y poderoso reciben honores, / mas no hay mayor entre ellos que el que teme al Señor” (10-24).

Ciertamente, de la democracia no se puede predicar que su mera mención o reconocimiento signifique que todo lo decidido democráticamente sea moralmente admisible. Vuelvo al ejemplo del nazismo, en el que Hitler advino al poder democráticamente elegido; o las entonces denominadas repúblicas “democráticas”, como fue la URSS y sus satélites (entre ellos la “República Democrática” Alemana). Entre esos componentes propios de una democracia, está la moral, dado que en su puesta en práctica “los medios han de ser necesariamente morales”, toda vez que el fin para la democracia “es tanto la libertad como justicia”⁴⁷.

Por ello el empleo por parte de la democracia de medios incompatibles con la dignidad de la persona, la libertad y la justicia (recordemos las “leyes” discriminatorias del nazismo contra el pueblo judío, los gitanos, la gente de color, y contra los mismos religiosos que se oponían al diabólico “sistema”) “constituiría en la misma medida un acto de autodestrucción”, lo que llevó a decir a Maritain que “no permitamos que la sofisticada maquiavélica nos desaliente, al decir que la justicia y el respeto por los valores morales provocan debilidad y ruina, y que la fuerza sólo es fuerte cuando se eleva al nivel supremo de la existencia política. **Lo cual es mentira.** [...] En realidad, la fuerza es supremamente fuerte **cuando la pauta**

Frase tremenda es la del Deuteronomio dirigida a los jueces: “... ellos juzgarán al pueblo con juicios justos. No torcerás el derecho, no harás acepción de personas, no aceptarás soborno, porque el soborno cierra los ojos de los sabios y corrompe las palabras de los justos. **Justicia, sólo justicia has de buscar,** para que vivas y poseas la tierra que Yahveh tu Dios te da” (16-18-20).

Mi amigo y hermano mayor en la fe, el rabino Gabriel Minkowicz (además, abogado y docente universitario), tuvo la gentileza de acercarme este texto: “Los preceptos generales de la ética judía en general y de la ética pública en particular se basan en el principio ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (Lev. 19:18). Más aún, el hombre debe suprimir sus propios deseos y brindar ayuda, aún hasta su propio enemigo (Proverbios 25:21). Rabí Akiva, gran sabio judío del siglo II, decía que este mandamiento contenía la esencia de toda la Torá, porque equipara el amor divino con el sentimiento del hombre: ‘El que es amado por los hombres, lo es también por Dios’ (Tratado de Principios 3:1 3). De esta premisa se deriva un precepto que logró universalizarse: ‘No hagas a otros lo que no quieras para ti’ (Hillel, Shab 31 a). La idea de abstenerse de lastimar a un semejante o abstenerse de hacer el mal es básica para evitar el odio sin fundamento que destruye la vida en sociedad: ‘Aborreced lo malo y amad lo bueno y restableced la justicia’ (Amos 5:15)”.

⁴⁷ Maritain, *El hombre y el Estado*, cit, p. 76.

suprema es la justicia y no la fuerza” (el énfasis me pertenece)⁴⁸.

Esto último nos servirá cuando expongamos sobre la **doctrina de la excepcionalidad**.

V. ¿Es necesario legislar la ética pública?

Mucho se ha discutido sobre si es o no necesario hacerlo. Los profesores González Pérez⁴⁹, Comadira⁵⁰ y Rodríguez-Arana Muñoz⁵¹ que mucho han estudiado el tema, expusieron las posturas existentes al respecto, y a ellos me remito. No obstante me detendré en este tópico en virtud de que puede existir una cierta confusión respecto al supuesto “textualismo” de las normas que se han dictado sobre la ética pública.

En primer lugar, sobre la necesidad de que se legisle sobre la ética pública, mi respuesta es positiva, pese a que algunas críticas no dejan de ostentar parte de razón, como la de Nieto⁵². No se trata de negar la trascendencia que tiene la conciencia en la captación de las normas morales, como precedentemente se vio. Mas si el propio Yahvé escribió en las tablas Su Ley, pese a ser el autor de las normas morales insertas en la conciencia, fue porque entendió que lo que era la obra de sus manos necesitaba también de la expresión escrita de ella y de la precisión e interpretación de sus ministros.

Del mismo modo, la legislación sobre la ética del deber no significa que el hecho de que una conducta sea admitida como lícita o la ausencia de una situación determinada, signifique que está cubierta por la ética. Un prócer argentino, Domingo Faustino Sarmiento, dio a este tópico la respuesta, durante uno de los muchos debates políticos que en su ajetreada vida sostuvo: “No está prohibido que un

⁴⁸ Maritain, *El hombre y el Estado*, cit, pp. 76-77.

⁴⁹ Jesús González Pérez, *Corrupción, ética y moral en las administraciones públicas*, Thomson-Civitas, Madrid, 2006, p. 44 ss.

⁵⁰ Julio Rodolfo Comadira, “Regulación jurídica de la ética pública (con particular referencia al ámbito nacional)”, en *Derecho Administrativo. Acto administrativo. Procedimiento administrativo. Otros estudios*, 2ª ed. Buenos Aires, 2003, p. 577 ss.

⁵¹ Rodríguez-Arana Muñoz, *Principios de ética pública...*, cit. *passim*. Id.: *Ética, poder y Estado*, cit., p. 132 ss.

⁵² Nieto, “Los supuestos valores de la Administración Pública”, cit.

hermano del presidente fuese ministro, pero la decencia lo impide”. La frase es suficientemente clara al respecto, y aventa el “textualismo” mencionado.

De consuno con lo expresado en el párrafo que antecede, esté o no escrita una norma ética o deontológica, no significa que deba interpretarse como si fuera una norma penal, típica en su estructura y alcance. Si de alguna forma pueden describirse, podría decirse que se trata de conceptos jurídicos en cuyo seno se admiten conductas comprensivas de un núcleo ético admitido y formalizado en un texto escrito.

Un componente a tener en cuenta en la regulación normativa de la ética pública está —como se ha señalado— en indicar la dirección y el camino a seguir para favorecer la transparencia y la recta gestión administrativas⁵³.

Las fuentes positivas de las normas sobre ética pública emergen, en primer lugar, de la Constitución, que reúne los principios y valores que dan razón a la comunidad política respectiva, los cuales, de una simple lectura comparada, muestran que son los mismos, por partir de un mismo tronco jurídico. Luego los respectivos estatutos o leyes que regulan la función pública como de las normas internacionales, entre otras, en el orden iberoamericano, la Convención Interamericana contra la Corrupción, suscripta en la ciudad de Caracas, el 29 de marzo de 1996, aprobada por la República Argentina por la ley 24.759, del 4 de diciembre de 1996, y, luego bien sea por la reglamentación de las leyes respectivas o los códigos de ética pública. En nuestro país, podemos citar la ley 25.188 sobre Ética en la Función Pública; su reglamentación por el decreto N° 164/1999; la ley N° 25.164, Ley Marco de la Relación de Empleo Público Nacional, o el Código de Ética de la Función Pública, aprobado por el decreto N° 41/1999. Asimismo, se creó por la ley N° 25.233, art. 13 la Oficina Anticorrupción, que actúa dentro del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. A dichas normas se agregan las que dictaron las provincias argentinas y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

VI. Algunos principios orientadores

⁵³ María Claudia Caputi, *La ética pública*, Buenos Aires, Depalma, 2000, p. 162.

Siguiendo la línea trazada inicialmente, resaltaré algunos principios que entiendo básicos en la materia, y en relación tanto a la actuación de los tres poderes del Estado, como a nosotros, los habitantes del país.

A. Respecto a la Administración Pública

En primer lugar, la Administración Pública debe servir lealmente a la comunidad porque debe realizar el **bien común**⁵⁴. El gobernante es un **servidor público**, por ello “gobierna”, conduce la nave del Estado hacia buen puerto. Esto no es utopía. Es lo que debe ser. Es un deber ético, propio de una actuación **virtuosa**⁵⁵, y, por lo tanto, imperativo para el gobernante que le corresponda el turno de ejercer tan grave y honorable función. Por ello resaltaré algunas virtudes que deben ostentar los gobernantes para cumplir acabadamente con la ética pública⁵⁶.

Porque las notas que en los puntos siguientes se enunciarán no se refieren al simple cumplimiento de los deberes de cualquier funcionario o a los actos que puedan entenderse corruptos, en los que cualquiera puede incurrir, desde el último agente público a la cabeza del Poder, sino a la faz **política** que es cada vez más seria en esta área, toda vez que mundialmente campea un peligroso **decisionismo** que en sus manifestaciones extremas puede llegar a desprestigiar el Derecho, favoreciendo la simple oportunidad política, y nada más.

Servir -dignísima palabra- es el primer deber del gobernante y de todos aquellos que desempeñan desde los más altos cargos hasta el último. De allí se deriva el resto.

Sin perjuicio de exponer sobre algunos principios o pautas que considero necesario hacer una referencia particular, me remito al valioso trabajo de Julio Pablo Comadira y Federico Nielsen⁵⁷, quienes así resumieron los siguientes principios,

⁵⁴ Destaco en especial, el trabajo de Romeu Felipe Barcellar Filho: “Ética pública, o Estado Democrático de Direito e os princípios consectários”, en *Reflexões sobre Direito Administrativo*, Belo Horizonte, Editora Fórum, 2009, p. 13 ss., esp. p. 21; María Jeanneret de Pérez Cortés, “Ética y función pública”, *La Ley*, t. 2005-1097.

⁵⁵ Julio Rodolfo Comadira, “Regulación jurídica de la ética pública (con particular referencia al ámbito nacional)”, en *Derecho Administrativo. Acto administrativo. Procedimiento administrativo. Otros estudios*, 2ª ed. Buenos Aires, 2003, p. 577 ss., esp. pp. 586-587.

⁵⁶ Rodríguez-Arana Muñoz, *Principios de ética pública...*, cit., p. 27 y ss.

⁵⁷ Julio Pablo Comadira y Federico Nielsen, “Apuntes sobre los principios de la ética pública en el Derecho argentino”, en *Documentación Administrativa*, N° 267-268, septiembre 2003 -

que, si bien son los que emanan del ordenamiento nacional, puede entenderse que son medulares y omnicomprendivos en este campo:

“A) Honestidad y probidad: Veracidad; Transparencia, Fundamentación y Evaluación; Ejercicio adecuado del cargo; Uso adecuado de los bienes; Uso adecuado del tiempo; Régimen de declaraciones juradas; Régimen de beneficios y regales.

“B) Rectitud, justicia y equidad: Igualdad de trato; Régimen de incompatibilidades y conflictos de intereses; Independencia de criterio; Equilibrio; Los principios en las contrataciones públicas (Publicidad, Igualdad, Concurrencia y Razonabilidad).

“C) Buena fe y colaboración.

“D) Cumplimiento de la juridicidad: Obligación de denunciar; Actuar de acuerdo con los fines de la norma; Motivación de los actos.

“E) Dignidad: Honor; Decoro; Austeridad y templanza; Tolerancia

“F) Responsabilidad: Idoneidad; Aptitud; Capacitación; Obediencia. “G)

Prudencia: Discreción; Uso adecuado de la información”

La lectura de los principios anotados no son otra cosa que la derivación de esa idea de servir al bien común, a lo que agregó, como una persona honorable. Desgraciadamente el honor es un valor pisoteado por el relativismo cultural y el pensamiento débil. En la sabiduría hebrea se dice: “No es el lugar que honra al hombre sino que es el hombre mismo que honra el lugar” (Taanit, 21).

a. Pues bien, la idea de **bien común** tiene un sentido que abarca toda la acción estatal. Aquí ingresa la ética pública en la actividad de la máxima conducción estatal. **Política y ética no constituyen compartimentos aislados**⁵⁸. Se alimentan de la misma raíz. Servir al bien común constituye un paradigma que es la “rosa de los vientos” del gobernante. Es estar atento a las necesidades de las personas que son servidas.

abril 2004, número dedicado a *El Derecho Administrativo en Argentina: Situación y Tendencias Actuales (I)*, Instituto Nacional de Administración Pública, p. 134 y ss., esp. p. 145.

⁵⁸ Aranguren escribió que el intento de supresión de la moral de la política es un intento “inconsecuente por limitado, y, sobre ello, imposible e irrealista”, José Luis Aranguren, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1963, p- 96. También José María Medrano, “Ética y Política: formulación general y problemas actuales”, en *Prudentia Iuris* N. 42, 1996, p. 23 ss.

Ello implica dejar de lado el oportunismo político, el **decisionismo**, o toda otra forma de tergiversación de los fines y los medios de la concreta acción estatal.

En la órbita del Poder Ejecutivo es nota característica de ciertos países europeos, iberoamericanos, y, hasta en algunos casos en los Estados Unidos, que busque sortear el “obstáculo” del Poder Legislativo, y se dicten actos de naturaleza legislativa, denominados **decretos leyes** (art. 86 de la Constitución española), “*decreti legge*” (art. 77 de la Constitución italiana, y ley N° 400/1988, art. 15), “*executive orders*” (Estados Unidos) o decretos de necesidad y urgencia (Argentina). No podemos dudar que pese a que hay autores que se oponen al dictado de dichas normas por el Poder Ejecutivo, la realidad puede llevar a que sea necesario que aborde ante la coyuntura que se presenta, atribuciones que pertenecen al Legislativo.

En nuestro país, ante el vacío institucional, más allá de que en la sentencia recaída *in re* “Peralta”, Fallos: 313:1513 (1990), la reforma del año 1994 fijó los términos para el dictado de los decretos de necesidad y urgencia en el art. 99, inc. 3, cuyo texto es bien preciso en punto al carácter restrictivo y excepcional de ellos, lo que es comprensible para cualquier profesional del derecho como para quien no lo sea (también lo eran las pautas de aquella sentencia). Otro tanto ocurre con la prohibición de la delegación legislativa en el Poder Ejecutivo, como se inicia el art. 76 del actual texto constitucional. Es decir, no cabe duda que el espíritu que se desprende de la reforma constitucional que introdujo dichas normas fue la prohibición de que el Ejecutivo dictara normas de sustancia legislativa formal, salvo las permisiones constitucionales previstas.

b. Ciertamente, el uso de atribuciones formalmente legislativas se puede tornar un instrumento peligroso en manos del Ejecutivo. De hecho es lo que se ha denunciado tanto en Italia, como España, y lo mismo en Iberoamérica. Lo que ocurre es que la influencia de la doctrina de Carl Schmitt -bien o mal interpretada, poco importa- sobre la importancia de la toma de decisión en el marco de la excepcionalidad, superando el marco jurídico propio de un Estado de Derecho (entendiéndose por algunos corifeos que la política no está sometida al Derecho), ha renacido en las últimas décadas en Europa de manos de quienes podrían haber sido en otro momento adversarios de su doctrina y pensamiento. Ello ha sido denunciado, entre otros, por Agamben, al mostrar las anomalías institucionales en

Europa y en los Estados Unidos⁵⁹.

Es que Schmitt -a quien podríamos considerar como el más fuerte padre intelectual del decisionismo y de la doctrina de la excepción- permitió que con su doctrina, cualquier gobernante o “soberano”, como él lo llamaba pudiera decidir sobre la excepcionalidad. Y en tales extremos, sostenía que entonces “es evidente que mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término. Como quiera que el estado excepcional es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque ese orden no sea jurídica. La existencia del Estado deja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La ‘decisión’ se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta, en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el Derecho por virtud del derecho a la propia conservación. Los dos elementos que integran el concepto de ‘orden jurídico’ se enfrentan uno con otro y ponen de manifiesto su independencia conceptual”⁶⁰.

c. Lo dicho tiene vinculación con la tradicional “razón de Estado”. Esta doctrina -de larga (y nefasta) prosapia, que se remonta a Maquiavelo- pretende escindir la Política de la moral, que, en otros términos más precisos, es la escisión de aquélla con el Derecho⁶¹. Puede ser que espíritus bienintencionados -y a menudo se vebusquen cubrir con fundamentos rodeados de elocuencia y elevación a pensamientos morales, teológicos y hasta jurídicos, lo que no es otra cosa que una tergiversación de lo que es lo jurídicamente correcto y ético a la luz del ordenamiento estatal.

Hasta se ha buscado -y no dudo de los buenos propósitos- sostener que existe una correcta y valedera razón de Estado. Sin embargo, muchas intenciones que parecen sanear interpretaciones supuestamente equivocadas de figuras jurídico-políticas espurias, como la razón de Estado, colaboran al uso y abuso indiscriminado

⁵⁹ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, 3ª ed. de la traducción esp., Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, *passim*, esp. cap. 1.

⁶⁰ Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, trad. esp. de Francisco Javier Conde; Editorial Struhart & Cia., Buenos Aires, 1998, pp. 23-24.

⁶¹ Arturo Enrique Sampay *Introducción a la teoría del Estado*, Buenos Aires, Politéia, 1951, pp. 225 y 466, N. 1; Faustino J. Legón, *Tratado de Derecho Político general*, t. II, Buenos Aires, Ediar, 1961, p. 381 ss; Carl J. Friedrich, *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática*, trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 385 ss.

de ellas⁶². También podemos agregar la figura, tan común en la política y de influencia “schmittiana”, de “amigo-enemigo”.

Por ello, para no jugar con fuego, debe a mi juicio quitarse de todo lenguaje éticamente valedero, la citada locución. Como se escribió: “Surge así, como contrapunto a la razón de Estado, otra figura no menos heredera de la Modernidad: la del Estado de Derecho”, el cual, implica entre otras cosas reconocer que

“lejos de concebirse a los derechos como mero resultado de lo establecido por la ley, se entiende que la validez de cualquier ley estará subordinada a que respete aquellos derechos previos. Todo ello invita a asumir con mayor moderación cualquier alusión a presuntas ‘razones’ peculiares. A estas alturas, resultaría suicida descuidar el esfuerzo por hacer entrar en razón a un Estado que, falto de controles, degenera en bárbaro Leviatán”⁶³.

d. Ahora bien, junto a la crítica del “decisionismo”, en cuanto lo que más importa es la ocasión o la coyuntura u oportunismo, otro tanto es extensible cuando se trata de paliar un mal que afecta a la comunidad dejando de lado el Derecho y el respeto de los derechos. Un ejemplo es la lucha contra el delito, cuando éste alcanza grados de violencia insoportables: los delitos se combaten con la fuerza de la ley y no con la ley de la fuerza. Sólo por la razón se logra el orden justo y no por la nuda fuerza.

No hace falta entonces desarrollar la trascendencia que al decisionismo - moderna “razón de Estado” de ciertos politólogos a quienes se añan, lamentablemente, algunos juristas-, opone y enfrentan los principios y valores que se desprenden del **Estado de Derecho**, entre ellos un valor fundamental: la **seguridad jurídica**. Con acierto, el maestro Comadira denominó a este deber como **deber de juridicidad**⁶⁴.

Obsérvese cómo de la idea de servir al bien común se desprende la idea de **hacerlo bien y virtuosamente**, y justamente tal adjetivación no se logra si no se observan en toda actuación las líneas que nos señala el contenido moral del Estado

⁶² Se atribuye a Quevedo haber escrito que la razón de Estado es **verdadera sin razón** (Legón, ob. cit., p. 384).

⁶³ Ollero, *Responsabilidades políticas*, cit., p. 15.

⁶⁴ Julio Rodolfo Comadira “Regulación jurídica de la ética pública ...”, cit., p. 589.

de Derecho.

Una de las facetas éticas de la actuación estatal es la **buena fe** que deben observar las autoridades⁶⁵. El deber de buena fe es un principio general del Derecho, que abarca a toda acción humana. De allí que, como derivados de la buena fe se desgranar la doctrina de los **propios actos**⁶⁶ y de la confianza legítima⁶⁷.

Ello quiere decir que la acción estatal no debe sorprender la buena fe (auténtica, por cierto) del administrado, con cambios de conducta que producen un agravio a los derechos y expectativas que le habían generado. Muchas veces los gobernantes y funcionarios creen que pueden variar a voluntad sus criterios, afectando así la seguridad jurídica. Por desgracia, hay funcionarios que así lo creen y asesores jurídicos que o callan, ignoran, son cobardes o no les importa decirles a aquéllos que no deben actuar así⁶⁸.

⁶⁵ Es necesaria la mención del profundo estudio de don Jesús González Pérez, *El principio general de la buena fe en el Derecho Administrativo*, 3ª ed., Madrid, 1999.

⁶⁶ Héctor A. Maizal, *La doctrina de los propios actos y la Administración Pública*, Buenos Aires, Depalma, 1988, *passim*.

⁶⁷ Bacellar Filho: “Ética pública, o Estado Democrático de Direito e os princípios consecutórios”, cit., p. 23. Coviello, *La protección de la confianza del administrado*, cit. En el Código Europeo de la Buena Conducta Administrativa, aprobado por el Parlamento Europeo, se lee en el art. 10, bajo el epígrafe “Legítimas expectativas, consistencia y asesoramiento”, que: “1. El funcionario será coherente en su propia práctica administrativa, así como con la actuación administrativa de la Institución. El funcionario seguirá las prácticas administrativas normales de la Institución, salvo que existan razones fundadas para apartarse de tales prácticas en un caso individual; este fundamento deberá constar por escrito. 2. El funcionario respetará las legítimas y razonables expectativas que los miembros del público tengan a la luz de la actuación de la Institución en el pasado”.

En el derecho español se lee en el art. 3º del Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común, aprobado por la ley 30/1992 (y sus modificatorias), que las Administraciones Públicas “deberán respetar en su actuación los principios de buena fe y de confianza legítima”.

⁶⁸ Los cambios sorpresivos son provocados muchas veces por falta de previsión de las autoridades, que entonces endosan o a los administrados su “desliz” o violentan el ordenamiento jurídico para sortear el obstáculo. Deberían recordar el pensamiento de -dejando de lado lo que pueda opinar de él (del gusto, por cierto, de los “decisionistas”)- Maquiavelo: “cuando los males se prevén con antelación es fácil ponerles remedio ... [...] Lo mismo sucede con los asuntos de estado, porque los problemas que nacen se pueden solucionar rápidamente cuando se perciben a tiempo (un don que solo tienen los prudentes),

Es decir, el administrado no debe ser un convidado de piedra de toda decisión estatal que le afecte. Por suerte, pese a ciertos ignorantes de ello, hoy en día se han incentivado los métodos de participación de los administrados en la toma de decisión en diversas materias, entre ellas, los reglamentos vinculados a los servicios públicos, mediante las audiencias públicas⁶⁹.

Los enunciados son los aspectos relevantes que me ha parecido necesario destacar, que han surgido de la práctica que he tenido en este terreno, y que lógicamente no agotan el tema, que exigiría para un detalle mayor un estudio mucho más extenso y hasta un verdadero tratado. Me remito a mejores plumas que expusieron con elocuencia sobre la materia.

Empero, en nuestro país se ha expuesto no sólo sobre las anomalías advertidas, que en definitiva son comunes a los distintos países⁷⁰, en las obras destacadas de Gordillo⁷¹ y Mairal⁷², en las que se puede ver que no es exclusiva responsabilidad de quienes exponen la doctrina “*aggiornada*” sobre la razón de Estado, sino que hasta el propio Derecho Administrativo puede constituirse en una herramienta que, mal utilizada, sirve a fines carentes de beatitud.

B. Respecto al Poder Legislativo

Lo expuesto sobre la Administración Pública es extensible al cumplimiento en de la actividad materialmente administrativa por parte del Poder Legislativo.

pero si, por no haberlos advertido a tiempo, se los deja crecer hasta que todos los conocen, ya no tienen remedio”. *El Príncipe*, cap. III, trad. esp., Espasa-Calpe, Madrid, 2007.

⁶⁹ Julio Rodolfo Comadira, “El principio de participación ciudadana en la función administrativa (con especial referencia a la formación de la voluntad de la Administración y a la selección de autoridades públicas)”, en *El Derecho*, serie especial Administrativo, diario del 29/4/2005.

⁷⁰ En España: Alejandro Nieto, *La organización del desgobernado*, Barcelona, Ariel, 1984; o en Uruguay Augusto Durán Martínez, *Estudios de Derecho Público*, Montevideo, 2008, vol. I, p. 327 ss., y vol. II, p. 89 ss.

⁷¹ Agustín A. Giordillo, *La administración paralela*, Madrid, Civitas, 1995.

⁷² Héctor A. Mairal, *Las raíces legales de la corrupción, o cómo el Derecho Público fomenta la corrupción en lugar de combatirla*, Buenos Aires, Ediciones Rap, 2007.

Respecto a la función legislativa en sí, propia de ese Poder del Estado, bien sabemos los ciudadanos que lo que les exigimos a los representantes del pueblo, que sean “nuestros representantes”, y no de parcialidades políticas o de ciertos intereses.

No podemos negar que por ser nuestros representantes, no todos los ciudadanos somos iguales, puesto que tenemos distintas ideas y creencias, y ocupamos distintos roles y menesteres en la sociedad. Pero es necesario que tomen conciencia que el Estado no tiene un “interés” o fin propio, que es el disfraz que muchas veces se utiliza para esconder los fines sectoriales. El interés público es el de la comunidad a la que sirven.

También deben tener presente que cuando dictan una ley que implica un comportamiento o garantía hacia el pueblo, ulteriormente no pueden alterarlo, afectando a éste. Cuando nuestros representantes prometen algo al pueblo, deben cumplirlo. Es un compromiso republicano. Por cierto que cuando sea necesario dejarlo sin efecto por motivos razonables, deben prever las medidas que ayuden a paliar los efectos dañinos ocasionados. Ello es también protección de la confianza.

La violación del compromiso republicano asumido en la ley 25.466 de que se mantendría la intangibilidad de los depósitos fue, junto con el decreto 214/2002, una muestra tangible del incumplimiento de la palabra dada⁷³.

Asimismo, y más allá de que se pudiera decir que en otros países democráticos ocurre lo mismo, la permanencia en los cargos legislativos -aunque se renueven democráticamente- no favorece al sistema republicano, puesto que, salvo enfermedad incapacitante o muerte, no se permite que los cuadros más jóvenes puedan acceder a esas altas y dignas funciones, favoreciendo la renovación legislativa. En tal sentido, la periodicidad en los cargos es, según lo aprecio, en una democracia republicana más beneficiosa que la continuidad en ellos.

C. Respecto al Poder Judicial

Reitero lo referente al ejercicio de la función materialmente administrativa por parte del Judicial, para el que vale lo dicho al respecto más arriba.

⁷³ Recomiendo la lectura de la disidencia de la jueza Carmen Argibay en la causa “Massa”, *Fallos*: 329:5913 (2006).

Hay clásicas cualidades predicables y exigibles al juez, como, en primer lugar, la independencia, la prudencia, la imparcialidad, la austeridad, etc. En este sentido, la obra del juez Carlos S. Fayt, *Principios y fundamentos de la ética judicial*⁷⁴, es fundamental para todos nosotros los jueces, en actividad o retirados. Ante una obra así no hacen falta mayores precisiones.

Mas, por experiencia personal es conveniente apuntar algunas consideraciones particulares: Un deber básico del juez es la **dedicación** a su cargo. Hay magistrados que dedican una parte importante de su tiempo a actividades sociales, docencia o encuentros académicos. Ello no significa que no puedan cumplir esas actividades, que son naturales -entre ellas la docencia-, pero no exclusivas del juez. En ciertos casos me he preguntado cuándo estudian esos jueces sus expedientes, cuántas sentencias han escrito, de su puño y letra, si estudiaron debidamente la causa respectiva o cuánto es el tiempo que están en su despacho y cuánto en la cátedra.

El juez tiene un deber ético de cumplir, hasta heroicamente, con su alta investidura. Por cierto, y es bueno decirlo, sin llegar a tal extremo de la heroicidad, se lee en la historia del contencioso administrativo de otros países que los jueces retrocedían en el control de los actos de gobierno o de los dictados en ejercicio de la potestades discrecionales. Bastaba su mera mención para que ejercieran un simple y cómodo “*self restraint*”, invocando que no se podía horadar esos ámbitos bajo el argumento de la división de poderes.

Frente a ello, nuestro país, por suerte, mostró de parte de los jueces de todas las instancias y fueros un avance constante y decidido en materia del control de los actos de los poderes públicos, que en más de una ocasión superó al de países modélicos⁷⁵, más allá de que se observe que hay todavía en algunos y aislados

⁷⁴ *La Ley*, Buenos Aires, 2006.

⁷⁵ Sobre el tema, ver entre otros: Juan Carlos Cassagne, “La revisión de la discrecionalidad administrativa por el poder judicial”, en *Estudios de Derecho Público*, Buenos Aires, 1995. Julio Rodolfo Comadira, “La actividad discrecional de la Administración Pública. Justa medida del control judicial”, en *Suplemento de Derecho Administrativo*, ED del 29/3/00, y en *Derecho Administrativo*, 2ª ed., Buenos Aires, 2003; Domingo Juan Sesin, *Administración Pública. Actividad reglada, discrecional y técnica*, Buenos Aires, 1994. Hay una 2ª ed., Buenos Aires, 2004; María Susana Villaruel, “Reseña acerca de la discrecionalidad administrativa en la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de los últimos treinta años”, en *EDA* del 31/10/2011; Pedro J. J. Coviello, “El control judicial de la

casos un *ricorsi* a superados criterios dogmáticos y jurisprudenciales (ajustados a la idea de que el principio de división de poderes inhibiría el control judicial).

Hay una virtud que muchas veces está ausente en algunos jueces y funcionarios judiciales, que denominaría “coraje jurídico”: antes de cambiar la doctrina judicial o dejar de lado concepciones que no se ajustan al estado actual de las ideas jurídicas vigentes, no se atreven a tomar la decisión que conduciría a la solución justa del caso. En el fondo aun teniendo un criterio distinto, por pacatería prefieren y afirman que hay que sujetarse a la jurisprudencia, como si fuera dogmáticamente pétrea, o si en nuestro país estuviera bajo la órbita del *common law*.

Por supuesto que lo que digo no significa que el juez vaya a la moda según las corrientes en boga. El juez no debe resolver según su **ideología** o pensamiento prefijado. Por ejemplo, cuando se pretende que el Estado no debe responder o desarrollan alquimias para no hacer responsable al Estado por los daños que provoca⁷⁶. Para otros hay que tomar o presumir por ciertas, sin mayor indagación, las razones que da el Estado para tomar determinadas decisiones, yendo más allá de la prudente aplicación del principio de la presunción de validez o presunción de constitucionalidad (presunción, ésta, de uso frecuente por nuestra Corte Suprema en los últimos años, y que le ha permitido ejercer con eficacia dicho control).

De otro lado, hay un accionar no menos criticable, que es el de los jueces que creen que pueden sustituir la competencia del Ejecutivo o del Legislativo, toman decisiones que sólo éstos órganos supremos pueden tomar (lo que no significa que pueda tomar las medidas cautelares y urgentes que la situación exija). El juez es una persona de Derecho, cuyo rol -porque así es la manda constitucional- es pronunciarse en forma independiente y objetiva ante un conflicto intersubjetivo de intereses. Allí está la función que debe cumplir. El juez no es médico, ingeniero, legislador o político. Es juez; y nada más (y nada menos)⁷⁷.

discrecionalidad administrativa”, en AAVV: *Control de la Administración Pública (administrativo, legislativo y judicial*, jornadas organizadas por la Universidad Austral 15-17 de mayo de 2002, Buenos Aires, 2003.

⁷⁶ La Suprema Corte norteamericana ha sido un ejemplo en ello.

⁷⁷ Lo cual no significa que en determinadas situaciones pueda sustituir las decisiones adoptadas en el marco del ejercicio de potestades discrecionales, en los términos que expuse en: “El poder de sustitución del juez”, *Cuestiones de Control de la Administración Pública. Administrativo, Legislativo y Judicial*, correspondiente a las jornadas organizadas por la

D. Respeto de los habitantes de la Nación

¿Hay una ética pública de los ciudadanos? Por cierto, y en sus relaciones comunitarias y con el Estado mismo. Es justo que al lado de los vicios que muestra la ética de la gestión estatal, se señale la importancia en determinados casos ostenta la acción de los particulares.

Los gobernantes son hijos del pueblo, sus concepciones de vida, cultura y de su tiempo. Son al mismo tiempo, por la altura de su magistratura, referentes morales en los que el pueblo se ve reflejado o quiere verse reflejado. Cuando el gobernante es corrupto o amoral en su proceder, no deja su conducta de ser ejemplar para espíritus débiles moralmente. Y la ejemplaridad cunde entonces.

Por ello está en la sociedad, y no exclusivamente en manos de los gobernantes, educar en la moral a sus miembros: padres a los hijos; maestros a sus educandos, y así subiendo en los escaños hasta las supremas autoridades. Y la educación parte de lo más elemental, por ejemplo, desde no arrojar un papel al piso en la vía pública, respetar las señales de tránsito, pagar los impuestos, cumplir nuestros deberes cívicos, etc.

De allí que incumbe a todos nosotros, los gobernados, mirarnos en el espejo de la moral para ver cómo estamos, y no mirar sólo la paja en el ojo de los gobernantes.

VII. Reflexión final

La ética nos marca el camino de nuestra vida en lo interno, a través de la voz de la conciencia, y en lo externo, en las relaciones con los otros y en el cumplimiento del deber. Es un duro camino, en primer lugar con nosotros mismos ante la necesidad del seguimiento de lo que debemos hacer para nuestra perfección como seres humanos, y luego en nuestra acción frente a nuestros otros congéneres en cada lugar en el que desarrollemos la vocación personal.

En esa acción tiene que existir un amor hacia los otros, manifestado en el cumplimiento consciente y correcto de los deberes comunitarios y cívicos, y hacia

Universidad Austral, los días 13-15 de mayo de 2009, Buenos Aires, Ediciones Rap, 2010.

uno mismo (porque como decía Fromm⁷⁸, el amor a sí mismo no es un defecto sino una necesidad y hasta, agrego, imperativo moral). Precisamente, aquí se refleja la identidad y continuidad con nuestros hermanos mayores en la fe, cuando Nuestro Señor Jesucristo responde a la pregunta de un escriba sobre cuál era el primero de todos los mandamientos, respondió: “El primero es: ‘Oye Israel, el Señor nuestro Dios, un solo Señor es. Y amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con toda tu fuerza’. El segundo es: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’. No existe mandamiento mayor que éstos” (Marcos, 12, 29-31). El primero es tradicional y heroico Shemá, que ha sido el grito y credo del pueblo de Israel (Deuteronomio 6, 4-5), y el segundo, nos señala el otro mandamiento fundamental para todo hombre y mujer de fe (Levítico, 19, 18). Allí está la base de sustentación de todos los valores morales consecuentes.

Lo que digo muestra, según lo entiendo, que en la ética hay una prolongación del amor cuando la extendemos a la faz pública, hacia los otros, aparte de uno mismo. No habrá una verdadera ética pública si falla esa virtud del lado de los gobernantes hacia su pueblo y de éste hacia aquél. Hay, diríamos, un flujo y reflujo en esas acciones virtuosas: la justicia, la fraternidad y la solidaridad son su reflejo. Es más, puede decirse que la ética, sustento del orden jurídico (en sentido amplio, comprensivo de las leyes positivas y los principios y valores que lo nutren), es una muestra del amor de Dios, puesto en nuestros corazones y en la realidad, a fin de que, por la senda de sus preceptos, lleguemos algún día a ver Su Rostro (Salmo 42, 3), luego de nuestra jornada en este mundo.

De allí que si sólo ciñéramos la ética pública a un mero respeto formal de las pautas diseñadas por el ordenamiento jurídico o los expertos, estaría faltando algo fundamental. No puede haber en el marco de un verdadero orden democrático una auténtica ética pública si los súbditos no vemos en nuestros gobernantes a personas a quienes debemos respetar y -aunque a algunos parezca absurdo-, amar, no sólo por la autoridad que detentan, sino porque moralmente debemos hacerlo⁷⁹. Otro tanto vale para nuestros conciudadanos que son nuestros prójimos, y no extraños.

⁷⁸ Erich Fromm, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, trad. esp., 15ª ed., Buenos Aires, Paidós, 1974 p. 65 ss.

⁷⁹ San Pablo, frente a gobernantes despóticos, replicaba con el deber de respeto a las autoridades, las mismas que más tarde lo condenaron, como se muestra en la Epístola a los Romanos, cap. 13, vv. 1 a 7. No nos olvidemos en materia de tributos el “Dad al César lo que es del César”.

Pero al mismo tiempo los gobernantes no pueden meramente pensar que toda su acción se basa en la simple “política” -como si ésta fuera un fetiche ante el que se prosternan-, sino un **servicio al público**, al pueblo a quien gobiernan y sirven.

Hay de alguna manera un grado de heroicidad en la práctica de las virtudes vinculadas a la ética pública porque la corrupción de los gobernantes siempre existirá en grado mayor o menor a lo largo de la historia del mundo, pero no debe eso llevar a bajar los brazos en la lucha. Puede que los frutos no los veamos nosotros. Pero no hay que cejar.

Se trata de practicar las virtudes cotidianas del buen ciudadano para que haya buenos gobernantes. Hay que comenzar con nuestros hogares, nuestras ocupaciones y con la educación, para conseguir gobernantes virtuosos. Los edificios se construyen desde sus cimientos. El edificio de la moral pública también.

Nos enseñaba Comadira que

“Si el anhelo social de ética pública no pretende alcanzar también a la propia conducta de los ciudadanos cuando éstos se vinculan de cualquier modo con el Estado, la regulación no sólo se muestra como jurídicamente incompleta, sino que, y por sobre todo, se evidencia como una muestra más de hipocresía social. [...] La conducta virtuosa no se puede lucir en la función pública si antes no está vigente en la propia convivencia ciudadana”⁸⁰.

Ello nos debe conducir en definitiva al compromiso y solidaridad entre todos los que habitamos el país, y la conciencia ética, como se aprecia, nace desde abajo, desde el hogar y la escuela, todo en aras de lograr un país mejor. Precisamente, un gran filósofo argentino, Santiago Kovadloff, escribió esta frase con la que concluyo, y a la que adhiero: “Dejar de soñar con un país mejor equivale a resignarse a que la decadencia administre la historia”.

Recibido 30/10/2103

⁸⁰ Julio Rodolfo Comadira, “Regulación jurídica de la ética pública ...”, cit., pp. 615-616.

Aceptado: 01/12/2013

Ética pública

Pedro J. Coviello

Resumen. Pocas veces se ha escrito, legislado y hablado tanto sobre la ética pública como en los últimos años en los países europeos y americanos. Ejemplo de ello es la Convención Interamericana contra la Corrupción, en el año 1996, aprobada por la ley 24.759, del año 1996. En la exposición se distinguirá la corrupción de la ética pública, habitualmente confundidas, y el alcance de ella, puesto que se cree que sólo se limita a los gobiernos o a los políticos. Un punto importante es determinar si la ética pública es distinta de la privada. Los fundamentos de la ética pública son sin duda relevantes, puesto que para algunos nace de un consenso o del discurso, mientras que para el judeo-cristianismo el sustento parte de una Fuente superior. La relación entre la ética pública, el Estado de Derecho y la democracia es asimismo entrañable: no se pueden concebir ninguno de estos dos últimos sin base ética; la simple norma positiva no es suficiente.

Finalmente se expondrán algunos principios orientadores y su relación con la actuación de los poderes estatales, y respecto a los propios habitantes. Se concluirá con una reflexión final.

Palabras-clave: ética pública – estado de derecho – consenso.

Public ethics

Pedro J. Coviello

Abstract. Rarely has written and spoken on both legislated public ethics as in recent years in European and American countries. One example is the Inter-American Convention against Corruption, in 1996, approved by the Law 24.759, 1996. The exhibition corruption of public ethics will differ, usually confused, and the scope of it, since it is believed that only limited to governments or politicians. An important point is whether public ethics is different from the private. The basics of public ethics are certainly relevant, since for some born of consensus or discourse, whereas Judeo-Christianity sustenance of a higher Source. The relationship between public ethics, the rule of law and democracy is also endearing: you can not conceive any unethical latter two base; positive rule simply is not enough.

Finally some guiding principles and their relationship to the performance of state power, and respect the inhabitants will be exposed. It will conclude with a final thought.

Keywords: public ethics - rule of law – consensus.

Comentario

Gabriel Minkowicz.

En primer término quiero agradecer la presencia del Dr. Pedro Coviello en este simposio y felicitarlo por su exposición. Mi función en esta oportunidad es de comentar la exposición que acabamos de escuchar y en tal sentido me gustaría resaltar algunas de las ideas referidas por el Dr. Coviello en su exposición:

1. El judaísmo no es una religión. La palabra religión es de origen latina y el judaísmo es mucho más antiguo. El judaísmo es un “estilo de vida” en el que derecho y moral van juntos. De hecho, como lo refiere en sus investigaciones el padre de la sociología cultural, Max Weber, el judaísmo aportó al mundo occidental el concepto de ley en detrimento de la magia, como forma de acercarse a Dios.

2. Ley y Moral van juntas. Para el Derecho y la tradición hebrea no puede haber ley inmoral, ni moral por fuera de la ley.

3. El pueblo hebreo durante la época bíblica, fue objeto de dos estructuras sociales. La una de carácter horizontal: compuesta por doce tribus, entre las que se destaca la tribu de Levy, y otra vertical, compuesta por tres castas, a saber: sacerdotal, levitas e Israel. Sin perjuicio de esto, todos sin distinción de casta social o de origen tribal, debían observar la Ley que en sí misma es ética y moral por tener un origen divino. En este sentido cabe aclarar que los Diez Mandamientos y el Pentateuco entendido como Torá se la traduce como ley, enseñanza, luz, puesto que contiene los principios éticos y morales; del judaísmo.

4. Si bien en el texto bíblico no habremos de encontrar referencia al Estado como lo concebimos hoy, si podemos referir a la época de los Reyes hebreos. En tal sentido aún siendo el Rey el juez de última instancia, éste no estaba exento de la ley y de una ética pública. Si bien, en principio el Profeta Samuel se oponía al pedido del pueblo de ungir un rey ante el consentimiento de Dios, finalmente “...Samuel proclamó el derecho del reino al pueblo, y lo escribió en un libro que depositó en el Santuario del Eterno” (1 Sam.10:25).

5. En relación a la corrupción social el profeta Amós es un exponente digno de

mencionar. Fue Amós quien cuestionó y condenó la corrupción de las elites, la injusticia social y el ritualismo ajeno al compromiso de vida, anunciando el fin de Israel. Acusado por el sacerdote Amasías de conspirar contra el rey (Amós7:10-11), fue expulsado del templo de Betel (Amós 7:12-13). De igual modo el profeta Isaías también refiere y condena la corrupción social.

6. Por último quisiera citar las palabras del Sabio Janiná Ben Dosa quien “...solía decir: aquel cuyas buenas acciones superan a su sabiduría, su sabiduría perdura. Mas aquel cuya sabiduría supera a sus buenas acciones, su sabiduría no perdura (*Tratado de Principios*, 3,12).

Recibido 30/10/2103
Aceptado: 01/12/2013

Comentario a Pedro J. Coviello

Gabriel Minkowicz

Resumen. Tal como lo refiere en sus investigaciones Max Weber padre de la sociología cultural, el pueblo hebreo supo aportar al mundo occidental el concepto de ley en contraposición al de magia, por medio de la revelación Divina.

La ley cobra una dimensión e importancia fundacional en la cultura hebrea. Es así como la entrega de los Diez Mandamientos ha sido un acto constitutivo y constituyente del pueblo hebreo, después de la salida de la esclavitud de Egipto.

La sumisión a la ley es para la tradición judía un acto voluntario. Por ser la ley palabra de Dios, la norma legal en si misma es buena, ética y moral. De este modo, toda actividad humana, tanto de carácter publica como en el orden privado debe ser sujeta a la ley.

Palabras-clave: mandamientos – ley divina - cultura hebrea.

Comment to Pedro J. Coviello

Gabriel Minkowicz

Abstract. As Max Weber, father of cultural sociology, points out in his research, the Hebrew people were able to contribute to the Western world the concept of law as opposed to magic, through Divine revelation.

The law acquires a foundational dimension and importance in the Hebrew culture. This is how the giving of the Ten Commandments has been a constitutive and constituent act of the Hebrew people, after the exit from slavery in Egypt.

Submission to the law is for the Jewish tradition a voluntary act. Because it is the law word of God, the legal norm itself is good, ethical and moral. In this way, all human activity, both public and private, must be subject to the law.

Keywords: commandments - divine law - Hebrew culture.

**El concepto chino de Justicia: sus definiciones etimológica y filosófica,
y su administración (mediante dos estudios de caso) en la República Popular**

Jorge E. Malena

La **escritura china** se formó a partir de dibujos, de allí que pueda afirmarse que la expresión escrita del idioma chino tiene un origen pictográfico. Por ello, los chinos para expresarse han “dibujado” a conceptos abstractos como “justicia” (法) y a conceptos concretos como “montaña” (山). Lo interesante aquí es que al estudiar la etimología de los conceptos abstractos, podemos conocer lo que los chinos piensan sobre determinado concepto o idea. A los efectos de introducir el concepto chino de “justicia”, se presentará el origen de ese término, junto al de las palabras “derecho”, “ley” y “equidad”.

La forma antigua de escribir “**justicia**” es 灋, que se pronuncia “fa” (hoy la manera simplificada se escribe 法). El mismo, está conformado por 3 partes:

(1) A la derecha, el carácter 廌, que se refiere a un animal divino que, según la mitología, podía distinguir entre el bien y el mal. La gente acudía a él cuando debía juzgarse una disputa, porque éste siempre embestía con su cuerno a quien no tenía la razón.

(2) En la porción inferior, el carácter 去, que significa el verbo “ir”, porque el animal divino iba en contra del malvado.

(3) A la izquierda el carácter 水 o “agua”, porque se entiende que un hecho justo es llano “como la superficie del agua”.

Por otra parte, encontramos que en chino el concepto de “**lo justo**” 義 (que se pronuncia “yi”), está más cercano a lo que entendemos como “lo correcto”. El mismo está compuesto por dos caracteres preexistentes: una parte superior 羊

“oveja” y una parte inferior 我 “yo” (que a su vez se compone de 手 “mano” más 戈 “lanza”). ¿Por qué en chino “lo justo” reúne a “oveja” y a “yo”? Porque según los chinos “lo justo logra someter el egoísmo y convertirlo en algo dócil como una oveja”.

Pasando a otro carácter, en este caso “ley” o 法則 (se pronuncia “fa ze”), el mismo reúne al conocido carácter “justicia” (fa) y al carácter “ze” cuyo pictograma está compuesto por “cortar” y “dinero”. Ello nos remitiría a la idea de “justicia distributiva” de Aristóteles.

Otro concepto interesante para conocer su origen etimológico es el de

“**equidad**”: 公平. El mismo se compone por dos caracteres: 公 “lo público” (gong) y 平 “nivelar” (ping). Este término se acerca a la *equitas* romano-cristiana, es decir el instrumento de humanización de la norma en función del caso concreto.

A continuación, se efectuará un análisis de “lo justo” a partir de los **principales pensadores clásicos chinos** (que vivieron entre los siglos VI y III AC), para contrastar la vigencia de los conceptos que fueron examinados desde el punto de vista etimológico. Estudiaremos las definiciones dadas por Confucio, Mo Di (crítico del Confucianismo), Lao Zi (padre del Taoísmo), Mencio (representante del ala idealista del Confucianismo), Xun Zi (del ala realista del Confucianismo) y Han Feizi (padre del Legalismo).

Para **Confucio**, el fin del hombre durante la vida es ser virtuoso, siendo las dos principales virtudes por practicar la benevolencia y la justicia. Confucio consideró que la justicia es un imperativo categórico relacionado con la moral: el hombre virtuoso es quien actúa según lo que es justo (y no busca el beneficio personal). Por otro lado, para este filósofo chino, el objeto de la política es la justicia, la cual se logra con funcionarios virtuosos. Según Confucio, si los que gobiernan dan el ejemplo, los súbditos no osarán tener mala conducta. Para que el ciudadano y los gobernantes practiquen la virtud, debe educárselos según principios morales e ideales.

Mo Di, de cuyas enseñanzas deriva el Moísmo, fue un crítico del Confucianismo porque no creyó en el papel de la educación en los ciudadanos. Para él, es la fuerza del poder estatal la que imponía el orden en la sociedad, dado que en el estado de naturaleza cada hombre tiene su propio criterio de lo justo. Con la formación del

Estado se terminó con la anarquía y se adoptó un único criterio de justicia.

A continuación, se desarrolló la escuela Taoísta con **Lao Zi**. Según este pensador, los problemas del mundo surgieron no porque haya muchas cosas por solucionar, sino porque se hicieron demasiadas cosas. En el caso de la administración de justicia, mientras más leyes se promulguen, más delincuentes habrá. Para Lao Zi, cuantas menos leyes haya, más virtuoso será el pueblo.

El Neoconfucianismo surgió a partir del siglo III AC, caracterizado por un ala idealista liderada por **Mencio** y otra ala realista representada por **Xun Zi**. Mencio explicó que el hombre puede practicar la benevolencia y la justicia, porque la naturaleza humana es buena. No es la educación la que hace virtuoso al hombre, sino la aversión que lo injusto genera en su corazón. Xun Zi consideró en cambio que el ser humano es egoísta por naturaleza, por lo cual la virtud es algo adquirido. Para él, por medio no sólo de la educación sino también de la administración de justicia, se logrará vencer el egoísmo en los hombres.

Este análisis de los pensadores concluye con la Escuela Legalista. Para su principal representante, **Han Feizi**, la diferencia de conducta entre la sociedad actual y la del pasado, radicaba en las distintas circunstancias que le ha tocado vivir a cada sociedad, ya que la naturaleza humana ha sido siempre la misma. Según Han Feizi, la diferencia de circunstancia ha tenido lugar porque la sociedad actual no ha sabido establecer el orden y limitar el egoísmo de las personas. Por lo tanto, el orden viene dado por la existencia de una autoridad, la vigencia de las leyes y el conocimiento del arte de gobernar. A diferencia de Confucio, la causa de la armonía en la sociedad para Han Feizi no es la virtud, sino la ley.

Por último, este análisis del concepto chino de justicia se apoyará en lo que se considera una herramienta central de una sociedad armoniosa: la **prevención del delito**. Sobre este en particular, se explicarán brevemente los sistemas de “registro de la población” y “reforma por medio del trabajo”, cuyos orígenes se remontan a la era imperial (dinastía Zhou -siglos XI al III AC- y dinastía Song -años 960 al 1279 DC- respectivamente). Los mismos, tienen vigencia en la República Popular China, en virtud de su efectividad, más allá de que el PCCh enarbó dar por tierra con el “antiguo régimen”.

Con respecto al primer sistema, que en chino se llama “*hukou*”, éste se remonta a la dinastía Zhou oriental, cuando se ordenó que a nivel familia existiera un **registro**

de la conducta de cada miembro. Con esta medida, se buscó que (a) cada clan asumiera la supervisión del comportamiento de sus integrantes y (b) fuera definido el status social de cada familia, según la práctica de la virtud. Incluso, la corte estableció que cada familia pudiera imponer castigos para los integrantes de la misma cuya conducta era indecorosa, a los efectos de que se los encausara a tiempo.

Al proclamarse la República Popular China en octubre de 1949, se pusieron en marcha una serie de reformas que –entre otras- alcanzaron las esferas tanto familiar como laboral. La confección del registro pasó de la familia a la unidad de trabajo del individuo, y si bien mantuvo la información sobre sus antecedentes y conducta, le fueron agregados otros aspectos como la aptitud profesional, el grado de adoctrinamiento, la propensión al trabajo, etc. Como los registros pasaron a estar archivados en las comisarías y en el control de la seguridad pública China está en manos del PCCh, ya no fue el clan sino el partido gobernante quien ejerció el control de la conducta de las personas.

En cuanto al segundo sistema (cuyo nombre es “*laodong gaige*” -o “**reforma por medio del trabajo**”-), el mismo consiste en transformar a quien resulta condenado por los tribunales, a través del desarrollo de una actividad productiva. Se considera que este sistema permite evitar la reincidencia, debido a que el condenado supuestamente se rehabilitará mediante el trabajo y la reeducación. En la práctica, como son incorporados a este sistema tanto los delincuentes comunes como los presos políticos, la principal crítica que se realiza es que el mismo es un mero mecanismo para incrementar la abundante mano de obra barata del país.

A modo de **conclusión** de todo lo antedicho, en primer lugar se desprende del análisis etimológico de aquellos términos relacionados con “justicia” (lo justo, ley y equidad) que en la cosmovisión china coexisten criterios de justicia ética y de justicia legal, o de justicia sustantiva y justicia formal (tal como sucede en Occidente).

Por su parte, en lo referido a las escuelas de pensamiento clásicas, resulta sugestivo que, si bien la mayoría de los autores clásicos se inclinaron por la supremacía de la justicia legal, el Confucianismo –con su búsqueda de la justicia ética- fue adoptado como filosofía oficial a lo largo de gran parte de la historia imperial. ¿Se habrá buscado desde el poder dar la idea de existencia de gobiernos alentados por la virtud?

Finalmente, la vigencia de principios de tanto la justicia legal como de la justicia ética en los sistemas de “registro de la población” y de “reforma por medio del trabajo”, evidencian que la dirigencia de la República Popular China es pragmática en su abordaje de la administración de la justicia. Esta tendencia a acudir a toda herramienta que pueda servir a la obra de gobierno, sin importar su raíz doctrinaria, ha quedado inmortalizado en la máxima de Deng Xiaoping “no importa que el gato sea blanco o negro, mientras sepa cazar ratones”.

Recibido 30/10/2013
Aceptado: 01/12/2013

El concepto chino de Justicia: sus definiciones etimológica y filosófica, y su administración (mediante dos estudios de caso) en la República Popular

Jorge E. Malena

Resumen. Se procura presentar y analizar la noción china de Justicia. Para ello, en primer término se examinarán los pictogramas referidos a “justicia”, “derecho”, “ley”, “equidad” y “razón”, a los efectos de conocer cómo esa cultura define esos conceptos.

En segundo lugar, se introducirá cómo los principales pensadores chinos definieron “lo justo”, con el objeto de contrastar su percepción con aquellos conceptos que fueron examinados desde el punto de vista etimológico. A continuación, se presentará la prevención del delito en China, a la luz de su concepción como herramienta central de una sociedad armoniosa. En ese marco, se pondrá énfasis en los sistemas de “registro de la población” y “reforma por medio del trabajo”. Serán expuestos sus antecedentes en la época imperial y su desarrollo a partir del establecimiento de la República Popular China. Finalmente, se expondrán conclusiones que surgen del análisis efectuado.

Palabras-clave: justicia china – derecho – ley – equidad.

The Chinese concept of Justice: its etymological and philosophical definitions, and administration (through two case studies) in the People's Republic

Jorge E. Malena

Abstract. It seeks to present and analyze the Chinese notion of Justice. To do this, first pictograms referring to “justice”, “law”, “law”, “equity” and “reason” for the purpose of knowing how that culture defines these concepts will be discussed.

Secondly, we will introduce how leading Chinese thinkers defined “fair”, in order to compare their perceptions with those concepts that were examined from the etymological point of view. Then crime prevention in China, in the light of its conception as a central tool of a harmonious society will be presented. In this context, emphasis will be on systems “population register” and “reform through labor”. They will be exposed its antecedents in the imperial era and its development since the establishment of the PRC. Finally, conclusions made from the analysis will be presented.

Keywords: Chinese Justice - Law - Law – equity.

Comentario

Lydia Garchtrom

Para poder realizar este comentario entre el sistema chino y el judaísmo se debe precisar que ambos sistemas tienen notas en común: ambos se mantuvieron aislados, el chino mediante fronteras reales y el judaísmo mediante límites virtuales ya que se los determinó la propia religión.

Su origen lo podemos encontrar en el libro del Levítico, en el capítulo Santos (Kedoshim) 19:2, cuando dice: “Diles a los hijos de Israel: Seréis santos, porque Yo, el Eterno, vuestro Dios, soy santo”; santo se debe entender como separado.

Es así que se produce en el judaísmo una separación y una vida dentro del grupo social y religioso que se mantuvo durante toda las épocas destacándose, que se trató de un pueblo que vivió en la Diáspora durante casi toda su existencia, ya que recién desde el año 1948 volvió a tener un territorio propio que es el Estado de Israel.

Esto le permitió el desarrollo de conceptos propios de gran trascendencia fundado en sus libros sagrados y en las prohibiciones y permisiones que de ellos provenían.

El judaísmo plantea un concepto que podríamos calificar como humanista, que encuentra su expresión máxima en el Levítico (19:18) cuando dice “No tomarás venganza ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Este principio fue aplicado a todo tipo de conductas, aún a las sanciones legales, ya que aún para el condenado por un delito criminal ordena la aplicación de un trato humano o la “muerte más hermosa posible” (Talmud, Tratado Sanhedrin 45 a,52 a).

La concepción de justicia en términos generales, surge de Deuteronomio 16:20 cuando dice: “Justicia, justicia, perseguirás” o “*tzedeq, tzedeq tirdof*” Tomando en consideración que el texto del cual emana, el Pentateuco, es un texto sagrado, que no tiene palabras de más ni reiteraciones casuales, sino que cada palabra tiene un valor y un significado en sí misma, más allá del imperativo que lo ordena, se trasunta de la expresión la importancia de la palabra, en su sentido más amplio, involucrando también dentro de esta la noción los conceptos de equidad, de verdad,

de armonía y paz social.

La tradición judía nos invita a transitar los caminos de la verdad y la justicia para acceder a un estado de armonía y paz social, tal como lo refiere el texto de “Rabí Simón, hijo de Gamliel que dice: El mundo reposa sobre tres pilares: Verdad, Justicia y Paz. Porque está escrito: “Verdad y justicia y paz juzgad en vuestras ciudades” (Zacarías 8:16). Y las tres son una unidad fundamental: “¿Se hizo justicia? Se hizo verdad. Y en consecuencia, la paz” (Talmud de Jerusalén, Taanit 4:2).

La conducta de los seres humanos dentro del judaísmo está regida por el Pentateuco y específicamente por los Diez Mandamientos que ocupan un lugar único entre las leyes del mismo, solamente ellos fueron dados directamente por la teofanía de Dios sin la mediación del profeta, inscriptos en las Tablas del Testimonio de Piedra y colocados en el Arca. Su examen nos puede decir mucho sobre la naturaleza de la Alianza y de la Torá y sobre qué estaba basada (Exodo (Bereshit), 20).

También dentro del judaísmo se plantean tres prohibiciones capitales conocidas como *Pikuaj Nefesh*, cuya vulneración se paga con la propia vida, ellas son las prohibiciones a: la idolatría, el incesto y el asesinato. Con relación al incesto de acuerdo a la teoría expuesta por Levi Strauss esto marcaría el inicio del judaísmo como sociedad.

Completa la regimentación de la vida judaica los mandatos o Miztvot, clasificadas en de hacer (*Taasé*) y de no hacer (*Lo Taasé*), 613 en total contabilizando también la Torá, que reglamentan la vida judaica y limitan la actividad de los individuos, produciendo en concordancia la idea de que el hombre que las respeta y las cumple es por naturaleza bueno.

La consecuencia en el plano del derecho hebreo es un régimen legal en el cual la mayoría de las faltas se pueden zanjar mediante el pago de una indemnización, que constituye dentro del derecho hebreo lo que se conoce como *dinei mammonot* (derecho económico), en contraposición a las sanciones penales que constituyen el *dinei nefashot*.

Dentro del sistema legal del derecho hebreo, encontramos como en los distintos regímenes legales una diferenciación entre las normas jurídicas sujetas a sanción y

las normas morales, sin embargo el derecho hebreo reconoce la existencia de una especial reciprocidad entre el derecho hebreo y la moral, que proviene de la vinculación existente en el origen común de ambos conceptos en las fuentes judaicas.

El mandamiento que dice: “No asesinarás” tiene la misma finalidad que “No tomarás venganza, ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo [lo ordeno] Yo, el Eterno” (Levítico 19:18); este origen común de los conceptos de ley y moral fueron una guía para el judaísmo en todos los períodos y generaciones.

Podríamos diferenciar dentro del sistema judaico también entre ley y derecho, ya que la ley viene impuesta por el Pentateuco, constituyendo el mismo la ley por antonomasia, mientras que el derecho estaría dado por la fuente jurídica que regla la vida civil y comercial de la comunidad y cuya fuente está constituida por la Torá como regla de carácter constitucional o fundamental, la Mishna, que abarca los comentarios posteriores, hasta el siglo II de la era común, y el Talmud que abarca los posteriores comentarios que fueron compilados en el siglo V de la era común.

A este material se debería adicionar los pensadores posteriores, que a diferencia de los filósofos chinos fueron exegetas de la literatura judía y que trabajaron sistematizando las enseñanzas de estas obras básicas ordenándolas por materia, es así que reprodujeron obras que son utilizadas hasta el día de hoy, como por ejemplo la obra de: Rab. Moshé ben Maimon (Maimónides) *Iad Jazaká* también conocida como *Mishnei Tora* (la segunda Torá) y que a decir de su autor podría la persona reemplazar la lectura de la Torá, ya que la obra contiene la sistematización y comentario de todo el material de Pentateuco, o la obra de Iosef Karo, gran jurisconsulto de su época (nació en 1557) que recopila y sistematiza las normas halájicas bajo el nombre de “Shuljan Aruj”(mesa extendida u ordenada).

Debemos finalmente hacer otra diferenciación entre derecho hebreo, que se denomina *mishpat ivrit*, y que constituye como ya se expresó la normativa para regir las relaciones civiles, comerciales y penales intracomunitarias y la Halajá, palabra que viene del verbo hebreo *lalejet* (caminar) y que con iguales fuentes literarias recopila la normativa general que sistematiza la vida de los judíos incluyendo las normas de carácter religioso.

A manera de colofón podemos destacar otro rasgo común que presentan ambas culturas y es la recepción por parte de los respectivos regímenes jurídicos modernos

de los conceptos básicos desarrollados en la antigüedad, destacando que en el Estado de Israel no penetran como fuente religiosa sino que penetran como secularización de la ley religiosa especialmente en temas de familia y matrimonio. Existiendo dentro del Ministerio de Justicia del Estado de Israel, el Departamento de la Ley Judía cuya función es la de asistir en el proceso de legislación, para que las nuevas leyes se basen en lo posible en los principios de la Ley judía.

Recibido 30/10/2013
Aceptado: 01/12/2013

Comentario a Jorge E. Malena

Lydia Garchtrom

Resumen. Las culturas china y hebrea presentan dos características comunes: una es el aislamiento, geográfico en la china y religioso en la hebrea, en que se desarrollaron y otra es que sus respectivos sistemas legales receptaron sus conceptos básicos.

Cada una de las culturas desarrolló conceptos propios que en el judaísmo se presentaron como permisiones y prohibiciones basadas en sus Libros Sagrados.

La vida judía estuvo siempre regida por el Pentateuco y especialmente por los Diez Mandamientos, presentando tres prohibiciones capitales, conocidas como *Pikuj Nefesh* penalizadas con la muerte, y una serie de mandamientos (613) de hacer y de no hacer llamados *Mitzvot*.

La Ley Judía está regida por dos clases de leyes, que tienen las mismas fuentes pero apuntan a situaciones distintas.

La Halajá rige la vida de los judíos incluyendo las normas de carácter religioso mientras que el Derecho Hebreo (*Mishpat ivrit*) rige las relaciones de contenido económico entre los judíos.

Palabras-clave: normas religiosas – Ley judía – *Halajá*.

Jorge E. Malena Comment

Lydia Garchtrom

Abstract. Chinese and Hebrew cultures have two common characteristics: one is the isolation, geographical and religious in China in the Hebrew, in which they were developed and another is that their respective legal systems received its basic concepts.

Each culture developed its own concepts in Judaism is presented as permissions and prohibitions based on their Holy Books.

Jewish life has always been ruled by the Pentateuch and especially the Ten Commandments, presenting three capitals prohibitions, known as *pikuah Nefesh* penalized with death, and a series of commands (613) do not make calls and Mitzvot.

Jewish law is governed by two sets of laws, which have the same sources but point to different situations.

Halacha governing Jewish life including religious rules while the Hebrew Law (*Mishpat ivrit*) governs relations between Jews economic content.

Keywords: religious rules - Jewish Law – *Halacha*.

La construcción de una sociedad más justa: una perspectiva sociológica

Aldo Rubén Ameigeiras

Aproximándonos al tema

Cuando acepté el compromiso de participar en la Jornada lo hice con el convencimiento de sumarme a reflexionar en torno a un reclamo y un interrogante fundamental de nuestra generación pero también de la de muchos otros que se han comprometido con dicha temática. Una pregunta vinculada con el camino a recorrer para construir una sociedad más justa de manera de hacer frente a este reto fundamental de una sociedad que ha obtenido logros científicos y tecnológicos notables pero que por otro lado no ha podido dar respuesta a reclamos básicos y vitales de gran parte de la humanidad. Una sociedad que a la vez que se ha globalizado notablemente ha incrementado la desigualdad, mostrando las limitaciones de un desarrollo asimétrico que denota claramente la presencia del agotamiento de un modelo civilizatorio en el marco de una crisis global. Un tema que nos lleva a reflexionar sobre el anhelo de construir una sociedad “en donde quepan todos”¹ en el convencimiento de que “otro mundo es posible”².

Aparece sin embargo un conjunto de hechos que manifiestan en forma contundente las dificultades y los obstáculos que aún están presentes para concretar los anhelos expuestos. Acontecimientos que se presentan dolorosamente ante nuestros ojos y que denotan marcadas asimetrías y claras desigualdades existentes en la humanidad en la actualidad. Sociedades con un alto nivel de vida frente a otras marcadas por la pobreza y la indigencia, diferencias notables en la distribución de los ingresos y fundamentalmente la imposibilidad de acceder de una gran mayoría de mujeres y de hombres a sistemas de salud, de educación y de vivienda

¹ Cf. “Por una sociedad en donde quepan todos”- Cuarta Jornada Teológica CETELA-Teología de Abya Yala en los albores siglo XXI.-Comunidad de Educación Teológica Ecueménica Latinomaericana- Dep. Ecueménico de Investig., 1996.

² Cf. Foro Social mundial, “Porto Alegre representa la lucha y la esperanza de un nuevo mundo posible en donde el ser humano y la naturaleza son el centro de nuestra preocupación”- Compromiso de Porto Alegre- 28-1-2001.

adecuados. Situaciones de injusticia fortalecidas por la insensibilidad y voracidad de las políticas neoliberales, que en el cono Sur especialmente han caracterizado la década del noventa. Hechos que han ubicado a Latinoamérica en uno de los ámbitos con más profunda y marcada desigualdad. Como señala A. Moreno

“No se trata solo de distintas condiciones de vida humana sino de unas condiciones en que la vida humana se hace posible y aun en abundancia y condiciones en que la vida humana se dificulta y llega a hacerse imposible”³.

Planteos que no hacen más que consolidar nuestras apreciaciones respecto al obstáculo que dicha desigualdad significa en el caso particular de Latinoamérica para el desarrollo de una vida digna a millones de personas. Desigualdad generadora de exclusión y que constituye sin duda un cuestionamiento y un desafío para todos aquellos personas e instituciones que se plantean, en una sociedad más humana, la construcción de una sociedad más justa. Es que los cambios generados a nivel global y con enormes repercusiones en las sociedades en general se ha traducido tanto en instancias de “descentramiento”⁴ como en políticas neoliberales que han incrementado la desigualdad. Resulta interesante al respecto lo señalado por N. García Canclini respecto a considerar la manera en que

“La reformulación del orden social y de gran parte de las interacciones nacionales e internacionales debido a las innovaciones tecnológicas y al neoliberalismo económico modifican el sentido de lo diferente y lo desigual. ...las diferencias y desigualdades dejan de ser fracturas a superar como pretendía con la ingenuidad que conocemos el humanismo moderno .La relativa unificación globalizada de los mercados se siente perturbada por la existencia de diferentes y desiguales. Una prueba es el debilitamiento de estos términos y su reemplazo por el de inclusión exclusión”⁵.

³ A. Moreno, “Superar la exclusión, conquistar la equidad: Reformas políticas y capacidades en el ámbito social”, en E. Landser (comp.), *La colonialidad del saber; Eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO- UNESCO, 2000, p. 164.

⁴ J. M. Barbero, “Globalización comunicación y descentramiento cultural”, en R. Bayardo y M. Lacarrieu (comp), *La dinámica global- local*, Bs. As., Edic. Ciccus, 1999: 27-53.

⁵ N. García Canclini, *Diferentes, desiguales y desencontrados*, Bs. As., Edit. Gedisa, 2004, p. 75.

Una desigualdad que constituye un aspecto central a resolver en relación con discriminaciones socio-económicas que se producen a partir de la desigual distribución de los ingresos, la dificultad de inserción en el mercado laboral o el obstáculo para acceder a los principales bienes y servicios de salud, educación y vivienda pero que implica también formas relacionadas con la discriminación de las mujeres, o las discriminaciones de carácter étnico, de carácter sexual o religiosa en general. Una apreciación que involucra claramente la necesidad de la vigencia de los Derechos Humanos, considerando no solo la relevancia de los derechos civiles y políticos y todas sus implicancias en torno al derecho a la vida, a las libertades personales y las garantías judiciales, sino también a los derechos económicos, sociales y culturales considerados en forma inescindibles de los anteriores, incorporando nuevas apreciaciones como los derechos a un “ambiente sano y ecológicamente equilibrado o la consideración de “los derechos de la tierra” entre otros.

Sin embargo una gran parte de los abordajes sobre la desigualdad han ponderado fundamentalmente la dimensión socio-económica, en donde la asimétrica distribución de los ingresos ha constituido generalmente, el elemento clave a considerar. Una situación visible especialmente en los estudios e informes de los organismos internacionales que ratifican las afirmaciones expresadas respecto a las marcadas asimetrías que caracterizan la desigualdad que atraviesa a América Latina y el Caribe, en que la riqueza aparece concentrada en pocas manos en el marco de una crisis mundial de enorme profundidad. En esa línea los informes del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como de la CEPAL avanzan en su descripción de la cuestión. Mientras el primero explicita en su última presentación la contundencia de algunos indicadores a la vez que destaca avances logrados en las últimas décadas advierte sobre la necesidad de generar medidas más contundentes al respecto⁶. En el segundo caso puede observarse no solo un planteo más integral de la situación, sino también observaciones respecto al contexto actual de la región. Una CEPAL que más allá de aludir a la creciente desaceleración de la economía mundial y el decrecimiento de las grandes economías rescata sin embargo la singularidad del momento por el que está transitando Latinoamérica e insiste, especialmente en su último informe respecto a

⁶ Señala el Informe del Desarrollo Humano 2011: “No es posible continuar con los notables avances en materia de DH conseguidos en las últimas décadas [...] Sin que se tome medidas audaces para reducir tanto los riesgos ambientales como la desigualdad”- prólogo- IDH 2011- Sostenibilidad y equidad: Un mejor futuro para todos”.

la importancia de la búsqueda de un “cambio estructural con igualdad” como de la “igualdad de derechos “y el esfuerzo por “reducir brechas internas y externas de ingresos y productividad”⁷. Una singularidad leída por algunos como una especial coyuntura, como por otros como una oportunidad relevante para la construcción de una sociedad menos desigual, pero que de hecho ha implicado el replanteo de políticas económicas y sociales sustentadas en la década anterior. Una CEPAL que nos advierte sin embargo sobre la necesidad de considerar que estamos frente a una crisis que demanda un cambio de paradigma, elemento interesante de tener en cuenta y sobre el que volveremos más adelante.

Al respecto y en el marco de comenzar a realizar replanteos en relación a enfoques no reducidos exclusivamente a la desigualdad económica, resulta muy interesante el trabajo realizado por Luis Reygadas⁸ en cuanto señala la necesidad de tener en cuenta la complejidad de los procesos que generan las desigualdades, tanto las económicas como las sociales, las culturales, como las políticas y territoriales. Una complejidad que requiere un abordaje que considere la multiplicidad de dimensiones en juego. Así si bien manifiesta la relevancia de la dimensión económica y los aspectos estructurales, considera necesario tener en cuenta también otros procesos y dimensiones que terminan produciendo un “entramado de desigualdades”, las cuales lejos de ser naturales responden a instancias que han sido construidas y legitimadas socialmente. Emerge así la importancia de considerar tanto la perspectiva de los actores como los aspectos simbólicos y culturales. Una mirada sobre la desigualdad que de alguna manera genera una apertura y un replanteo que nos conduce a cuestionar, no solamente enfoques existentes sobre la temática en particular sino fundamentalmente la necesidad de un profundo cuestionamiento de la forma en que conocemos en las ciencias sociales y desde donde lo hacemos. Así, es clave percibir que nuestra mirada y apreciaciones sobre estos temas está siempre inserta, como lo señalamos anteriormente, en marcos interpretativos diversos y que es en relación con dichos marcos que elaboramos nuestros diagnósticos, construimos nuestros cuadros y

⁷ Al respecto su Informe sobre “El panorama social de América Latina 2010” se plantea un título que condensa la propuesta que realiza. Denomina el mismo “La hora de la igualdad; hechos por cerrar, caminos por abrir”. Una preocupación que estará presente también en el informe del “Panorama social de A. Latina 2011”. Ver también el último informe “Cambio estructural para la igualdad”- Cepal – San Salvador - 31-8-2012.

⁸ Luis Reygadas, “La apropiación: destejendo la desigualdad”, Anthropos- UNAM- Iztalapa, 2008.

sacamos nuestras conclusiones.

De allí la complejidad y también la importancia fundamental que implica abordar el tema que nos ocupa y que indudablemente ha generado múltiples lecturas tanto desde la economía, como desde la sociología, desde la filosofía como desde la antropología, desde la política como desde el derecho, desplegadas a su vez desde perspectivas paradigmáticas y teóricas diversas. Marcos interpretativos generadores de nociones y categorías que intentan definir, comprender, explicar la problemática en cuestión y que nos permiten acercarnos al tema. En esta oportunidad no nos interesa sin embargo detenernos en indicadores y guarismos ni tampoco en teorías desplegadas en torno a su explicación desde la ciencias sociales, sino simple y brevemente nos interesa aportar algunos interrogantes acerca de la forma en que se han construido muchas de esas categorías de análisis explicativas de la de la sociedad en general y la desigualdad en particular. Interrogantes que sin excluir otros enfoques y posicionamientos teóricos acerca de una sociedad desigual, avanzan sin embargo en sostener la necesidad de un nuevo planteo epistemológico que sustente nuevas formas de conocer. Un aspecto que lejos de conformar un aspecto secundario constituye un punto de partida fundamental para enfrentar el desafío de la pobreza y la exclusión social⁹. Se trata en realidad de enmarcar nuestras preguntas en el marco mayor de la reflexiones que vienen produciéndose en las ciencias sociales en su conjunto de la mano tanto de los interrogantes acerca de la llamada “racionalidad de las construcciones científicas” o de los límites del positivismo como de las implicancias del giro hermenéutico en las ciencias sociales¹⁰, pero sobre todo cuestionamientos sobre la necesidad de una nueva construcción de las ciencias sociales. Una reflexión que intenta tener en cuenta los profundos cuestionamientos existentes en el seno de las mismas en los últimos años. Diversidad de trabajos en donde no solo se explicitan los límites de las modalidades tradicionales de encarar la construcción de

⁹ I. Vasilachis de Gialdino analiza con minuciosidad el proceso de construcción de conocimiento y de representaciones acerca de los pobres, enfatizando la necesidad de nuevas formas de conocimiento que no excluya ni la identidad ni la capacidad de conocer del otro. I. Vasilachis, *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales-I- Propuesta epistemológica y metodológica para el estudio de los pobres, de la pobreza y de la identidad*, España, Edit. Gedisa, 2003.

¹⁰ J. Lulo-(2002) “La vía hermenéutica: Las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología- p. 177- en F. Shuster (comp.) *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Bs. As., Manantial, 2002, p. 177.

conocimiento en las ciencias sociales sino que avanzan en la necesidad de un profundo replanteo epistemológicos y paradigmático¹¹.

Desde esas perspectiva abordar la problemática de la construcción de una sociedad justa y de superar la desigualdad, como el desafío de tener en cuenta las singularidades de este momento histórico requiere, imprescindiblemente ,como primer paso una profunda reflexión epistemológica. En otras palabras hacer visible la puja paradigmática que sustenta de una u otra forma las miradas desde las cuales abordar los problemas que afectan hoy a Latinoamérica en general y a nuestro país en particular. Plantear la unicausalidad de la problemática, ponderar una dimensión sobre otra, incorporar la necesidad de considerar la multiplicidad de abordajes o sustentar la imprescindible necesidad de tener en cuenta la perspectiva de los actores, de los grupos y los movimientos sociales es resultado precisamente de concepciones de carácter óntico, teórico y metodológico que discrepan desde posiciones paradigmáticos diversas. Apreciaciones a su vez no exentas de presupuestos en las cuales muchas veces predominan nociones y categorías profundamente etnocéntricas que resulta fundamental hacer explícitos. No es lo mismo considerar la problemática de la justicia en general y de la desigualdad en particular y sus múltiples consecuencias desde un paradigma modernizante y desde enfoques positivistas o postpositivistas, atravesados por una racionalidad claramente instrumental y una lógica unilineal capitalista ,que en un paradigma dialéctico en el marco de un planteo crítico que posibilita observar no solo las asimetrías sino los fundamentos perversos de los planteos neoliberales generadores de pobreza y exclusión o desde un planteo constructivista o histórico cultural.

Sin embargo, más allá de los enfoques específicos de cada uno de los paradigmas e incluso de las propuestas de coexistencia paradigmática superadora de fundamentalismos y encerramientos, lo que aparece con enorme fuerza en los

¹¹ Resulta muy interesante al respecto lo señalado por Norman Denzin y Y. Lincoln respecto a que “Habitamos un momento histórico marcado por la pluralidad de voces, los significados refutados, las controversias paradigmáticas y las nuevas formas textuales. Esta es una era de emancipación, de libertad desde los confines de un único régimen de verdad, de emancipación del hecho de ver el mundo de un solo color”, N. Denzin y Y Lincoln. (comp.), *Paradigmas y perspectivas en disputa*, Bs. As., M. de Inv. Cualitativa, T. II Gedisa, 2012, Introd., p. 37. Ver también C. Pinto de Castro, Leonildo Silveira Campos, Erni Walter Seibert y otros, *Novos paradigmas*, Inst. Ecueménico de Pos graduação em Ciências da Religião, Brasil, São Bernardo do Campo, 1995.

últimos años en las ciencias sociales es el convencimiento de que la crisis del sistema global no excluye sino atraviesa plenamente las ciencias sociales en su conjunto y que las situaciones de incremento y consolidación de la desigualdad global no está haciendo otra cosa que reclamar un replanteo epistemológico y la emergencia de un nuevo paradigma. Una apreciación de que nos encontramos transitando una crisis epocal de enormes consecuencias en donde la búsqueda de un nuevo paradigma constituye una propuesta sustentada no solamente en los imprescindibles planteos críticos que han aportado a desnudar los intereses hegemónicos vigentes en el mundo, sino fundamentalmente en un replanteo fundamental, marcado por la situacionalidad del pensamiento, pero fundamentalmente por los intereses y los saberes de los sujetos y los pueblos. Una situación interesante en la línea de lo que estamos señalando se produce con los planteos existentes en Bolivia respecto al *Sumay Kausay* o “buen vivir”, que han generado una diversidad de debates. Múltiples discusiones que no pueden entenderse si son analizadas exclusivamente desde las ópticas paradigmáticas existentes o desde una mirada economicista o un planteo unívoco de crecimiento o de desarrollo dentro de una lógica capitalista. Es que el “buen vivir” supone un profundo replanteo socio-cultural e implica una cosmovisión desde la cual se vertebran las relaciones sociales. No está en juego en la misma solo una apreciación distinta de desarrollo, sino otros supuestos epistemológicos y otro posicionamiento cultural, estrechamente vinculado a otra lógica y a otras perspectivas de construcción de una sociedad. Una propuesta que se explicita en un particular momento latinoamericano con la habilitación de espacios de integración y acuerdo frente a las políticas neoliberales hegemónicas. Pero a su vez espacios conformados por una diversidad de experiencias de movimientos sociales, pueblos originarios, organizaciones campesinas y de derechos humanos, grupos de trabajadores y distintos sectores sociales implicados en nuevas búsquedas de convivencia y resolución de problemas. Un tiempo especial para Latinoamérica difícil pero propicio para avanzar en replanteos profundos, oportuno para reconsiderar varios de los supuestos subyacentes en nuestros estudios y argumentaciones teóricas y que demandan nuevas modalidades de conocimiento y comprensión.

De allí que nos interesa detenernos en la crisis vinculada al agotamiento de un modelo de conocimiento y de racionalidad que ha hegemonizado las prácticas de conocimiento y ha pretendido naturalizar las relaciones sociales a la vez que constituirse en el conocimiento objetivo, científico y universal. Pero más aún, un conocimiento que ha encubierto e invisibilizado otros saberes y modalidades de

conocer. De allí que el cuestionamiento de las formas imperantes de conocer en las ciencias sociales constituya un paso imprescindible a realizar en tanto las mismas han contribuido, de una u otra forma, a legitimar con exclusividad una racionalidad y una lógica, conformadas en el marco del “pensamiento único”, desplazando a las restantes a la periferia de una modernidad excluyente. Una mirada sintetizada con precisión por E. Lander al señalar que la búsqueda de alternativas a una sociedad capitalista desigual y excluyente requiere a su vez de un esfuerzo de deconstrucción y de “cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales”¹².

Múltiples miradas que no hacen más que enfatizar que es necesario un cambio en las categorías teóricas y los instrumentos de análisis con los cuales intentamos conocer y comprender la realidad social en cuanto los mismos están sustentados en un arsenal conceptual y metodológico que responde a los mismos intereses y supuestos que cuestionamos en nuestra reflexión. Aspecto sobre el que avanza claramente Boaventura de Souza Santos¹³ al señalar que “no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global. Los procesos de opresión y explotación, al excluir grupos y prácticas sociales excluyen también los conocimientos usados por estos grupos para llevar a cabo esas prácticas”. Un tipo de afirmación que abre la posibilidad de múltiples reflexiones pero que sobre todo nos coloca en un camino de reconocimientos y descubrimientos imprescindibles a considerar en procesos emancipadores. Como señala en sus trabajos E. Said al hacer visible la manera en que los conocimientos de los científicos sociales han generado una mirada de las culturas no occidentales que termina distorsionando el conocimiento de las mismas¹⁴, a lo que se suman luego las voces de varios autores de origen africano e Indio que encontramos en la base de los Estudios Postcoloniales¹⁵.

¹² E. Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber*, cit., p. 12.

¹³ Boaventura de Sousa Santos, *Epistemología del Sur*, Bs. As., CLACSO, coedic., 2009, p. 12.

¹⁴ E. Said, *Orientalismo*, Barcelona, 2004.

¹⁵ Nos referimos especialmente a Gayatri Spivak (1985), Ranahit Guha (1995), Homi Bhabha (2002).

Los saberes excluidos

Una parte central de los replanteos paradigmáticos pasa fundamentalmente por el reconocimiento del proceso de invisibilización y de descalificación al que han sido sometidos saberes y formas de conocer de pueblos y culturas que sufren la exclusión social. Una situación consecuencia del predominio de una racionalidad y una lógica que termino en constituirse como absoluta y verdadera en el marco del modelo civilizatorio eurocéntrico. Una instancia fuertemente explicitada en los trabajos de Edgardo Lander, Aníbal Quijano o López Segre¹⁶ entre otros, quienes insisten en la existencia de prácticas de construcción de conocimientos etnocéntricos que de una u otra forma y desde distintos puntos del espectro paradigmático han terminado por descalificar la capacidad de los sujetos excluidos de conocer, que no es otra cosa que colocar bajo signos de interrogación su capacidad de pensar. De allí la necesidad de referirnos a un tipo de planteo sustentado en la necesidad de un nuevo paradigma emergente distanciado de propuestas “modernocéntricas” y construido desde las prácticas y propuestas de pueblos y poblaciones sistemáticamente marginadas de una vida digna.

Al respecto Boaventura de Souza Santos es quien con mucha claridad enfatiza la necesidad de llevar a cabo dicha transformación epistemológica, haciéndolo desde el pensar y la mirada de los grupos, movimientos, sectores y clases explotadas, marginadas excluidas de Latinoamérica, lo que llama concretamente una “epistemología del sur”, no porque aluda exclusivamente a un entorno geográfico sino porque hace referencia a una “metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y capitalismo”. Y agrega más adelante “El sur de la epistemología del sur es el sur antiimperial” (2009: 12) con lo cual extiende su apreciación más allá de lo territorial a los sujetos, grupos y organizaciones condicionados de una u otra forma por dicha presencia hegemónica. Una mirada de Boaventura que insiste en advertir acerca del profundo entrelazamiento aún existente entre el capitalismo global y el colonialismo de manera de tener en cuenta que las prácticas de conocimiento deben apuntar e intensificar “la voluntad de transformación social”. Una perspectiva que nos habla

¹⁶ Cf. E. Lander, “La colonialidad del saber...” cit., en E. Lander (comp.) *Ciencias sociales, saberes coloniales...* cit.; A. Quijano, “Colonialidad del saber, eurocentrismo y América Latina” en E. Lander (comp.) ob. cit. López Segre, “Abrir, impensar y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región”, en E. Lander (comp.) ob. cit.

acera de la “epistemología de las ausencias” pero también de una “epistemología a emerger”.

Una perspectiva que conlleva no solo la apreciación del conocimiento existente y su adecuada valoración, sino básicamente el desafío de construcción de nuevos planteos teóricos y categorías de análisis como de planteos metodológicos. Una tarea de construcción cooperativa del conocimiento, de manera de posibilitar la realización de diagnósticos y propuestas profundamente insertas en los saberes y las experiencias de nuestros pueblos. Afirmaciones que no solo implican “dar credibilidad” a las prácticas cognitivas de los excluidos sino que debe involucrar a su vez una amplitud de miradas sustentada en la imprescindible situacionalidad de dicho conocimiento en un contexto de pluralidad e interculturalidad. Una situacionalidad vinculada con la gravitación de lo local frente a lo global, como con la recomposición de identidades desde la singularidad del “lugar” y la especificidad del territorio. Una noción del “lugar” que ha sido fuertemente erosionada por la globalización con su tónica desterritorializante, generadora de desplazamientos, aparentemente superadora de fronteras, pero que sin embargo retoma constantemente, especialmente a partir de las prácticas territoriales de movimientos sociales, pueblos originarios y organizaciones barriales. Como explicita Arturo Escobar “Quizás sea el momento de revertir algunas de estas asimetrías al enfocar de nuevo la constante importancia del lugar y de la creación del lugar para la cultura, la naturaleza y la economía...”¹⁷. O sea se trata de recuperar la relevancia de lo local como espacio significativo inserto en procesos estructurales pero sustentado en una trama de relaciones y matrices culturales.

Una apreciación del lugar que nos conduce a una revaloración de la urdimbre simbólica que acompaña la misma. Pero implica el desafío de dejar de asumirnos insertos en un eurocentrismo que solo nos devuelve una imagen distorsionada de nosotros mismos. Como señala A. Quijano

“Aquí la tragedia es que hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no a ver y a aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera

¹⁷ Arturo Escobar, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿Globalización o post desarrollo?”, en E. Lander (comp.) ob. cit., p. 116.

parcial y distorsionada”¹⁸.

Y allí comienza el largo pero imprescindible camino de descubrimiento de aquello que ha estado por mucho tiempo encubierto y que alude a la presencia de nuestra experiencia social como de la gravitación de una diversidad de matrices culturales en esta singularidad de América Latina. De allí que el posicionamiento implique la visibilidad de tramas de sentido, de modalidades de vida, de prácticas sociales y simbólicas generadoras de experiencias y posicionadas desde la “América profunda” a la que aludía R. Kusch¹⁹. Es que se trata de culturas originarias fecundadas por los aportes africanos, atravesadas por el mestizaje, transitadas por los migrantes, despreciadas por su carácter popular. Un nuevo posicionamiento que supone otra mirada, otra valoración, otra concepción de cultura, otras maneras de aproximarse y abordar la complejidad de la desigualdad. Un reconocimiento de nuestra pertenencia americana, de reivindicar la necesidad de “pensar desde América”, no en cuanto mera atribución localista sino fundamentalmente como opción vital, como posicionamiento existencial, pero claramente cultural, social, económico y político y fundamentalmente emancipador.

De esta manera no solo hacemos alusión a la necesidad de construir nuevos abordajes teórico-metodológicos, sino a su vez a la presencia de una racionalidad y una lógica vinculada con la emergencia de un pensar como a la explicitación de creencias y valores que los singularizan. Creencias, valores y significados que también han sido, no solo encubiertos sino permanentemente “descalificados”. Un estilo de pensamiento característico de la mentalidad popular en el marco de una modernidad periférica²⁰. Pero sobre todo, un pensar y un conocer desde la mirada de los marginados y excluidos que hace explícita la inagotable fecundidad de lo humano.

¹⁸ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en A. Lander (comp.) ob. cit., p. 227.

¹⁹ R. Kusch, *América profunda*, Bs. As., Hachette, 1962. Ver también R. Kusch, “Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico”, en E. Azcuay (comp.) Kusch y el pensar desde América, Bs. As., F. G. Cambeiro, 1989: 139-151.

²⁰ C. Parker, *Otra lógica en América Latina*, Chile, FCE, 1993, p. 380.

A manera de cierre

Hemos realizado así un breve recorrido vinculado con algunos de los aspectos involucrados en el desafío de construcción de una sociedad más justa. Una reflexión que nos ha permitido plantear, como un requerimiento imprescindible en el tratamiento de esta cuestión, tanto el cuestionamiento de los planteos epistemológicos desde donde se ha abordado la misma, como fundamentalmente la necesidad de generar una nueva perspectiva epistemológica en las ciencias sociales. Una perspectiva que, sin descartar los aportes críticos existentes avance sin embargo en otorgar credibilidad al conocimiento y los saberes de los sectores excluidos desde la situacionalidad y el posicionamiento de la “América profunda”. Un desafío fundamental, éticamente irrenunciable, que implica un proceso dinámico y permanente, enfrentado a intereses económicos y poderes hegemónicos, pero que desde lo profundo de lo humano nos convoca a comprometernos con la construcción de una sociedad más justa.

Recibido: 30/10/2013

Aceptado: 01/12/2013

**La construcción de una sociedad más justa.
Una perspectiva sociológica**

Aldo Ameijeiras

Resumen. Se trata de una aproximación desde una perspectiva sociológica al tema de la construcción de una sociedad más justa, tratando de brindar algunos elementos que puedan contribuir a una reflexión mayor. A partir de algunos datos sobre la desigualdad en nuestros países avanzaremos sobre los alcances, limitaciones y desafíos del conocimiento de la problemática desde la ciencia social considerando la necesidad de un replanteo epistemológico y teniendo en cuenta los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos Latinoamericanos.

Palabras-clave: construcción ciudadana – sociedad justa – derechos sociales – derechos culturales – sociedad latinoamericana.

**Building a fairer society.
A sociological perspective**

Aldo Ameijeiras

Abstract. It is an approach from a sociological perspective to the issue of building a more just society, trying to provide some elements that can contribute to further reflection. From some data on inequality in our countries move forward on the scope, limitations and challenges of the knowledge of the problem from the social science considering the need for an epistemological reframing and taking into account social, economic and cultural rights of Latin American peoples.

Keywords: civic construction - just society - social rights - cultural rights - Latin American society.

Comentario

Jerónimo Granados

Reflexionar teológicamente sobre la construcción de una sociedad más justa conlleva aspectos histórico-epistemológicos que complementan lo expuesto por Ameigeiras. Su reflexión es de acuciante actualidad y nos impela a considerar sobre todo en el origen de una dinámica social que está en las postrimerías misma de la construcción de una sociedad, la justicia.

La conocida obra *La construcción social de la realidad* (1966) de los sociólogos Berger y Luckmann sienta bases para el estudio contemporáneo de la sociología. En ella, ambos autores proponían una fundamentación teórica para una sociología del conocimiento. Las tesis fundamentales de su obra proponían que la realidad se construye socialmente y que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce. Si bien este concepto del constructo social impone que la realidad es entendida como una serie de fenómenos “externos” a los sujetos que no pueden controlar su existencia en el mundo, y el conocimiento es la información respecto de las características de esos fenómenos, es un elemento importante para entender cómo se fue conformando la institucionalización de la justicia en medio de nuestras sociedades. Esto estuvo marcado por un largo proceso donde se va determinando la posición de los más débiles respecto a los más fuertes especialmente en el aspecto económico pero también en el aspecto de inclusión social y cómo las sociedades fueron estructurando sus leyes para su protección en un marco de justicia social.

Rastreado históricamente la estructuración de ciudades o inclusive imperios y su dinámica de convivencia interna podemos referirnos a varios documentos descubiertos arqueológicamente.

Uno de los más antiguos está representado por el código de la reforma de Uruinimkina, que tuvo lugar entre el 2352–2342 a. C. donde rescata, entre otros aspectos, la protección del huérfano y la viuda. Le prometer a su dios que no permitiría la opresión y así toma partido por los más débiles de su Estado. La siguiente reforma, es la de Gudea (2144 – 2124 a. C.) el Ensí de Lagash también legisla la protección a los más débiles e inclusive la novedad sobre género donde l

mujer fue apartada de ciertos trabajos. Por su lado, en el Código de Shulgi (2094 – 2047 a.C.) descubierto en Nippur sigue los mismos pasos priorizando la protección del huérfano y la viuda frente al hombre poderoso y rico. De este modo impide cualquier capricho privado donde no se puede imponer trabajos ni aprovecharse de esta situación de indefensión. Por último mencionaremos el Código de Lipit – Ishtar (1934–1924) donde por su investidura es denominado el pastor piadoso y el cultivador esforzado, él es quien tiene el trabajo de establecer la justicia y legisla a favor del más débil y para proteger el trabajo y una adecuada paga como para que la pobreza no fuera el resultado de un trabajo y no se acumule en unos pocos la riqueza.

Sin embargo el más emblemático de estos códigos lo representa la Estela de Hammurabi creada en el año 1760 a. C. Esta Estela, basada en los contenidos de las anteriormente mencionadas, toma sus contenidos y forma uno de los conjuntos de leyes más antiguos que se han encontrado y donde se hablaba de la justicia social. El dios Shamash, que era el dios de la Justicia, entrega las leyes al rey Hammurabi tal como lo muestra el relieve superior de la estela. Con este acto epifánico, deja sentado un precedente muy importante para el funcionamiento del poder político. Saca la administración de la justicia de la órbita de la religión para pasarlo a la del administrador del Estado, el rey. Los sacerdotes ya no son más los encargados de administrarla.

A partir de la asunción de Hammurabi rey de Babilonia (ca. 1790- 1750 a. C.) los sacerdotes pierden poder en la órbita de la justicia y con ello se consigue evitar la excesiva subjetividad de estos jueces. Si bien esto centralizaba aún más el poder del rey, lo cual no era lo ideal, se iniciaba un proceso ordenado y racional del funcionamiento judicial: la justicia la imparten los 2 tribunales y se puede apelar al rey como última instancia para dirimir un pleito. Además se sale de la órbita de la oralidad y los fallos se debían plasmar por escrito. Por otro lado, el pueblo tenía acceso a las reglas de juego de la sociedad y el Código se ponía a la vista de todos, de modo que nadie podía alegar ignorancia de la ley. Cabe recordar, sin embargo, que eran pocos (escribas en su mayoría) los que sabían leer, sin embargo este es un paso importante en la economía de la justicia y abría el juego a toda la sociedad.

A diferencia de los anteriores códigos toda su jurisprudencia se basa sobre la ley del Talió y mantiene la antigua preocupación por el pobre, el huérfano y la viuda. Sobre el judaísmo se expresaron otros comentaristas, sin embargo resalto que el pueblo de Israel toma como antecedente estos códigos y reproduce en el Pentateuco

el concepto de justicia, la *tzedaká*. Sobre la justicia- *tzedaká* descansa toda vida cuando está en orden. La justicia no sólo determina las relaciones del hombre con Dios, sino también las relaciones de los hombres entre sí, llegando hasta las discordias más insignificantes, e incluso a sus relaciones con los animales y con su medio ambiente natural. La dimensión comunitaria se privilegia y la convivencia entre las personas descansaba sobre la misma concepción de fidelidad. Por ello, el juicio sobre la justicia o injusticia actuadas en el marco de las relaciones comunitarias, no se limitaba a constatar una conducta correcta y conforme a la ley, sino que se desarrollaba una ecuación moral que además "...requería demostraciones de bondad, lealtad y, si era necesario, de una misericordia pronta a ayudar al pobre o al que sufre (Prov. 12, 10; 21, 26; 29, 7).

En el Nuevo Testamento, entra en juego una clara teología soteriológica y Pablo presenta el Evangelio y la acción de Jesús como "revelación" de la "justicia de Dios" (*dikaiosúne theou*) y ¡profundiza la noción veterotestamentaria de *tzedaká* en dos sentidos fundamentales, que expresan su carácter específico como "poder de Dios para salvación": En primer lugar el acontecimiento pascual y resurrección de Jesús tiene lugar la más absoluta solidaridad e incondicional fidelidad de Dios para con toda víctima del pecado y la injusticia, para que su criatura no muera, sino que por fe viva. En segundo lugar el Dios justo y fiel toma sobre sí la violencia desencadenada por el pecador-victimario –violencia que volvería a caer sobre él por la lógica del castigo punitivo– y la culpa, para que su criatura no muera, sino que por fe viva. Esta justicia toma dimensiones trascendentales pero también radican su pretensión en la vida cotidiana donde el débil pasa a ser el heredero de esa justicia que Dios quiere para todos, y obra su justicia redentora a través del poder creador de su amor.

Para el protestantismo, siguiendo las enseñanzas de Lutero basadas especialmente en la carta a los Romanos se hace perentoria la actualización de sus contenidos o por lo menos su contextualización y por ello es importante hacer un análisis desde la interdisciplinariedad que el caso amerita. Como por ejemplo el diálogo con las ciencias sociales que es una contribución indispensable no pensada en aquellas épocas de la Reforma. Pero también desde lo teológico hay perspectivas que apenas nos mueven desde el análisis eurocéntrico. En este sentido, el teólogo Walter Altmann reflexiona en su libro *Lutero y liberación: una perspectiva latinoamericana*, se plantea la necesidad de evaluar de nuevo la enseñanza central que Lutero sacó de la Escritura. Si bien el pensamiento de Lutero era adecuado para sus tiempos y sus circunstancias, hoy para nuestro contexto es necesario repasar y

hasta modificar la doctrina de la justificación. Gran parte del impacto libertador y revolucionario de Lutero se ha perdido tanto en un sentido personal como eclesiástico y tiene que hacerse aplicable en escala mayor en la vida social y política.

La teología de Lutero sobre la justificación contenía el binomio culpa personal y recepción pasiva del don de la justicia consumada en la persona y obra de Cristo que encontraba su liberación por la fe. Ahora bien, esta aparente pasividad de la justificación del individuo elevado como un instrumento del amor en el mundo conlleva también una pasividad ética, y por tanto a la negación de la tarea de la liberación. Esta reflexión nos sugiere la pregunta de hasta dónde el cristiano está habilitado para ocuparse en la búsqueda de la justicia social.

Según Altmann, estaríamos justificando una ética cómoda que en definitiva se puede interpretar y utilizar para justificar la no participación en la tarea de la liberación.

Recibido: 30/10/2013

Aceptado: 01/12/2013

Comentario a Aldo Ameijeiras

Jerónimo Granados

Resumen. La historia nos muestra cómo las sociedades se han preparado desde tiempos inmemoriales para enfrentar las necesidades de los más débiles. La justicia social es un constructo que ha tenido como aliado la ética religiosa donde la justicia emanada de un ser supremo ayuda a allanar las contingencias humanas y sus límites. En este sentido desde la Reforma con Lutero se inaugura una teología contextual que teólogos del siglo XX como Tillich la encarnan en la correlación con las ciencias sociales. Desde una visión latinoamericana, Altmann intenta revalorizar la liberación del ser humano priorizando una fe que mueve a ayudar al pobre, pero en su integridad como persona. Así el concepto de *tzedaká* - justicia no sólo determina las relaciones del hombre con Dios, sino también las relaciones de los hombres entre sí, llegando hasta las cuestiones más insignificantes y desde el nuevo testamento valorizando la salvación en su máximo sentido (en la vida y después de ella)

Palabras clave: *tzedaká*-justicia, salvación - protestantismo.

Aldo Ameijeiras Comment

Jerónimo Granados

Abstract. History shows us how societies since time immemorial have been prepared to meet the needs of the weakest. Social justice is a construct that has religious ethics as an ally where justice emanating from a supreme being helps pave human contingencies and limits. In this sense since the Reformation with Luther contextual theology which theologians of the twentieth century as Tillich embody in correlation with the social sciences is inaugurated. From a Latin American perspective, Altmann try revalue human liberation prioritizing a faith that moves to help the poor, but in his integrity as a person. So the concept of *tzedakah* - justice not only determines the relationship between man and God, but also the relations of men to each other, reaching the smallest issues and from the New Testament salvation in valuing their full meaning (in life and after it).

Keywords: *tzedakah* - righteousness - salvation - Protestantism.

Los autores

Gladys Stella Álvarez

Ha sido desde 1974 Juez Nacional en lo Civil de Primera y Segunda Instancia hasta el año 2005. Es doctora en jurisprudencia de la Universidad de Buenos Aires; su tesis sobre *Mediación y Acceso a Justicia - summa cum laudae* – fue publicada en 2003 por Rubinzal Culzoni. La Universidad de Windsor, Ontario, Canadá, le otorgó en junio de 2005 un *Doctorado Honoris Causa en Derecho Civil* como reconocimiento a su trabajo en el campo *Acceso a Justicia y Mediación*. Dirige la carrera de posgrado en Negociación y Resolución de Conflictos en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Preside el Consejo de Honor de la Fundación Libra y es su Directora Académica. Es co-fundadora e integró el Consejo Directivo de la Escuela Judicial de la Asociación de Magistrados y Funcionarios de la Justicia Nacional. Profesora organizadora de los Congresos de Capacitación Judicial de la Junta Federal de Superiores Tribunales de Justicia Argentina. Forma parte del Comité Ejecutivo del Programa Justicia en Cambio y es miembro de las Comisiones de Violencia Doméstica y de Acceso a Justicia creadas por la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Ha recibido menciones y premios internacionales entre ellos el Mary Parker Follet Award (SPIDR) y el otorgado por ACR por ser pionera del movimiento RAD en latinoamérica (Philadelphia, 2009). Es miembro del Grupo de Expertos para la elaboración de Buenas Prácticas de Mediación en casos de sustracción internacional de Menores en el marco de la Conferencia Internacional de La Haya de 1980, autora y co-autora de diversos libros y obras especialmente en la temática de Mediación y Acceso a Justicia.

Aldo Rubén Ameigeiras

Sociólogo-Doctor en Ciencia Política, Investigador independiente del CONICET Profesor Titular –Instituto del Desarrollo Humano- Universidad Nacional de Gral Sarmiento. –Investigador Programa Sociedad-Cultura y Religión CEIL-CONICET Coordinador del Grupo de trabajo Latinoamericano de CLACSO sobre Sociedad-Religión y Política.

Roberto Bosca

Es abogado por la Universidad del Salvador y doctor en derecho por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Austral donde actualmente es profesor a tiempo completo en la

especialidad de religión y política. Es miembro del Consejo Argentino para la Libertad religiosa, el Instituto de filosofía política e historia de las ideas políticas de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas”, el Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa y el consejo consultor del Instituto Acton de Argentina. También coordina actualmente la diplomatura en cultura argentina del Centro Universitario de Estudios y es colaborador de diversas publicaciones académicas y culturales en el país y en el extranjero. Ha publicado *New Age*, la utopía religiosa de fin de siglo, *La Iglesia nacional peronista* y *Religión y política*, historia de una incompreensión mutua, en colaboración con José Enrique Miguens.

Pedro José Coviello

Abogado y Doctor en Derecho, ex funcionario judicial, especialista en derecho administrativo y constitucional, profesor de la Facultad de Derecho de la UCA. Autor de numerosas publicaciones sobre derecho administrativo, ética del derecho, principios generales de jurisdicción.

Fabio Samuel Esquenazi

Es Licenciado y Doctorando en Letras por la Universidad de Buenos Aires e Investigador Adscrito por Concurso a la Cátedra de Literatura Española Medieval (Facultad de FF y LL, UBA). Ha sido Investigador del Centro de estudios de las experiencias contemplativas y mística comparada; Investigador adjunto de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, Capítulo Argentino del Seminario Internacional de reflexión, investigación y docencia “Pensar la realidad occidental desde los márgenes” en el área temática: Mística comparada y fenomenología de la religión. Es Miembro ordinario de la Asociación Argentina de Hispanistas y de la Asociación Internacional de Hispanistas (AIH). Ha publicado trabajos en medios nacionales e internacionales y ha participado, asimismo, en reuniones científicas de su especialidad.

Jerónimo Granados

Es Doctor en Teología del “Instituto de Arquitectura y Arte Eclesiásticos Contemporáneos” de la Universidad Philipps de Marburgo, Alemania; Profesor Superior de Pintura en la Escuela Superior de Artes Visuales Lino Eneas Spilimbergo de Bahía Blanca y en el Instituto de Artes y Lenguas Josefina Comtte de Corrientes; Licenciado en teología del ISEDET, Buenos Aires. Es pastor ordenado de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata. Es miembro de la comisión

directiva de la Confraternidad Argentina Judeo-Cristiana y fue miembro de la Subunidad de “Diálogo Judeo-Cristiano” de la Unidad “Diálogo con otros Credos” del Consejo Mundial de Iglesias. Actualmente es coordinador de un grupo de estudio de la Federación Luterana Mundial que estudia la relación del cristianismo con otras espiritualidades.

Mario Floriano Fwderici

Abogado pro la Facultad de Derecho UBA 1872, y Diplôme Supérieur de l’Université, Paris II, 1988. dictó diversas materias en la Faculta de Derecho UBA, especialmente como Profesor Titular de Derecho Constitucional y en la Universidad Católica de Uruguay, Publicó numerosos trabajos sobre su especialidad sobre Regulación Estatal y gobernabilidad, Investigador categorizado pro la UNA, dirigió numerosos proyectos y formó especialistas.

Lydia Norma Garchtrom

Es abogada por la UBA, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Ha realizado Cursos de postgrado en Derecho Mercantil Europeo y en Derecho Internacional Privado. Universidad de Salamanca (España); Seminario de Derecho Internacional Privado. Hague Academy of International Law (Países Bajos). 2000-2001; Postgrado Régimen jurídico del sistema unilateral de comercio (OMC); en Comercio Exterior para abogados. Análisis jurídico de exportación y negocios internacionales; en Asesoramiento empresarial para la negociación y contratación en el MERCOSUR, Chile y ALCA y en Contratos comerciales en el MERCOSUR. Universidad de Buenos Aires. Todos en Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires; Doctorado en Derecho Internacional (especialidad: derecho internacional público. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Además es Licenciada en Criminología UBA Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Es Arbitro del Colegio Público de Abogados de la Capital Federal, Sección Comercial e Investigadora en temas de Derecho Hebreo con diversas publicaciones sobre el tema.

Graciela de Grynberg

Es Maestra Normal, Periodista, con estudios en el Círculo de Periodistas (1971) y Arquitecta de UBA (1979) Es Rabina, habiendo realizado los Estudios Rabínicos en el Seminario Rabínico Latinoamericano y en Israel: Ishtalmut- y Majon Shejter

de Jerusalem Ha sido Profesora de la Escuela de Jazanim (oficiantes cantores) del Seminario Rabínico Latinoamericano, Representante judía de la Argentina en la convención “Religiones por la paz”- World Conference on Religion for Peace y Secretaria de la Asamblea Rabínica Latinoamericana. Ha participado en congresos y reuniones nacionales e internacionales sobre judaísmo, religiones y sociedad. Actualmente es Rabina de la comunidad Bet Israel y Presidente de ISE

Celina A. Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid (1981), Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas, España. Es Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet. Ha sido y es profesora en varias universidades nacionales y profesora invitada en el extranjero. Ha participado en el Comité de Filosofía de la Comisión de Cultura del Arzobispado de Buenos Aires; en proyecto internacional de historia de la teología latinoamericana de la Universidad de Navarra y es miembro del Proyecto Teologanda sobre Teología Femenina Latinoamericana. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre su especialidad. Es Secretaria Académica de ISER.

Jorge Eduardo Malena

Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Católica Argentina y Magíster en Relaciones Internacionales de Asia Oriental (con Especialización en Política Exterior China) por la Universidad de Londres. Coordinador del Comité de Asuntos Asiáticos del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (CARI), Profesor Titular en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, y Coordinador Académico de la carrera “Estudios sobre China Contemporánea” de la Universidad del Salvador. Profesor del Doctorado en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata, y Profesor de la Maestría en Relaciones Internacionales de la Universidad del Salvador. Entre sus más recientes publicaciones pueden nombrarse: El libro *China, la construcción de “un país grande”* (Editorial Céfiro, agosto de 2010) y el capítulo “China and Argentina: Beyond the Quest for Natural Resources” en el libro de J. L. León Manríquez y A. Hearn (eds.) *China Engages Latin America: Tracing the Trajectory* (Ed. Lynne Rienner, julio de 2011).

Gabriel Minkowicz

Es Doctor en Psicología Social, de la Universidad Argentina John F. Kennedy (2009). Fue ordenado Rabino por el Seminario Rabínico Latinoamericano (1993), y es también Abogado y Procurador graduado en la Facultad de Derecho de la U.B.A (1990). Fue Becario del Programa *Aleph Aleph* para Senior Education for the Diaspora, organizado por la Organización Sionista Mundial y la Universidad de Tel – Aviv (1991-1992). También fue Becario del Programa *Leatid* de Directores para Organizaciones Comunitarias Judías, organizado por el Joint Distribution Committee para Latinoamérica (2003-2004). Oportunamente también recibió los títulos: de Docente de nivel primario (1985) y secundario (1986) para escuelas judías y de Director Institucional para organizaciones sin fines de lucro (1989). En el presente, se desempeña como docente universitario en la Facultad de Derecho de la U.B.A.; en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, y como Director del Instituto Superior en Ciencias Judaicas y Formación Docente “Abarbanel” del Seminario Rabinico Latinoamericano. Cuenta con publicaciones en derecho hebreo y comparado.

Emilio Norberto Monti

Es Licenciado en Teología y Profesor de Filosofía y Pedagogía. Es Director del Instituto Wesley e Investigador de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL), de Rosario. Es Profesor Emérito del Instituto Universitario ISEDET. Es Pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina

Norberto Padilla

Abogado egresado de la UBA, donde ingresó a la carrera docente en 1972. Actualmente es profesor titular de Derecho Constitucional de la Universidad Católica Argentina, cuyo Consejo Directivo integró. Ha sido asesor en el Senado de la Nación y de 1989 a 1998, asesor y subsecretario y entre diciembre de 1999 y de 2001 Secretario de Culto (Cancillería argentina). Miembro fundador de CALIR (Consejo Argentino para la Libertad Religiosa) y del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa. Ha publicado trabajos y disertado en el país y en el exterior sobre temas constitucionales, de Derecho Eclesiástico, y sobre ecumenismo y diálogo interreligioso, con cuya comisión del Episcopado Argentino colabora desde 1972. En dos oportunidades fue designado observador por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y co-organizador y participante por designación de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo en la

reunión del International Liason Committee para las relaciones judeo-cristianas (Buenos Aires, julio de 2004). En 2002 participó de la Semana de Teología organizada por la SAT, integrando el panel sobre “Las religiones y la paz” y en 2006 en el 1er. Simposio Internacional de Teología Cristiana sobre “Holocausto-Shoá: sus efectos en la teología y la vida cristiana de la Argentina y de América Latina”, con una exposición titulada: “Pronunciamientos sobre el diálogo judeo cristiano. En 2010 fue el relator por la Argentina en el informe sobre “Religion and the secular State” coordinado por Cole Durham Jr. y Javier Martínez Torrón, para el XVIII Congreso de Derecho Comparado celebrado en Washington D.C. Magisterio y declaraciones”. Es miembro del Consejo de redacción de la revista Criterio y presidente de la Fundación Navarro Viola.

Abraham Skorka

Es Egresado de la ‘Midrasha ha-Ivrit’, Escuela Superior de Ciencias Judaicas (1972), Doctor en Ciencias Químicas (UBA, 1979), y Rabino graduado en el Seminario Rabínico Latinoamericano (1973). Es Profesor de Talmud y Derecho Hebreo en el Seminario Rabínico Latinoamericano desde 1973. Ha sido Rector del Seminario Rabínico Latinoamericano (1996 -2008). Ha sido Profesor visitante de Talmud, en el Jewish Theological Seminary (2002). Es Rabino de la Comunidad ‘Benei Tikva’ desde 1976, Presidente del Tribunal Rabínico de la Región Latinoamericana de la Asamblea Rabínica, Profesor honorario de Derecho Hebreo, de la Universidad del Salvador. Es autor de múltiples artículos y textos, entre ellos ‘*Introducción al Derecho Hebreo*’ (EUDEBA, 2001), *¿Hacia un mañana sin fe?* (Longseller, 2006), etc.

Hilario Wynarczyk

Es Doctor en Sociología por la Universidad Católica Argentina, Máster en Ciencia Política por la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil, Licenciado en Sociología por la UBA. Es autor del libro “*Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*”, lanzado a fines del 2009 por la Universidad de San Martín, a cuyo cuerpo docente pertenece como profesor titular de metodología de la investigación; y también del libro “*Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina, 1980-2001*”, publicado por el Instituto Di Tella junto con Siglo XXI Editora a fines del 2010. Integra las Asambleas Directivas del CALIR, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa, y la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, ACSRMS. Fue

experto de la Secretaría de Culto de la Nación en el período 1999-2001 para el tema “ley de culto”. Pertenece también a RELEP, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, PROLADES, Programa Latinoamericano de Estudios Socio-Religiosos y otras sociedades académicas. Escribe análisis periodístico del campo religioso en Prensa Ecueménica y otros medios protestantes. También ha escrito sobre la misma especialidad en Newsweek, Nómada revista de la UNSAM, Le Monde Diplomatique y diario Perfil.

Mario Jorge Yutzis

El Dr. Mario Jorge Yutzis, Argentino de nacionalidad, es Licenciado en teología de la Facultad Luterana de Teología de José C. Paz, (Provincia de Buenos Aires) y además es Dr. en Filosofía de la Universidad de Estrasburgo. Ha ejercitado la docencia como profesor del Instituto Universitario ISEDET, Facultad de Teología en las Cátedras de Filosofía y Hermeneútica Teológica y Filosófica. En la actualidad es profesor Emérito de dicha institución. Ha sido docente invitado en instituciones Universitarias de Estados Unidos, Canadá y Suiza. Junto con su trayectoria académica e intelectual ha participado activamente en la defensa y promoción de los Derechos Humanos, en particular durante 24 años como miembro del Comité de Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) en el cual ejerció la vicepresidencia y la presidencia. Desde esa posición y en su carácter de experto independiente, ha cumplido misiones de monitoreo y asesoramiento en el área de Derechos Humanos, a través del Servicio de asesoramiento y el Programa de Asistencia Técnica en materia de Derechos Humanos de Naciones Unidas en Croacia, Guatemala y El Salvador. Ha producido diversos artículos en el ámbito de la Teología, la filosofía y los Derechos Humanos y ha sido editor y co-editor de publicaciones vinculadas en las áreas de su incumbencia. En la actualidad comparte con la Asociación Española para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, las iniciativas y las actividades tendientes a la codificación definitiva del Derecho Humano a la Paz. Para tal efecto fue propuesto por el Estado Argentino y posteriormente electo, como experto del Taller internacional de expertos sobre el derecho de los Pueblos a la Paz organizado por la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de Naciones Unidas en diciembre del 2009. Dentro de dicha temática, ha participado como experto en la Conferencia Internacional de Santiago de Compostela en diciembre del 2010 sobre el Derecho Humano a la Paz , presentando para su aprobación una propuesta de creación de un observatorio Internacional sobre el Derecho Humano a la paz, el cual servirá como instrumento de control de la aplicación de una Declaración Universal sobre el Derecho Humano

a la Paz, toda vez que sea aprobada por las naciones Unidas. El Dr. Yutzis es en la actualidad Vicepresidente del Movimiento Internacional contra el Racismo y la Discriminación.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir —**pegadas**— (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “*ibíd.*, pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “*ibíd.*”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “*Florença*” (para el portugués) se prefieren a “*Firenze*”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “*Leuven University Press*” **no** debe ser modificado por “*Louvain University Press*”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internacionales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista.** Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

ÍNDICE

Artículos	5
Dossier ¿Qué paz es posible?	7
<i>Abraham Skorka</i>	
Presentación	0
 <i>Norberto Padilla</i>	
La fuerza de las armas pobres	11
Resumen	23
Abstract	24
<i>Fabio S. Esquenazi</i>	
Comentario	25
Resumen	29
Abstract	39
 <i>Hilario Wynarzyk:</i>	
De la religión como encuadre de la acción política	31
Resumen	35
Abstract	36
<i>Emilio Monti</i>	
Comentario	37
Resumen	41
Abstract	42
 <i>Mario Yutzis</i>	
Significado y alcance del derecho humano a la paz como nuevo Derecho Humano Emergente. Una mirada desde el ámbito internacional.	43
Resumen	45
Abstract	46
<i>Jerónimo Granados</i>	
Comentario	47
Resumen	51
Abstract	52

Roberto Bosca

<i>Perdónanos nuestras deudas. Una perspectiva ética de la paz en la construcción de ciudadanía</i>	53
Resumen	71
Abstract	72
<i>Gabriel Minkowica</i>	
Comentario	73
Resumen	75
Abstract	76
<i>Gladys Stella Álvarez</i>	
El acceso a justicia. Uno de los caminos para la construcción de la paz	77
Resumen	81
Abstract	82
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Comentario	83
Resumen	85
Abstract	86
Dossier Justicia, justicia buscarás	87
<i>Graciela Grynberg</i>	
Presentación	89
<i>Mario Federici</i>	
Poder, resistencia y justicia	91
Resumen	99
Abstract	100
<i>Aldo Ranieri</i>	
Comentario	101
Resumen	107
Abstract	108
<i>Pedro José Jorge Coviello</i>	
Reflexiones sobre la Ética pública	109
Resumen	143
Abstract	144
<i>Gabriel Minkowicz</i>	
Comentario	145

Resumen	147
Abstract	148
<i>Jorge E. Malena</i>	
El concepto chino de justicia: sus definiciones etimológica y filosófica y su administración mediante dos estudios de caso en la República Popular	149
Resumen	155
Abstract	156
<i>Lydia Garchtrom</i>	
Comentario	157
Resumen	161
Abstract	162
<i>Aldo Rubén Ameigeiras</i>	
La construcción de una sociedad más justa: una perspectiva sociológica	163
Resumen	175
Abstract	176
<i>Jerónimo Granados</i>	
Comentario	177
Resumen	181
Abstract	182
Los autores	183
Normas para los autores	191

