

La justificación normativa de la guerra civil* Normative Justification of Civil War

_____ Vilma Liliana Franco**

Resumen: Este artículo analiza el problema tanto de la proscripción, como de la justificación de la guerra civil. En primer lugar, examina la naturaleza de dicha prohibición normativa en la fundamentación del Estado moderno, al tiempo que esboza algunas ideas que disienten de una defensa acérrima e incondicional del aparato de Estado. En segundo lugar, analiza el argumento de Vattel sobre el derecho de rebelión como excepción cuando tiene lugar una opresión abierta y manifiesta. Por último, discute en breve el problema de la opresión política y social como fuente legítima de *causa belli* dentro del Estado. Para ello sugiere un concepto amplio de opresión en el que se identifican sus distintas caras. Además, examina concisamente las respuestas violentas a los distintos tipos de opresión y analiza la disyuntiva entre el derecho a la vida y otros derechos en el contexto de una opresión visible y en el momento de decidir alzarse en armas contra el soberano o contra una fracción de ciudadanos.

Palabras clave: Guerra civil; Opresión; Estado; Justicia; Exclusión social; Represión política

Abstract: This essay analyse the problem of proscription as well as justification of civil war. Firstly, it examines the nature of such normative prohibition within the grounds of the modern state. At the same time, some ideas against the staunch and unconditional defense of state apparatus will be outlined. Secondly, it analyses Vattel's view on the right to rebellion as an exception when open and manifest oppression occurs. Finally, it briefly discusses the problem of political and social oppression as a legitimate source of *causa belli* within the state. To that end, it suggests a wider concept of oppression which identifies different oppression features. Futhermore, it examines concisely violent responses to different types of oppression, and study the disjunction between the right to life and other rights in the context of visible oppression and at the moment of making the decision to take up arms against the sovereign or against another part of fellow citizens.

Key words: Civil war; Oppression; State; Justifice; Social exclusion; Political repression

* Este ensayo hace parte del trabajo de investigación "Introducción al problema de la justificación de las guerras civiles", presentado como requisito para optar por el título de Magíster en Filosofía, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Artículo recibido: marzo de 2007. Aprobado: abril de 2007

** Magíster en Estudios de Paz de la Universidad de Lancaster (Inglaterra). Magíster en Filosofía Política de la Universidad de Antioquia, Investigadora del Instituto Popular de Capacitación -IPC- Miembro del grupo de investigaciones regionales DDCJ del IPC, Adscrito a Colciencias y al grupo de Investigación en Filosofía Política -GIFP-, Universidad de Antioquia. turquesa45@yahoo.com

[13]

[...] de un Estado cuyos súbditos tienen tanto miedo que no pueden levantarse en armas, no se debería decir que la paz reina en él, sino solamente que no hay guerra

————— Baruch Spinoza

Introducción

Al ser concebida como la antípoda de la unidad de la comunidad política y una impugnación de la soberanía que —en uno u otro caso desemboca en el hundimiento de la estatalidad como principio pacificador—, la guerra civil es rechazada. La centralización de la autoridad y la concentración del poder político suponen la abolición del derecho ciudadano de hostilidad como condición de la pacificación del orden interno, pues de no ser así la estabilidad y supervivencia del Estado se haría imposible. Pero, ¿cancela ello por completo el debate sobre el proceso de justificación moral, política y/o jurídica para legitimar que una facción de ciudadanos se levante en armas contra el soberano o contra otra parte de la comunidad política? ¿Se rescinde sólo la posibilidad de excusar jurídicamente y/o legitimar moralmente dichas guerras? La proscripción de la guerra civil, que se hace aún más radical a partir de la fundamentación del Estado moderno, encuentra en algunos pensadores una refutación, que da lugar a la posibilidad de concebir una legitimación normativa de la guerra civil. Estos pensadores se ocupan de determinar no tanto el *summum bonum* por el que vale la pena hacer bambolear el navío de la república, sino de precisar en qué condiciones excepcionales es moralmente aceptable la negación de una autoridad común y el rompimiento del *consensus iuris*, y asumir los riesgos del fraccionamiento de la unidad política.

El objetivo de este ensayo es, en primer lugar, analizar en breve el sentido de la proscripción de la guerra civil en el marco de la fundamentación del Estado moderno, a la vez que se esbozan algunos de sus aspectos problemáticos. En segundo lugar, se revisa el argumento de Emerich de Vattel, que pese a compartir dicha prohibición, admite la existencia de una situación excepcional en la cual la rebelión procedería conforme a la justicia. En tercer lugar y actualizando el planteamiento de este diplomático suizo, se propone una reflexión sobre el problema de la opresión como fundamento de *iusta causa belli* de la guerra civil. Para ello se procede en tres pasos: a) definir las distintas caras de la opresión; b) analizar brevemente las posibles respuestas a la opresión, en particular la contraviolencia;

c) reflexionar sobre la disyuntiva entre el derecho a la vida y otros derechos — considerados bien necesario para la realización del proyecto de vida buena—, en el marco de situaciones de opresión.

1. Proscripción estatal de la guerra civil

En la acepción moderna de la guerra civil se considera que la centralización del poder político supone la abolición del derecho de hostilidad, para poder garantizar la instauración y preservación de un orden pacificado. Es decir, la fundamentación del Estado moderno como principio pacificador no reconoce a los ciudadanos un derecho a la guerra contra el soberano u otros ciudadanos, pues no proscribirla sería contradecir el sentido de la sociedad política como alternativa al estado de beligerancia y pretender que el Estado se hiciera a sí mismo imposible. Sin embargo, una parte importante de los postulados filosóficos y políticos favorables a la proscripción de este tipo de guerras no obedece a una postura propiamente pacifista,¹ porque lo que en dicha prohibición está en juego es fundamentalmente la supervivencia del Estado como medio para la protección de la propiedad, el libre intercambio y la vida. Este tema es particularmente representativo en Hobbes cuando formula una justificación secular de la realización de un pacto fundacional, que dé nacimiento a un poder único soberano, capaz de conjurar las calamidades de la guerra;² y cuando, al advertir sobre la fragilidad del orden político, se pronuncia de manera decisiva a favor de un poder absoluto y "bastante perfecto", y contra el derecho de rebelión.³

[15]

El problema, en el marco del debate propuesto por Hobbes y otros pensadores de su tiempo, no consiste en si es o no moralmente justo el alzamiento en armas de los ciudadanos contra el soberano u otra facción de la comunidad política. Ello es así porque, desde su perspectiva, el desconocimiento del poder soberano y sus derechos constituye un acto de injusticia, independientemente de cuál sea la causa esgrimida. En tal sentido, la cuestión central de la proscripción política de la guerra civil es que ésta es inconveniente para la supervivencia del Estado y, por tanto, contraria a la conservación y prosecución de una vida más armónica. Es decir, desde la perspectiva del *bien*

¹ Por "propiamente pacifista" se entienden aquellas posturas que asumen una defensa de la vida a partir de la negación absoluta de toda violencia. Sobre esa base se ha considerado que la guerra es, desde todo punto de vista, inmoral e inadmisible.

² Véase: Thomas Hobbes. *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

³ Véase: Thomas Hobbes. *Behemoth*. Madrid, Tecnos, 1992.

del Estado, la proscripción de la guerra civil deja de ser una manifestación pacifista propiamente dicha, porque la preservación de la integridad de éste es en sí misma un fin y un valor ético. La razón de Estado⁴ indica que por necesidad política y moral se debe no sólo abolir el derecho de los particulares a la hostilidad, sino también perseguir y castigar cualquier intento que en tal sentido puedan realizar. Esta necesidad se explica en tanto se parte del supuesto de que consentir el derecho de rebelión —y con él la posibilidad de que se encienda el fuego de la guerra civil— es incompatible con la unidad e indivisibilidad de la soberanía. Ello hace parte de la lucha constante del Estado por conjurar su fragilidad y garantizar la estabilidad y unidad del orden político, en función de la preservación de su poder, del derecho y, de manera consiguiente, del nexo mando-obediencia que sostiene con los ciudadanos.

Sin embargo, la proscripción normativa también ha sido formulada desde la perspectiva de la *finalidad del Estado*. Si el fin del Estado es garantizar la seguridad en función de la libertad, una vida más armónica y el disfrute de las cosas, la prohibición de dicha guerra es, teóricamente, una opción político-moral con la cual se busca preservar el medio⁵ indispensable para la realización de la función teleológica de la *concorrens communio*. En este sentido advierte Meineke: "[...] el mismo bien del Estado se asegura, no sólo por el poder, sino también por valores éticos y jurídicos, y en último término, el poder puede verse amenazado por el quebrantamiento de los valores morales y jurídicos".⁶ Es decir, si el Estado se presenta como la encarnación del interés general, entonces la proscripción de la guerra civil es una defensa de la sociedad misma; si el Estado es el medio garante de la preservación de la vida y la propiedad, entonces dicha prohibición no sólo es una defensa de aquél sino también de aquellos valores a los que sirve.

La proscripción normativa de la guerra civil en procura de la preservación del bien del Estado da lugar, sin embargo, a varios puntos problemáticos cuando se toma distancia de una concepción contractualista. En primer lugar, la búsqueda de la propia conservación del Estado está guiada no sólo por la preocupación respecto a los bienes y fines de la comunidad que le son confiados, sino también —y quizás en mayor medida— por la pulsión del poder y la dominación. Este asunto es particularmente importante si se tiene en cuenta

⁴ Sobre este concepto, véase: Friedrich Meineke. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

⁵ Aunque, al mismo tiempo, se considera que la salvaguardia de dichos fines constituyen la protección del Estado.

⁶ *Ibíd.*, p. 5.

que, al igual que el hombre, el accionar del Estado, en tanto construcción humana está guiado también por un afán de poder, que se busca en relación con otros soberanos y que pretende ser afianzado y ejercido con respecto a una porción de ciudadanos. Siguiendo esos impulsos atemporales de la preservación de sí mismo y el acrecentamiento de poder, el poder estatal puede considerar cualquier acción ciudadana tal como la difusión de doctrinas críticas del establecimiento como una amenaza interna contra su *imperium*⁷ y, en ese sentido, proceder a su persecución y a un uso arbitrario de la fuerza. Así, la defensa a ultranza del *bien del Estado*, como un fin y un valor ético, se torna problemática desde el punto de vista de la vida y la libertad de algunos ciudadanos, pues ¿quién defiende a estos de la opresión estatal? ¿Es la importancia y valor de estos menor que la del Estado mismo? O ¿quién sirve a quién? ¿Cómo evitar que el Estado se sienta tentado a abusar del poder excediendo las fronteras del derecho o aún dentro de las mismas⁸, cuando es de su naturaleza la inclinación al exceso y la arbitrariedad?

En segundo lugar, el Estado moderno se presenta como encarnación del interés general de toda la sociedad, de manera que defenderlo en su integridad es defender dicho interés. Sin embargo, la conclusión sería diferente si consideramos que: a) el Estado no es producto de un acuerdo racional celebrado entre iguales, sino de conflictos incluso bélicos por el control de recursos, poblaciones y territorios; b) él opera como factor de cohesión y organización de la sociedad sobre la base del monopolio de la coerción, pero también de presentar como universales intereses privados de sectores de la sociedad.

[17]

En consecuencia, si se acepta que la finalidad de ese Estado que se presenta como la esfera de lo universal, está lejos de ser la de velar realmente por el interés común y lejos de proveer la seguridad necesaria para garantizar a *todos* los ciudadanos la libertad, una vida más armónica y el disfrute de las cosas; entonces, la proscripción de la guerra civil no es la defensa de dichos fines sino del bien del Estado y los intereses específicos a los cuales sirve. Bien sea que se parta de concebir que el Estado ha sido instituido para ser garante del interés común, o que se reconozca que su institución se produce a partir de luchas de exclusión y procesos de control de recursos en los que un grupo

⁷ Imperium es el poder de mando a partir del cual se determina el obrar de los ciudadanos y se ejerce control sobre una gama de recursos.

⁸ Se dice que “aún dentro de las mismas fronteras del derecho”, porque el abuso del poder no es un problema de ilegalidad.

se hace a los monopolios fundamentales,⁹ la pregunta común es ¿qué tan sostenible es la defensa a ultranza de un Estado capturado por los intereses privados o que en lugar de ser garante de la vida y la libertad de todos los ciudadanos se constituye en amenaza para una parte de ellos? Si se acepta que el Estado alberga las causas de su destrucción, dada la naturaleza conflictiva de la sociedad,¹⁰ o que puede fracasar en el cumplimiento de fines como aquellos de justicia distributiva, ¿qué sentido tiene pretender que la existencia de éste se perpetúe indefinidamente y no establecer las causales de su disolución? ¿Cómo se puede exigir a los ciudadanos la reivindicación y obediencia a un Estado que, en lugar de ser fuente de una vida más cómoda y armoniosa, es fuente de gran parte de sus desgracias y hasta de su ruina?

[18]

Por el contrario, el bien del Estado debe estar subordinado al cumplimiento de la finalidad del mismo, es decir que su preservación sólo sería valiosa en cuanto medio real y efectivamente al servicio de la libertad y del bienestar general y específico de *todos* los ciudadanos, considerados en sus múltiples determinaciones —socioeconómicas, religiosas y étnicas. Asimismo, para que los ciudadanos puedan protegerse de la opresión estatal y buscar soluciones alternativas cuando el Estado no cumpla su finalidad, el deber ciudadano de obediencia no puede ser absoluto e incondicionado. La obediencia —racionalmente asumida¹¹— al soberano debe tener un carácter condicional;¹² es decir, se debe obedecer la ley sólo en tanto los principios de justicia residan en su interior; de lo contrario, la desobediencia civil¹³ es una opción para impugnar parte de ese ordenamiento jurídico injusto, y la rebelión lo es para quebrantar el *consensus iuris*, según sean los grados de opresión estatal.

A favor de la obediencia condicional debe decirse que si las leyes nacidas en las arenas del conflicto son condensación de relaciones de poder, más que

⁹ Véase: Norbert Elias. *El proceso de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997; Charles Tilly. *Las revoluciones europeas: 1942-1992*. Barcelona, Crítica, 1995.

¹⁰ Téngase en cuenta, por ejemplo: Jean Jacques Rousseau. *El contrato social*. Barcelona, Altaya, 1993; Jean Bodin. *Los seis libros de la República*. Madrid, Tecnos, 1985.

¹¹ Cuando se acota el carácter condicional de la obediencia a la que es racionalmente asumida (porque se estima conveniente), es porque difícilmente se puede esperar ruptura de aquellos que obedecen por miedo.

¹² Aunque es claro que, como lo considera Spinoza, las razones de la obediencia son múltiples —por temor a la pena, por amor a la patria, por interés propio, por esperanza de un bien mayor, por consejo de la razón, etc. Sólo se debe favorecer con obediencia al soberano en tanto se esfuerce de manera efectiva y visible en procurar el bienestar de todos los ciudadanos, y no de unos cuantos.

¹³ Véase: Domingo García Marzá. “Desobediencia civil”. En: Adela Cortina (compiladora). *Diez palabras clave en filosofía política*. Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 97-125.

de la voluntad general o de un pacto voluntario, libre y consciente entre individuos, no se debería estar obligado a obedecer aquello de lo que no se ha sido autor, que va en contra de lo justo¹⁴ e incluso genera ruina. Además, como dice Rousseau, “[...] si pretendéis que las leyes sean obedecidas, haced leyes que puedan ser amadas, de forma que para cumplir lo debido baste con pensar que debe hacerse”.¹⁵ Asimismo, en objeción a la defensa de una obediencia ciega a la ley (bien sea en función de la seguridad jurídica, por temor a la anarquía y a la pérdida de eficacia del Estado o por prevención a la extensión de la ilegalidad), es preciso considerar que lo legal no es intrínsecamente legítimo y que lo vigente no es necesariamente válido, pues ello depende tanto de la inclusión de los principios de justicia en la ley, como de la observancia de las garantías procedimentales a partir de las cuales ésta se construye. De otra parte, la amenaza de ruptura organizada y deliberada del *consensus iuris* —como la contraparte ciudadana de la amenaza del uso de la fuerza por parte del Estado—, debe servir como una herramienta de control a la forma de gobernar, como un dique de contención al uso arbitrario de la fuerza y a cualquier forma de discriminación opresiva, cuando la apelación a los derechos ciudadanos no surte efecto.

Esto podría ser objetado diciendo que la obediencia es condición para garantizar la permanencia del Estado y la estabilidad del orden civil, y que admitir la posibilidad de ruptura ciudadana del *consensus iuris* no sólo sería abrirle la puerta al torrente de la guerra civil sino también proponer un Estado frágil y amenazado por los ciudadanos. Pero a ello se puede responder, en primer lugar, que la existencia de la autoridad estatal no puede ser procurada a costa del bienestar de una porción significativa de los miembros de la comunidad política y, menos aún, cuando ese Estado ha sido capturado por el grupo más poderoso de la sociedad para ser puesto a su beneficio privado. En segundo lugar, la mejor garantía para la conservación del edificio político debe buscarse, no tanto en el ineludible ejercicio de la coerción, sino fundamentalmente en el hecho de que el Estado esté al servicio efectivo de *todos* los ciudadanos. Bien es sabido que la coerción es imprescindible al Estado para garantizar, en parte, la sujeción a la ley, pero no es su uso exclusivo y drástico en donde éste encuentra su seguridad.¹⁶

[19]

¹⁴ En contra de los defensores de la obediencia a la ley, es necesario aclarar a este respecto que la injusticia no se deriva de la ilegalidad, en la medida que justicia y legalidad son independientes, aunque puedan coincidir.

¹⁵ Jean Jacques Rousseau. *Discurso sobre la economía política*. Madrid, Tecnos, 1985, p. 19.

¹⁶ Ya decía Maquiavelo que aun el más cruel de los Estados se derrumba; y Rousseau, que no hay ningún arte en hacer temblar a todos cuando se dispone de la fuerza.

No es la baja capacidad coercitiva sino el malestar con lo presente, las diversas formas de opresión y la corrupción del Estado, lo que en mayor medida puede conllevar a la desobediencia, la inestabilidad y la ruptura del cuerpo político; por consiguiente, la autoridad pública está llamada a velar por el bienestar y la libertad de sus ciudadanos por igual, para tratar de garantizar su permanencia. Por último, más que la construcción del Estado fuerte y estable, capaz de garantizar (*enforce*) la obediencia a la ley y de preservar la unidad del poder soberano, se trata de encontrar una forma de organización política que responda mejor a las aspiraciones de bienestar y libertad del conjunto de ciudadanos, y no sólo de las minorías que detentan el poder.

2. El derecho de rebelión como excepción

Cerca de las posturas que proscriben la guerra civil por razones de Estado, se encuentran también planteamientos que admiten la posibilidad de alegar *iusta causa belli* al interior de la comunidad política. En tales casos, el reconocimiento de la justeza de la causa para validar el alzamiento en armas coexiste con una defensa férrea de la unidad del cuerpo político, la ley y la paz. Aquellos que, como Emerich de Vattel, reconocen situaciones excepcionales en las cuales es moralmente aceptable alzarse en armas dentro de la república, no contraponen de manera absoluta la aceptación de dicha excepción a la proscripción de la contienda civil, sino que fundan ambas en un mismo argumento.

[20]

Para Vattel, la proscripción de la guerra civil se sustenta en la necesidad de preservar la comunidad política y la autoridad soberana, pero sólo como medio para garantizar la búsqueda de su bienestar común, a condición de mantener el orden, la justicia y la paz. Por eso, el incumplimiento de la obligación soberana en procura de dicha finalidad da lugar a la puesta en vigor del derecho de resistencia y, en caso extremo, al uso ciudadano de la fuerza organizada como último recurso. La atribución de un carácter absoluto del poder soberano no puede excusar, según Vattel, el uso arbitrario del poder; por el contrario, el poder no puede ser absoluto, ni puede haber indiferencia frente a la forma como gobierna.

La preservación de la paz al interior de la comunidad política, según Vattel, no depende de la obediencia a la constitución y la ley, que son el respaldo de la autoridad política y la garantía de la libertad ciudadana. Dicha obediencia no involucra sólo a los ciudadanos sino también al soberano, quien tiene deberes con aquéllos. Este último, ungido de autoridad pública con cada cosa que constituye la personalidad moral de la nación, está investido de

derechos, pero también de limitaciones establecidas por la ley, que indican el alcance y los límites de su poder y la manera como lo puede ejercer. Infringir ese umbral significa incurrir en un abuso criminal del poder que le fue confiado y abrir la puerta a la sedición y a la guerra civil, pues “[...] todo es incierto, violento y sujeto a revoluciones en aquellos infelices Estados donde el poder arbitrario ha ocupado el trono de la ley”.¹⁷

Si el soberano incurre en un uso arbitrario del poder —entendido no sólo como el uso injusto de la fuerza, sino también como la búsqueda del beneficio privado, la instrumentación y apropiación privada del Estado y la violación de las leyes fundamentales¹⁸—, a los ciudadanos les asiste un derecho de resistencia. Pero ese derecho tiene tres acotaciones: en primer lugar, no debe atentarse contra la persona del soberano —porque es sagrada e inviolable— como una condición para garantizar la paz y seguridad del Estado. En ese punto la excepción está dada por los casos de extrema necesidad y cuando el soberano se sitúa en un estado de guerra contra los ciudadanos, esto es, cuando viola las leyes y amenaza la seguridad. En segundo lugar, antes de recurrir a la resistencia se deben agotar todas las instancias pacíficas para buscar el juzgamiento de un soberano injusto y el resarcimiento de las injusticias recibidas, con el fin de no exponer innecesariamente a la sociedad política a una situación de inseguridad y violencia. Pero a esas instancias pacíficas se debe acudir en el instante oportuno, porque hay un momento en el que la situación puede alcanzar una madurez tal, que el uso de la fuerza se haga inevitable. De este requisito, y dado que la resistencia puede desencadenar en guerra civil, se sigue, en tercer lugar, que el ejercicio de tal derecho sólo debe hacerse en casos extremos, es decir, “cuando las miserias públicas han alcanzado tan alto nivel que el pueblo puede decir con tácito: *miseram pacem vel bello bene niutari*, que es mejor exponerse a sí mismos a una guerra civil, que tolerarla.”¹⁹ Según Vattel, no agotar los medios pacíficos y no acatar el criterio del *last resort*, sería hacer demasiado inestable el orden político y arriesgarse a un retorno al estado de naturaleza.

[21]

Siempre en consideración de la forma menos penosa de garantizar la seguridad, Vattel le atribuye gran importancia a que los ciudadanos intenten tolerar con paciencia los males que no son insoportables, en lugar de alterar la

¹⁷ Emerich de Vattel. *The law of nations or principles of the law of nature applied to the conduct and affairs of nations and sovereigns* [en línea]. Philadelphia: Constitution Society, 1999 [citado el 9 de septiembre de 2003]. Disponible en: <http://www.constitution.org/vattel/vattel.htm>. Libro I, cap. IV, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*, Libro I, cap. IV.

¹⁹ *Ibid.*

paz pública. Pero en caso de que esos males no sean tolerables, es decir, cuando las injurias sean manifiestas y crueles, cuando el soberano incurra en el uso injustificado de la fuerza o busque privar de aquellas cosas cuya pérdida hacen inaguantable la vida, entonces es válido la puesta en vigencia del derecho a la resistencia —incluso con uso de la fuerza— para defenderse de la opresión y reivindicar derechos. Su validez se deriva, de un lado, del hecho de que la autopreservación es un derecho y una obligación natural que le otorga al ciudadano el poder moral de actuar;²⁰ y del otro, porque el ingreso a la sociedad política sólo se hace para establecer su propia seguridad sobre bases más sólidas.

En suma, la postura de Vattel a favor de la proscripción de la guerra civil no es una defensa de la institución política por sí misma, sino en tanto ésta pueda ser útil al logro del bienestar y la seguridad de quienes la instituyen. Por eso, el mismo argumento le sirve para formular el caso excepcional en el cual el alzamiento en armas puede estar justificado;²¹ de manera indiscutible, un poder que oprima terriblemente a los ciudadanos niega el fin para el cual fue instituido y debe perder, por consiguiente, el favor de la obediencia. Con el reconocimiento del derecho acotado²² de resistencia no se niega, sino que se reafirma, el sentido de la sociedad política; no se autoriza que unos cuantos alteren la paz, pero se admite el derecho a inspeccionar a aquellos en el timón cuando abusan de su poder;²³ no se debilita el poder soberano pero sí se le impone una responsabilidad extraordinaria: éste tiene el compromiso de no defraudar la confianza depositada en él, para velar por el bienestar de la sociedad política y para no dar razones que justifiquen una insurrección ciudadana.

[22]

3. La opresión estatal como fuente de *iusta causa belli*

El escepticismo antropológico que puede aprenderse del triste examen de la historia permite reafirmar como premisa primordial que la guerra civil, al igual que las guerras interestatales, es siempre una posibilidad abierta así no sea nada deseable. No hay razones para un optimismo abyecto. Esto es

²⁰ *Ibid.*, Libro II, cap. IV, 49

²¹ A pesar de las acotaciones establecidas al derecho de resistencia como preludeo de la guerra civil, Vattel, escéptico frente a la posibilidad de un soberano que se conduzca con justicia, estima que pocas veces no existen razones que justifiquen una insurrección.

²² Esa acotación refleja que de otra manera el derecho de resistencia no estaría exento de poner en riesgo el bienestar y la seguridad de la sociedad política y de cada uno de sus ciudadanos en particular.

²³ *Ibid.*, Libro I, cap. 3, p. 32

así tanto por el carácter eminentemente conflictivo y eternamente insatisfecho de la naturaleza humana, por el imperio y la fuerza de las pasiones, como por la captura privada del Estado;²⁴ por lo excepcional que es el buen gobierno y la dificultad de que los soberanos actúen con justicia.²⁵ En el marco de todo ello siempre acecha la violencia, como respuesta rebelde de los ciudadanos y/o como represión por parte del aparato de Estado.

Dentro de las causas esgrimidas por facciones rebeldes se han contado los llamados motivos religiosos, de autodeterminación nacional²⁶ y de opresión y/o exclusión política.²⁷ Estos últimos son el núcleo central de la *iusta causa* porque las discriminaciones contra identidades como la religiosa o la étnica — que en algunos casos desencadenan la reivindicación armada de derechos de autodeterminación o secesión—, develan que aquella vieja idea de la igualdad ciudadana alcanza sólo la formalidad jurídica pero no una condición efectiva, que la asociación política se funda en la aglomeración de individuos abstractos separados de sus determinaciones socioeconómicas, religiosas o étnicas, y que el Estado que los agrupa simula, en lugar de encarnar, el interés general. Las respuestas rebeldes contra la discriminación negativa amparada o cometida por dicho tipo de Estado y contra la represión estatal ejercida a partir de las primeras exigencias ciudadanas de autodeterminación o inclusión, indican que las causas para justificar la guerra se derivan de una situación de opresión —que opera bajo formas y a través de mecanismos diferentes— de segmentos de la comunidad política, que pueden compartir o no los mismos rasgos identitarios.

[23]

²⁴ Incluso Rousseau quien, contrario a los exponentes del escepticismo antropológico, cree en la perfectibilidad del hombre, considera que el Estado estará firmemente constituido en tanto predomine el bien público, pero si lo que prevalece es el interés particular y la voluntad general se haya subordinada a éste, entonces se debe hablar de la decadencia y debilitamiento del Estado. “La voluntad general ya no es la voluntad de todos; surgen contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin discusión”. Rousseau. *El contrato social. Op. cit.*, 1993, p. 104. Esa decadencia que problematiza el ginebrino, es la que en algunos casos suscita la rebelión de los sectores ciudadanos que se sienten excluidos de las garantías y provisiones del Estado, o que consideran que éste no constituye la encarnación del interés público.

²⁵ Actuar conforme a la justicia y en cumplimiento de la finalidad ideal del Estado implicaría que fuesen capaces de garantizar la construcción de los lazos emotivos que aseguran la cohesión, la preservación del bien público, la justicia distributiva, el bienestar público, la administración eficaz e igual de justicia. Que fuesen capaces de eliminar todo aquel ejercicio del poder que oprime o actúa en provecho de intereses privados.

²⁶ Aludiendo a identidades territoriales, culturales o étnicas.

²⁷ Sin embargo, una cosa es decir que estos son los motivos y alrededor de ello discutir, por ejemplo, si es moralmente aceptable que un grupo de ciudadanos se levante en armas contra el Estado u otra fracción de ciudadanos por una causa religiosa; y otro asunto es reconocer que ante dinámicas de discriminación, exclusión y opresión, poblaciones étnicas, lingüísticas o religiosas reaccionen de manera organizada y violenta y que para respaldar dicha decisión acudan a mecanismos de legitimación, que asumen como fuente sus credos religiosos u otros registros ideológicos para estimular la afirmación identitaria en el marco del conflicto.

La opresión, siguiendo a Simone Weil,²⁸ procede de condiciones objetivas como la existencia de privilegios. Según esta autora, esos privilegios se derivan del establecimiento de monopolios como el del conocimiento, las armas, la tierra o el dinero, a los cuales podrían agregarse también el control de los recursos naturales, los medios de producción y el aparato estatal, entre otros. Sin embargo, desde la perspectiva de esta parisina, lo que hace que dichos monopolios se conviertan en medio de opresión es la lucha insaciable por el poder, tanto respecto a sectores subalternos como a competidores. Ahora bien, esos monopolios que dan lugar a prerrogativas, ventajas, concesiones y exenciones, son detentados por grupos que constituyen el poder de Estado²⁹ o, en otras palabras, que confiscan el poder político en su beneficio, lo que conlleva no sólo al descontento sino también a la restricción de las condiciones de realización de los sectores subalternos.

[24]

La opresión, como constreñimiento drástico, abolición de las libertades fundamentales y/o anulación de las capacidades de las personas para realizar su proyecto de vida dentro de una comunidad política, da lugar a luchas de resistencia y rebelión que adoptan fines políticos sustentados en un sentido de justicia, tales como la autodeterminación, la fundación de un Estado islámico o un Estado obrero, la democratización de las instituciones o su sustitución por otras propias, entre otros. Así, por ejemplo, en el conflicto postcolonial entre el Estado de Sri Lanka y los Tigres de Liberación de Tamil Eelam, estos últimos se asumen como una reacción a la opresión ejercida por la mayoría singalesa y se plantean como *fin* la autodeterminación del pueblo Tamil. El punto de partida que lleva al alzamiento en armas como último recurso es una opresión manifiesta en: actos legislativos y administrativos tendientes a múltiples formas de discriminación -lingüística, educativa y laboral-, colonización de tierras tamiles y uso arbitrario de la violencia por parte del Estado, que desde la perspectiva de los rebeldes, hacen imposible la realización del modo de existencia del pueblo Tamil. De modo subsiguiente, dicha decisión es investida con la invocación del derecho de autodeterminación, que abriga como objetivos la independencia política y la estatalidad, al tiempo que apela como fuente de legitimación a la existencia de una nación con múltiples rasgos identitarios: territorio, lengua, historia, cultura, economía.

Pero, ¿es moralmente correcto pensar que la opresión pueda ser considerada una causa generadora suficiente para levantarse en armas contra

²⁸ Simone Weil. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Barcelona, Paidós, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.

²⁹ Véase: Nicos Poulantzas. *Clases sociales y poder político en el Estado capitalista*. México, Siglo XXI, 1969.

el soberano e invocar fines como la autodeterminación o la transformación de las instituciones? O, para preguntarlo de otra manera, ¿se debe mantener la proscripción de la guerra civil aún en situaciones de opresión? Para abordar estos interrogantes es preciso reflexionar, primero, sobre la naturaleza de la opresión estatal; segundo, sobre el uso de la violencia organizada como respuesta posible, y finalmente, sobre la disyuntiva entre la salvaguarda de la vida biológica y la búsqueda de realización de la misma.

3.1 Dos caras de la opresión: represión y exclusión

Así como la guerra civil es una posibilidad siempre abierta —dado el carácter conflictivo de la naturaleza humana y la fragilidad del orden político—, la opresión en la comunidad política también está presta a emerger en múltiples formas, ninguna de las cuales es más tolerable que la otra, aunque sí diferentes. Esa opresión se manifiesta como constreñimiento o abolición estatal de las libertades negativas,³⁰ esto es como represión abierta y/o anulación de las libertades positivas,³¹ mediante la discriminación negativa y la segregación (económica y cultural) que conduce a la exclusión política. Una y otra pueden estar amparadas en la legalidad o apoyadas en el uso arbitrario y abierto de la fuerza.

[25]

En primer lugar, la opresión como represión es una posibilidad porque en el ejercicio de la coerción fácilmente se puede transitar del temor a la ofensa y la crueldad. La existencia de un poder soberano con capacidad coercitiva ha sido considerada condición *sine qua non* para garantizar el orden y la obediencia, para sujetar la voluntad de todos en la unidad y la avenencia; sin embargo, el monopolio de las armas y la justicia también ha servido para comprimir al máximo las probabilidades de actuación civil y política de facciones de ciudadanos en particular, siempre en el marco de la lucha por la preservación del poder político dentro de la sociedad política. Ello es así, en especial, porque la represión —entendida como la conjunción del uso arbitrario de la fuerza y de una legislación restrictiva o derogatoria de derechos civiles y políticos— es una de las tres formas³² en que el poder y el aparato de Estado consideran que pueden preservar la

³⁰ Véase sobre este concepto y el de libertades positivas: Isaiah Berlin. Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid, Alianza, 1988; Norberto Bobbio. Igualdad y libertad. Barcelona, Paidós, 1983.

³¹ En este caso la opresión se manifiesta más como exclusión que supone la pérdida significativa de autonomía política, entendida ésta como la capacidad de definir y perseguir sus fines, de determinar sus acciones, alcances y ámbitos.

³² Las otras formas (complementarias) son: la descentralización del monopolio de la fuerza para no perder legitimidad y ganar en eficacia en la lucha contra ciudadanos insurrectos o demasiado exigentes; y la policivización de la sociedad, donde son los ciudadanos entre sí quienes se vigilan y controlan a favor del establecimiento.

integridad institucional, la continuidad en el control del poder político y la hegemonía, ante la amenaza que ven en los agitadores de doctrinas críticas y demandantes de derechos, entre otros.

La opresión político-estatal, como constreñimiento o abolición de las libertades negativas, supone el privilegio del miedo como principio fundamental para la operación del poder político y constituye una apuesta por desbaratar, en la perspectiva de la preservación de privilegios, cualquier posibilidad de coordinación, resistencia y oposición que pueda emerger de los ciudadanos subalternos. Dicha opresión se sustenta tanto en la restricción drástica o abolición de las libertades fundamentales, como en la difusión del miedo y de un sentimiento de inseguridad y minusvalía —porque no se sabe quién puede ser la próxima víctima, porque la fuerza sustituyó el derecho o éste fue puesto a su servicio—, a través de lo cual se busca garantizar el control y el disciplinamiento ciudadano. Bajo esta situación, los mecanismos de inculpación de los transgresores, legales e ilegales, de las libertades políticas y civiles han perdido su capacidad de inhibición del uso arbitrario de la fuerza;³³ tal pérdida tiene lugar porque en el marco de la incertidumbre y el miedo se opta por una inculpación de las víctimas como forma de ponerse a salvo y evadir la culpa moral y metafísica.³⁴

[26]

El uso opresivo no regulador de la coerción estatal ha sido explicado como expresión del menoscabo de la legitimidad estatal. Ello se basa en el supuesto de que *coerción* y *legitimidad* son elementos que constituyen, respectivamente, el principio operatorio y el soporte para el ejercicio del poder político. Ahora bien, la primera es fundamental para el cumplimiento de la ley porque los hombres obedecen más a la pasión que a la razón, pero el Estado, además, debe preocuparse —como lo afirmaron pensadores tan diferentes entre sí como Maquiavelo, Rousseau³⁵ y también Spinoza³⁶— por la adhesión, es decir, por ganar la libre obediencia, porque su poder no consiste tanto en forzar al hombre por el miedo y constreñir las acciones, sino en reinar en sus corazones y voluntad. Así pues, coerción y legitimidad están situadas en cada

³³ Véase: Jaime Malamud Goti. “El poder en el terrorismo de Estado”. En: Harold Hongjiu Koh y Ronald C. Slye (compiladores). *Democracia deliberativa y derechos humanos*. Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 227-247.

³⁴ La culpa moral —tal como la caracteriza Karl Jaspers— corresponde a los que disimulan o adaptan sus palabras y comportamientos para sobrevivir, a los que aceptan parcialmente lo que sucede, a los pasivos; por su parte, la culpa metafísica atañe a aquellos que, pudiendo haber hecho algo por otros, no hicieron nada, que han dejado de practicar la solidaridad. Véase: Karl Jaspers. *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. España, Paidós, 1998.

³⁵ En Discurso sobre la economía política, Rousseau dice que el “el mayor recurso de la autoridad pública se encuentra en el corazón de los ciudadanos”. *Op. cit.*, p. 20.

³⁶ Véase: Baruch Spinoza. *Tratado teológico-político*. Madrid, Altaya, 1986.

uno de los extremos de una delicada balanza que nunca está en equilibrio sino inclinada a uno u otro lado y en mayor o menor medida. Por eso se considera que a mayor coerción, menor legitimidad, y viceversa; aunque debe decirse que no siempre la relación entre ambas es inversamente proporcional, porque puede darse el caso excepcional en que el ejercicio represivo no esté acompañado de una disminución de la legitimidad.³⁷

Además de ser parte de la lucha por la preservación del poder político, y la contraparte de la legitimidad, el uso arbitrario del poder estatal afecta una parte del cuerpo de ciudadanos, lo cual constituye luego el punto donde se fractura el edificio político. En este sentido recuerda Letamendía que:

[...] la violencia de los aparatos estatales no se deja ver ni sentir en el punto de coincidencia de ambos centros —el centro político estatonacional y la cima de la jerarquía social—; en cambio, cuanto más se alejan los grupos de la cúspide social, o cuanto más periféricos sean desde el punto de vista etno-nacional, más sienten sus embates. Por ello, los grupos más sujetos a la violencia especializada del Estado son aquellos en los que se unen un bajo status socio-económico y una marcada periferización territorial.³⁸

Es decir, el ejercicio de la represión no supone una división simple entre Estado y ciudadanos porque, desde la perspectiva del "poder de Estado",³⁹ aquél nunca está absolutamente solo.⁴⁰ De la totalidad de miembros de la sociedad política, una parte bien sea mayoritaria o minoritaria puede sufrir la violencia del aparato estatal. Éste puede favorecer a la minoría en el centro o cima de la estructura social en contraposición a la mayoría subalterna —como en el caso de Sierra Leona—; o puede beneficiar a una fracción mayoritaria de la sociedad, convocada entorno de la unidad nacional en contra de minorías específicas,⁴¹ vistas como una amenaza a los intereses dominantes —como el esquema de opresión de la mayoría singalesa sobre los tamiles en Sri Lanka, o de Indonesia sobre el pueblo de la provincia de Aceh en la tierra de Sumatra, o del gobierno de Manila sobre los moros musulmanes en Filipinas.

El uso arbitrario del poder estatal ha sido entendido también como una ruptura de la legalidad. En la fundamentación moderna del Estado, las

³⁷ Por lo menos no entre la generalidad de los ciudadanos.

³⁸ Francisco Letamendía. *Juego de espejos: conflictos nacionales centro-periferia*. Madrid, Trotta, 1997, p. 224.

³⁹ Recuérdese siempre sobre esta expresión a Nicos Poulantzas. *Op. cit.*

⁴⁰ Siempre hay un sector, muchas veces minoritario, que lo rodea por simpatía o por utilidad.

⁴¹ Tal es el caso particular de minorías étnicas, lingüísticas o religiosas.

esperanzas de paz y estabilidad fueron cifradas en el respeto a la ley por parte de los ciudadanos y del mismo soberano. Por eso, entre las posibilidades de que el Estado actúe conforme a la legalidad o por fuera de los límites de la ley, la segunda situación ha sido estimada más inconveniente porque el hecho de que el Estado instituya la costumbre de la ilegalidad se convierte con el tiempo en fuente de su propia ruina.⁴² Sin embargo, frente a esta relación entre ilegalidad y arbitrariedad debe tenerse en cuenta que, por un lado, la ley no es intrínsecamente justa, de modo que actuar en conformidad con sus disposiciones no necesariamente significa proceder con justicia; y, por el otro, la arbitrariedad del poder no se restringe sólo a la actuación ilegal, pues algunas actuaciones legales pueden ser consideradas arbitrarias en el sentido de ser contrarias a la concepción de justicia prevaleciente. Por consiguiente, el uso arbitrario del poder que da lugar a la situación de opresión se expresa tanto mediante el recurso de medidas excepcionales o ilegales de coerción, como también a través de un marco jurídico que busca servir a la preservación o prolongación de un orden injusto.⁴³

[28]

En segundo lugar, la opresión como segregación y exclusión al interior de la comunidad política es consecuencia del socavamiento de las libertades positivas, de ahí que pueda decirse que representa pérdida de autonomía y un impedimento para cualquier posibilidad de realización de los proyectos políticos y culturales de vida buena. Este fenómeno, la opresión social, no se sitúa exactamente en la relación Estado-ciudadanos, sino entre quienes detentan algún monopolio fundamental —como el de la tierra y los medios de producción— y los ciudadanos segregados, dentro de la misma comunidad. Tales asimetrías desencadenan relaciones de dominación-subordinación marcadas, de una parte, por el insaciable deseo de acumular y conservar lo acumulado y, de otra, por la discriminación y una situación de exclusión que refuerza o complementa la represión.

El Estado participa de esta forma de opresión al permitir o favorecer que la situación de injusticia se profundice o extienda y al no hacer nada por prevenir la extrema desigualdad, contener la acumulación y proteger a los desfavorecidos. De tal forma se expone él mismo a estar preso de la voluntad e intereses de los poderosos y a disponer sus monopolios al servicio de la conservación de lo acumulado por aquellos, sacrificando así la finalidad que de él se espera en términos de procurar el bienestar, la libertad y la felicidad del conjunto de los miembros de la sociedad política. En ese caso de

⁴² Véase: Nicolás Maquiavelo. *El príncipe*. Bogotá, Panamericana, 2002.

⁴³ Por orden injusto se entiende un orden político en el que las libertades fundamentales y el bienestar de los ciudadanos no están garantizados en igual medida para todos.

aprimamiento privado del Estado que conduce a la represión, “la fuerza de las leyes —como dice Rousseau— se ejerce tan sólo sobre la mediocridad, pues son igualmente impotentes ante los tesoros del rico y ante la miseria del pobre: el primero las elude; el segundo escapa de ellas; uno rasga el velo, el otro lo atraviesa”.⁴⁴

La opresión como segregación y exclusión no sólo se manifiesta en relación con la injusticia distributiva sino también respecto a la injusticia de reconocimiento. En este caso, la opresión opera mediante la discriminación negativa de grupos de ciudadanos constituidos como comunidades lingüísticas, religiosas o étnicas, y luego sustenta procesos de deculturación o aculturación antagonista.⁴⁵ La acción discriminatoria que da lugar a la sujeción se expresa, por ejemplo, en la estigmatización de rasgos de la personalidad histórica de los grupos identitarios, para denotar su inferioridad; en los llamados a la unidad nacional en contra alguna de estas minorías específicas, en la legislación tendiente a la instauración de una escolarización monolingüe, en la abolición de prácticas y tradiciones culturales o en el establecimiento de restricciones para el acceso a ciertos derechos ciudadanos, como el trabajo y la educación.

En otras palabras, la opresión no sólo se desprende de un uso arbitrario de la fuerza sino también de la existencia de desigualdades extremas y discriminaciones negativas, que llevan a la sujeción, la pobreza indeseada, la exclusión y hacen necesario el uso de la represión para conservar lo acumulado y monopolizado. En la filosofía política, la injusticia distributiva⁴⁶ ha sido reconocida como fuente de descontento e inestabilidad,⁴⁷ y también como causa de guerra civil. Recuérdese, por ejemplo, que para Jean Bodin, admitir la riqueza excesiva de unos pocos y la extrema pobreza de muchos, así como aceptar la desigualdad de recompensas y/o castigos, es atizar la brasa de los celos entre los súbditos y avivar el fuego de la sedición.⁴⁸ Ahora bien, aunque puedan parecer independientes, represión y exclusión se articulan en el marco de las luchas por el poder al interior de la comunidad

[29]

⁴⁴ Jean Jacques Rousseau. *Discurso sobre la economía política*. *Op. cit.*, p. 28.

⁴⁵ Según Letamendía, la deculturación supone la imposición de una cultura en el marco, por ejemplo, de procesos de colonización. La aculturación es recíproca, pero al ser desigual puede generar situaciones de antagonismo cultural. Véase: Francisco Letamendía. *Op. cit.*, pp. 69-72.

⁴⁶ Al igual que ciertos tipos de injusticia de reconocimiento.

⁴⁷ Para Spinoza, por ejemplo, elementos como la ira, la pobreza indeseada y el descontento con lo presente alteran el ánimo de la multitud y pueden conllevar a la desobediencia y, por tanto, a la inestabilidad. Desde su punto de vista, ello indica por lo menos la importancia de que el poder político se ocupe de velar por el bienestar general. Véase: Baruch Spinoza. *Op. cit.*

⁴⁸ Jean Bodin. *Op. cit.*, Libro IV, cap. IV, p. 188.

política. La represión surge, precisamente, como parte de la necesidad de quienes controlan el poder político de preservar lo acumulado y su hegemonía sobre el resto de la sociedad política.

A pesar de que en el marco de la fundamentación filosófica del Estado moderno la guerra civil ha sido objeto de proscripción normativa por ser contraria a la soberanía, la seguridad y el orden civil, también se reconoce que tanto la represión como la opresión derivada de los monopolios son motivos de descontento e inestabilidad, que conducen a la disolución de la obligación recíproca y del edificio político. En relación con la represión, tanto Maquiavelo como Vattel y Spinoza, por mencionar sólo algunos, advirtieron que el uso arbitrario del poder se constituye en una amenaza para la conservación del cuerpo político. Para Maquiavelo, el uso de la fuerza, aunque es necesario, tiene límites.⁴⁹ Si bien el miedo al castigo es la única forma en que los hombres reprimen sus pasiones,⁵⁰ éste no puede convertirse en ofensa y, aunque sea necesario, debe ser moderado para no atraer el odio de los gobernados;⁵¹ del mismo modo, gobernar a través de medidas excepcionales⁵² tampoco es conveniente para la conservación de la comunidad política, porque cuando no se respetan los límites impuestos por la ley para reprimir a los ciudadanos, se arruina la libertad pública y se incurre en la ofensa privada. Y es esta última, desde su perspectiva, la que desencadena el miedo, y él, a su vez, la preparación para la defensa.

[30]

Para Vattel,⁵³ la atribución de un carácter absoluto del poder soberano no puede excusar el uso arbitrario del poder, entre otras razones porque la preservación de la paz no depende únicamente de la obediencia ciega a la ley, sino también de la forma como se ejerza la autoridad política, es decir, dentro de los límites establecidos por la ley. Infringir el umbral de la legalidad significa, para este diplomático suizo, incurrir en un abuso criminal del poder que enciende la hoguera de la guerra civil. Asimismo, Spinoza⁵⁴ advierte que la naturaleza humana no soporta la coacción sin límites, pues sólo la moderación en el uso de ésta hace que un Estado sea estable. Una vez establecido el Estado, debe hacerse temer y respetar para poderse preservar, pero ello no significa

⁴⁹ Este planteamiento se distancia, sin duda, de aquellas interpretaciones de Maquiavelo, según las cuales éste es un defensor de la tiranía.

⁵⁰ Nicolás Maquiavelo. *Discursos de la tercera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza, 1987. Libro I, 34.

⁵¹ *Ibid.*, Libro III, 19.

⁵² *Ibid.*, Libro I, 7.

⁵³ Emerich de Vattel. *Op. cit.*

⁵⁴ Baruch Spinoza. *Op. cit.*, 1986.

que no tenga límites; debe ajustarse a los dictados de la razón para no incurrir en falta y permanecer libre.⁵⁵ Para que el Estado preserve su autoridad no puede ser y no ser al mismo tiempo, es decir, no puede violar las leyes de las que él mismo ha sido autor —aunque aquí vale aclarar que, en sentido estricto, éste no se somete a la ley positiva sino al derecho natural. En suma, no incurrir en la arbitrariedad en el ejercicio del poder ni mandar en lo absurdo, constituye, según Spinoza, la base de la conservación del mando por parte del Estado.

La opresión derivada de los monopolios que privan de aquellas cosas cuya pérdida hace aún más pesada la vida, también se reconoce como fuente de descontento y rebelión. Así, por ejemplo, con extraordinaria agudeza, Maquiavelo señala que el insaciable deseo de acumular de los poderosos y las desigualdades que de ello se derivan, constituyen un signo de la corrupción del orden político y además encienden el descontento de los desposeídos,⁵⁶ quienes, a su vez, se inclinan a buscar justicia respecto a los responsables de su servidumbre. Por eso, este pensador florentino aconseja que esa ambición que nunca encuentra reposo debe ser regulada como forma de prevenir la destrucción de la república.

En el marco de la fundamentación del Estado moderno, los argumentos a favor de la proscripción normativa de la guerra civil en bien de la sociedad política como orden pacificado y la vigorosa defensa de la obediencia ciudadana a la ley, respondieron a la necesidad de defender la unidad de Estados desgarrados por luchas intestinas y de recuperar, como diría Bodin, el control del timón de ese barco tendiente a naufragar en medio de la tormenta de las guerras internas. Sin embargo, la advertencia paralela sobre la represión y la injusticia distributiva como causas siempre probables de descontento ciudadano, que pueden conducir a la agrupación entre amigos y enemigos y al derrumbamiento del edificio político, constituye una referencia primordial que permite considerar: de un lado, que la preservación del orden político y la paz no depende exclusivamente de la obediencia ciudadana a la ley, sino también, y sobre todo, de la forma como se gobierna la sociedad; es decir, que más importante que proscribir abstractamente la guerra, es garantizar a la sociedad una forma de gobierno no opresiva, acorde con el sentido de justicia, como la mejor manera de prevenir —aunque no de conjurar definitivamente— el rompimiento de la sociedad política. De otro lado, tal advertencia sobre las fuentes de descontento permite reconocer que, además de factible, también es comprensible que los ciudadanos puedan derivar de dicha situación de opresión su *causa belli*, aspirando tanto a su legitimación empírica como normativa.

[31]

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ Nicolás Maquiavelo. *Op. cit.*, Libro I, 5.

Si se comparte la opinión de que la obediencia a la ley no puede ser ciega y que el bien del Estado no puede lograrse a costa del bienestar y la libertad de los ciudadanos, debe decirse que no sólo es válido sino también necesario desconocer la autoridad soberana a través del ejercicio de la rebelión, y establecer la causal de disolución del Estado cuando la opresión estatal y social se constituya en una amenaza para un modo de vida valioso de un pueblo. Esa rebelión no encierra como aspiración central la penalización de los opresores, sino la reorganización política de la sociedad en función de un modo de existencia⁵⁷ conocido o aspirado. No obstante, ello no adquiere un único objetivo válido para todos los casos e independiente de las determinaciones socio-económicas, culturales y religiosas; por el contrario, en cada conflicto la respuesta insurgente a la opresión define sus propios fines políticos, aquellos que mejor se ajusten a su sentido de justicia y a sus aspiraciones de bienestar, realización y/o reconocimiento. Estos fines, sobre los cuales es vano aspirar a un acuerdo universal, pueden ir desde la autodeterminación sin ninguna otra especificación hasta la formación de un Estado islámico o un Estado socialista. Sin duda, no se puede esperar que un ciudadano católico de un Estado laico comparta con el movimiento de Aceh Merdeka, la construcción de un Estado islámico independiente; pero tampoco se puede refutar que la opresión ejercida por el régimen de Jakarta da lugar a un menoscabo de lo que el pueblo de Aceh considera su forma valiosa de vida, y que es políticamente válido que éste encuentre en la reivindicación del derecho de autodeterminación la única forma posible de retomar el curso de su existencia.

3.2 Posibles respuestas a la opresión

Ante la opresión estatal directa o auspiciada, y que ciertamente no es una simple creencia sino una situación empíricamente comprobable, las respuestas probables de los ciudadanos son, al menos, tres: resignación sufriente, resistencia civil o rebelión. La primera representa una situación de desesperanza aprendida en la que el miedo es tal, que se ha perdido la capacidad del obrar y se ha producido una fractura entre querer y poder;⁵⁸ el oprimido, aunque quiera, no puede liberarse de todo aquello que lo sojuzga; también puede constituirse en un acto de renuncia y adaptación a partir de la pérdida de la

⁵⁷ Ese modo comprende, por su puesto, una dimensión económica, cultural, política y hasta religiosa.

⁵⁸ Aunque se quiera romper con la violencia que lo aflige, el oprimido ha perdido la capacidad de ofrecer resistencia. Pero también, el carácter prolongando de la opresión lleva a que se pierda tanto el poder como el querer. Véase el análisis de los tipos de respuesta pasiva a la violencia de: Pablo Simón. *La noviolencia*. Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991.

voluntad,⁵⁹ que Chinua Achebe⁶⁰ simboliza en el viejo Obierika, quien asimilado y testigo de la violencia, ha decidido, impotente, cambiar la supervivencia por la libertad. La segunda es una acción colectiva organizada, que con el uso de métodos no violentos pretende presionar a la autoridad política para la realización de reformas, o detonar transformaciones radicales en el orden político.⁶¹ La tercera no es otra que la decisión de romper el *consensus iuris* y organizarse en armas para desafiar a los agentes de la opresión, para interrumpir la trayectoria de la opresión que causa aflicción, arriesgando la propia vida y amenazando la de otros, porque se entiende que el “propio modo de existencia” ya ha sido puesto en juego,⁶² el rebelde que activa la voluntad y la acción— es como Okonwo,⁶³ el guerrero africano que al no admitir la posibilidad de ser vasallo, prefiere la muerte, a la pérdida de su propia libertad.

En el ámbito de la acción, la primera disyuntiva se plantea entre la resistencia civil y la rebelión. La primera es un recurso eventualmente suficiente cuando no está en cuestión el sistema jurídico ni la autoridad soberana, porque parte considerable de ambos se comparte y acepta; pero igualmente, es un medio que debe ser agotado completa e insistentemente antes de optar, como último recurso, por la rebelión. La segunda, por su parte, es la última opción en una situación en la que está en juego —como diría Schmitt— el propio modo de existencia. En este punto es importante tener en cuenta que no siempre es factible encontrar un régimen de opresión dispuesto a tolerar sin exterminar la pared viviente de hombres y mujeres, y que es difícil lograr un acuerdo sobre cuándo están definitivamente agotados los medios civiles, porque aún dentro de la sociedad política hay distintos grados de tolerancia a la opresión y de comprensión de las circunstancias.

Ahora bien, la facción de ciudadanos que acoge la opción de la rebelión y procede a agruparse en armas para impugnar el orden político que lo somete, asume el ejercicio de la violencia instrumental⁶⁴ como una respuesta investida de objetivos políticos a una violencia previa;⁶⁵ como el último recurso posible.

⁵⁹ En este caso, aunque se tenga capacidad de resistencia, no se quiere hacerlo.

⁶⁰ Chinua Achebe. *Things fall apart*. Nueva York, Faucett Premier Book, 1959. Citado por: Tsenay Serequeberhan. “El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia”. En: Emmanuel Chukwudieze. *Pensamiento africano: ética y política*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2001.

⁶¹ Consúltese: Michael Randle. *Resistencia civil: la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona, Paidós, 1998.

⁶² Sobre la contraviolencia véase: Pablo Simón. *Op. cit.*

⁶³ Descrito también por Achebe.

⁶⁴ Sobre la caracterización de la violencia política de respuesta véase: Francisco Letamendía. *Op. cit.*, pp. 228-236.

⁶⁵ Recuérdese cómo en sus discursos legitimatorios, los rebeldes atribuyen el comienzo de la guerra a la agresión estatal.

Aquella, más que ser punitiva,⁶⁶ reclama para sí un carácter defensivo, con el cual se pretende resaltar que no se es el causante de la guerra⁶⁷ y que lo que está en juego es la propia existencia. Para los rebeldes no se trata de responder con violencia a la violencia, al menos no en el proceso de deliberación que antecede el alzamiento en armas⁶⁸, porque el problema no es un asunto de justicia retributiva y porque su reflexión está centrada en el hecho de que no hay otra alternativa posible y que su condición es la tragedia. Así por ejemplo, en los movimientos de liberación en África colonial, se encuentra que el alzamiento en armas está planteado como respuesta a una violencia colonial primigenia y como el último recurso para intentar restablecer —mediante la abolición del colonialismo— el curso interrumpido de la historia de las culturas africanas. La situación de opresión que suscita la respuesta rebelde está compuesta de una violencia que, sin embargo, como lo aclara Tsenay Serequeberhan:

[...] no es la violencia de la mera destrucción. Antes bien, [...] es la violencia (*duplicitous*) que coloca a las sociedades humanas en el rango de la subordinación [...]. Es una violencia que clausura las diferentes y diferenciadoras totalidades culturales e históricas dentro de las cuales existen los no europeos.⁶⁹

[34]

En este caso, como en la mayoría, la contraviolencia se plantea menos como una forma de protección de la propia vida biológica, y más como la defensa del modo de existencia⁷⁰ y la última opción para procurarse las condiciones de realización, en el contexto de una situación trágica y difícil.

En comparación tanto con los costos de la resignación sufriente, como de la guerra, la defensa de un modo de existencia es suficientemente valiosa para los rebeldes. Lo es tanto para no permanecer pasivos, como para no detenerse ante el miedo de la probable pérdida de la vida biológica. Ciertamente, el problema para ellos no es si el fin último es moral y universalmente válido, sino qué es más costoso para un pueblo en particular, en un momento y espacio

⁶⁶ Es decir, no pretende el castigo del opresor sino que busca la defensa de la propia existencia.

⁶⁷ Se parte del supuesto de que quien ha sembrado las semillas de la enemistad y el culpable, es el Estado.

⁶⁸ Incluso Fanon, célebre y simplistamente acusado por Arendt de ser uno de los glorificadores de la violencia, señala que “todo el mundo tiene conciencia de esa violencia [colonial] y no se trata siempre de responder con una mayor violencia sino más bien de ver cómo resolver la crisis”. Franz Fanon. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 65.

⁶⁹ Tsenay Serequeberhan. *Op. cit.*, p. 103.

⁷⁰ Es importante establecer aquí la distinción entre vida biológica y existencia. Esta última supone un proyecto de vida en el que en el marco de un espectro cultural se define qué es lo valioso en ella, cuáles son sus sentidos y las fuentes de realización.

específicos. Así, por ejemplo, detrás de las reivindicaciones independentistas del movimiento de liberación de Aceh, en Indonesia, yace la defensa de una forma de vida específica, la única que dicho pueblo quiere vivir; es justamente por eso que se movilizan en contra de la ruina ocasionada por un régimen de explotación y una forma de gobierno; y es por ello que reivindican el derecho a la autodeterminación y la independencia. En tal sentido, dicho movimiento se expresa de la siguiente forma:

Nosotros, el pueblo de Aceh, Sumatra, no hubiésemos peleado contra los javaneses si ellos hubiesen permanecido en su propio país y si no hubiesen intentado gobernarnos. De ahora en adelante, intentamos ser los señores de nuestra propia casa, *la única forma de vida que vale la pena vivir*;⁷¹ hacer nuestras propias leyes, como consideramos se adecuan; devenir los garantes de nuestra propia libertad e independencia, aquella de que somos capaces; convertirnos en pares de todos los pueblos del mundo, como nuestros antepasados lo han sido. En conclusión, ¡ser soberanos en nuestra propia patria!⁷²

A pesar de que la opresión se constituya en fuente fundamental de la ruina de los ciudadanos y en un elemento de deshumanización y obstrucción de las posibilidades de realización humana, es común encontrar que, paralelo a la proscripción de la guerra civil en *bien del Estado*, también se considere que tal situación no activa el derecho de rebelión. Dicha negación se debe a que, en el marco de la discusión sobre la relación medios-fines y los conflictos de valores, se estima que el recurso a la violencia es moralmente inaceptable. Dentro de los planteamientos que rechazan la posibilidad de tal tipo de respuesta ante la opresión, se tienen aquellos que consideran que, aun con fines emancipatorios, el ejercicio de la violencia: a) tiende a generar más daño y sufrimiento del ocasionado por Estados y gobiernos opresivos y que siempre es más deseable tolerar con paciencia la opresión, mientras tanto se insiste y persiste en el uso de medios civiles tales como la competencia política o la desobediencia civil para el logro del fin último cualquiera sea éste; b) constituye un desconocimiento del hombre como un ser autónomo y libre, que debe ser respetado en su integridad física, autonomía moral y proyectos vitales vinculados a la autorrealización y la felicidad;⁷³ c) carece de la capacidad de crear poder, por ser una acción muda que, al disolver la acción

[35]

⁷¹ Subrayado en el original.

⁷² Este texto es parte de la página oficial del Free Aceh Movement y se encuentra disponible en: <http://acehnet.tripod.com/asnlf.htm> [consultado el 23 de agosto de 2002].

⁷³ Véase: Angelo Papacchini. *Los derechos humanos, un desafío a la violencia*. Bogotá, Altamir Ediciones, 1997.

y el discurso, se torna marginal a la esfera de la política;⁷⁴ d) vulnera el derecho a la vida que es, dentro de todos, el valor supremo no intercambiable, y condición para procurar la realización de aquellos derechos que como la libertad, la igualdad, el reconocimiento y la autodeterminación, se esgrimen como causa justa;⁷⁵ e) contradice inevitablemente los fines éticos y políticos a los cuales, se supone, debe servir;⁷⁶ y f) termina por instalarse en el cuerpo político, donde se torna ineficaz y niega la posibilidad de un orden fundado en la convivencia pacífica y sin opresión.⁷⁷

Sin duda, al igual que la opresión, el recurso a la contraviolencia organizada al interior del Estado es moral y políticamente problemático. Lo es por los riesgos que tiene implícitos y por los impactos sobre la existencia de las personas y sus relaciones. Dentro de los primeros se pueden contar: el peligro de que ella, en efecto, termine por insertarse en el cuerpo político; la posibilidad de no romper con el círculo de la opresión violenta y desencadenar, por el contrario, un incremento de la represión contra los sectores subalternos que se busca proteger; el carácter incierto de su curso y sus resultados.⁷⁸ Sin embargo, el dilema que se plantea entre tolerar con paciencia la opresión prolongada que obstruye posibilidades de realización o amenaza directamente la existencia u optar por el recurso desesperado y triste de la violencia instrumental, es uno sobre el cual no es prudente una respuesta con pretensiones de universalidad. Por el contrario, son los ciudadanos subalternos e

[36]

⁷⁴ Esto es parte de la crítica arendtiana a la justificación de la violencia, la cual se funda en tres consideraciones: a) un concepto de poder que, deslindado de la noción de dominación y de la consideración de las relaciones mando-obediencia, se entiende como la capacidad de hacer juntos concertadamente; b) la distinción entre violencia y poder (mientras que el poder es ilimitado y no es poseible, acumulable, intercambiable ni mensurable, la violencia es dependiente de factores materiales, es limitada, se acumula, se posee y no se le puede dividir sin aminorarle); c) la incapacidad creativa de la violencia, porque los lazos que permite establecer entre los hombres son transitorios y porque no permite el espacio de la acción pública, esto es, el espacio de la visibilidad y la distinción. Desde la perspectiva de la racionalidad estratégica, una consideración adicional de Arendt sobre la problematicidad del recurso a la violencia, indica que la violencia no puede lograr objetivos de largo plazo, pues considerarlos es correr el riesgo de introducir la práctica de la violencia al cuerpo político. Desde su punto de vista, la clave estaría en la consecución de los objetivos para que los medios no superen el fin, pero esto despoja de entrada la posibilidad del recurso a la violencia para procesos de “liberación” ante la opresión, que son los que intentan justificar los que ella llama “glorificadores de la violencia”. Véase: Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1998; *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1993.

⁷⁵ Véase: Jorge Giraldo Ramírez. *El rastro de Caín; guerra, paz y guerra civil*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, Escuela Nacional Sindical, Corporación Viva la Ciudadanía, 2001; Angelo Papacchini. *Derecho a la vida*. Cali, Colciencias, Universidad del Valle, 2001.

⁷⁶ Angelo Papacchini. *Los derechos humanos, un desafío a la violencia*. Op. cit.

⁷⁷ Véase: Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Op. cit; Angelo Papacchini. *Derecho a la vida*. Op. cit.

⁷⁸ Este conjunto de riesgos tiene que ver con el problema de la eficacia del medio violento. Sin embargo, debe considerarse que el ejercicio de la violencia no da origen a la realización del fin último, sino que la progresión de objetivos de la guerra puede contribuir parcialmente al logro de aquellos de carácter intermedio. Es decir, la violencia gesta el fin último.

inconformes, los que sufren la injusticia, quienes deben determinar, en cada sociedad, hasta qué punto son capaces de tolerar los males ocasionados por las diversas formas de opresión.

La definición de ese umbral de tolerancia depende, en primer lugar, de su capacidad de soportar y sucumbir al miedo y la servidumbre. Así, por ejemplo, si el temor que se difunde con la opresión en una comunidad política se torna paralizante, si lleva a la sumisión, si conlleva la pérdida de la voluntad y por tanto de la capacidad de acción, si socava la sociabilidad, entonces es factible esperar que los ciudadanos afectados pierdan al mismo tiempo la voluntad y la capacidad de obrar, de modo que la ausencia de rebelión no puede ser considerada, de ningún modo, expresión de una apuesta ética por la vida y la no-violencia. Porque, “cuando un hombre ha sido despojado de todo lo que atestigua su dignidad humana, cuando se ha extirpado en él meticulosamente toda forma de rebelión, cuando ya no tiene conciencia alguna, ni siquiera deseos, cuando ha acumulado tanto dolor que ya no siente ningún dolor, cuando tiene tanta hambre que ya no tiene hambre [...]”,⁷⁹ su pasividad no es otra cosa que resignación sufrida, derrota de la autonomía moral y abandono de los proyectos de autorrealización.

En segunda instancia, el nivel de transigencia con la opresión depende de qué valores vulnera ésta dentro de la jerarquía vigente y en qué grado encuentra o puede encontrar realización la concepción de vida buena bajo esa sociedad política. La adscripción cultural de los seres humanos hace que cada persona detente y comparta un conjunto de valores ordenados jerárquicamente y tenga una noción de lo que es importante y le da sentido a su vida; de ahí que el propósito de cada cual sea llevar a cabo un proyecto existencial determinado, que comprende una noción de bien inserta en un sistema cultural. Por consiguiente, en el momento en que la opresión afecta drásticamente⁸⁰ aquello que es considerado valioso⁸¹ o bien necesario⁸² para el proyecto vital de una

[37]

⁷⁹ Pablo Simón. *Op. cit.*, pp. 48, 49.

⁸⁰ Evidentemente, hay que tener en cuenta que existen diversos grados de afectación de las posibilidades de realización que supone el proyecto de vida.

⁸¹ Piénsese, por ejemplo, en la importancia atribuida a la lengua en la constitución de la cultura. Cuando ésta se ve amenazada por procesos de deculturación —respaldados legislativamente— es factible esperar una reacción comunitaria que defiende el territorio en el que, a su modo de entender, puede garantizar aquello en lo que fundan su identidad y que hace parte de su forma de vida. Véase: George Fletcher. “Razones para la autodefensa lingüística”. En: Robert McKim y Jeff McMahan (compiladores). *La moral del nacionalismo: autodeterminación, intervención internacional y tolerancia entre las naciones*. Vol. 2. Barcelona, Gedisa, 2003. pp. 189-209.

⁸² Tales bienes tienen que ver tanto con recursos como con derechos, sin los cuales sería imposible lograr la realización de ese proyecto de vida que la hace valiosa.

comunidad o colectivo de ciudadanos,⁸³ es factible esperar que ellos prefieran arriesgar su supervivencia a soportar la imposibilidad de su realización⁸⁴ y su existencia autónoma. Así, por ejemplo, las personas pueden considerar que su bienestar depende de la prosperidad y existencia de su comunidad nacional, por tanto, la defensa de ésta se convierte en el proyecto primordial por el que vale la pena arriesgar la propia vida y amenazar la de otros.

Si el proyecto fundamental de una persona [dice Yael Tamir] es vivir una vida plena de sentido, y si la pertenencia a una particular comunidad nacional y cultural es una condición necesaria, aunque de ningún modo suficiente, para vivir esa vida, una persona podría encontrar una razón para arriesgar la vida con el fin de garantizar la continuidad y el crecimiento de su nación.⁸⁵

Se podría objetar que ningún fin, por valioso que sea, puede justificar la violencia y que es contradictorio arriesgar la vida y pretender, al mismo tiempo, la realización de un objetivo. Pero cada sociedad, en un contexto cultural e histórico, define qué es lo más valioso⁸⁶ y cuál es la vida que merece ser vivida, por eso su disposición a la muerte por una causa relativa a tales valores termina por convertirse en la fuente de sentido de la misma vida.⁸⁷

[38]

Por último, la tolerancia a la opresión se extiende hasta el momento en que, además de razonar que ella obstruye el acceso a los bienes necesarios para el proyecto de vida buena o niega absolutamente su posibilidad, se considera que no hay condiciones para continuar recurriendo a medios no violentos para desplegar el conflicto político y aspirar a la realización de sus fines, pues a partir del uso de estos se ha incrementado la opresión. Esta evaluación, que antecede el surgimiento del último recurso, es de orden subjetivo, razón por la cual rara vez puede existir consenso sobre cuándo se han agotado completamente las vías civiles. En síntesis, a quienes rehúsan una vida carente de sentido y rebosante de imposibilidades de realización,

⁸³ Y muy seguramente lo que unos consideran es un bien necesario, otros no lo consideran de la misma forma porque difieren en el proyecto de vida, porque las fuentes de sentido de ésta las encuentran en distintas formas.

⁸⁴ Dicha realización no es natural sino cultural, social y política.

⁸⁵ Yael Tamir. "Pro patria mori! La muerte y el Estado". En: McKim y McMahan. *Op. cit.*, p. 68

⁸⁶ De tal modo se diferencia entre la vida propiamente biológica y el contenido de la misma, que es el que le otorga sentido y valor.

⁸⁷ Es innegable que no todos los pueblos ni personas tienen la misma capacidad de soportar los males de la opresión porque sus fines y su escala de valores son distintos, al igual que su concepción del hombre y la justicia; y que algunos consagran su existencia a ideales de justicia y vida buena que les permite articular aquella con la muerte. Por consiguiente, es inadecuado exigir una abdicación de tales fines a favor de una existencia miserable.

desesperanza y miedo, y que además han agotado fervorosamente otros medios en la prosecución de los fines que afirman su propia existencia, no se les puede imponer la salvaguarda de la vida biológica a costa de lo que la hace valiosa y llevadera.

3.3 Entre la salvaguarda de la vida biológica y la aspiración a la vida buena

La decisión de levantarse en armas contra el soberano o contra otra fracción de ciudadanos de la comunidad política propicia una situación en la que el derecho a la vida entra en conflicto con otros derechos, considerados bien necesario para la realización del proyecto de vida buena. En el plano de la justificación racional, dicho conflicto se ha resuelto a favor de la vida, en función de la proscripción de la guerra civil dentro de una perspectiva pacifista. Por el contrario, en el marco de la emergencia de la agrupación entre amigos y enemigos que cristaliza la fractura de la unidad política, ese conflicto es resuelto a partir de una jerarquía de derechos construida en el contexto cultural y político, y a favor de derechos políticos (tales como libertades fundamentales y participación), derechos de autodeterminación u otros relacionados con el reconocimiento y la justicia distributiva.

[39]

En la forma racional de resolver este conflicto de derechos, el primer argumento a favor de la vida señala que ésta es *conditio sine qua non* tanto para la realización de otros derechos, como de cualquier proyecto de vida, por tanto su violación compromete una y otra posibilidad.⁸⁸ La segunda proposición favorable a la prohibición moral de la contraviolencia es que la pérdida de la vida, a diferencia de derechos como la libertad, es una pérdida irreparable, por consiguiente no puede ser violada a favor de ningún supuesto fin superior. Un último planteamiento, con el cual se prohíbe la agresión contra otros, es que todas las vidas son igualmente valiosas, razón por la cual el derecho a la vida es imprescriptible.⁸⁹ En conjunto, esta argumentación encierra el problema de la absolutización del derecho a la vida, que encuentra contradicción en la forma como los pueblos o ciudadanos rebeldes resuelven la disyuntiva entre la preservación de la vida biológica y la aspiración de una idea de vida buena.

⁸⁸ Consúltense, por ejemplo, Angelo Papacchini. *Los derechos humanos, un desafío a la violencia*. Op. cit.; Jorge Giraldo Ramírez. “Mirando al sudoeste: la ciudadanía y los derechos sociales respecto al hecho de la guerra”. En: Manuel Alonso Espinal y Jorge Giraldo Ramírez (editores). *Ciudadanía y derechos humanos sociales*. Medellín, Escuela Nacional Sindical, 2001, pp. 185-219.

⁸⁹ Otra forma de argumentar a favor de la superioridad del derecho a la vida es la invocación de su carácter sagrado.

Por su parte, la disyuntiva moral a la que conlleva la agrupación entre amigos y enemigos en la comunidad política, se resuelve a favor de fines valiosos que demandan en ese momento existencial concreto una disposición a matar y a morir, a partir de una concepción de la vida buena y de ciertas expectativas respecto a la organización política y en el contexto de relaciones de sujeción específicas. Se resuelve en ese sentido porque se llega a un punto en el cual se tiene la certeza de que pretender salvaguardar la vida puede conducir a y perpetuar una condición aún más miserable —desde el punto de vista de la autonomía y la dignidad— que batirse a muerte en los campos de batalla. Ello no niega el carácter universal del derecho a la vida, pero sí su naturaleza absoluta, en el sentido en que no se la considera valiosa en sí misma sino en tanto suponga, por ejemplo, autonomía; es decir, la condición humana no reside propiamente en la salvaguarda de la vida biológica sino en la protección de aquello que la hace apreciable. Ahora bien, esto último, que entra en conflicto con la vida misma bajo circunstancias excepcionales como la de la guerra, no es exactamente un valor supremo universal, sino que se inscribe en una jerarquía de valores cultural e histórica que sufre transformaciones de acuerdo con los problemas y características de la opresión que cada sociedad tenga que enfrentar. Según esto, no es desprecio por la vida y pasión por la sangre derramada lo que motiva la decisión de ir a la guerra, sino una situación de angustia existencial.

[40]

Analizando el problema de la contraviolencia organizada en África, Serequeberhan reflexiona sobre la disyuntiva político-moral entre la vida y la libertad a la que ha conducido la opresión colonial, a través del texto de Chinua Achebe, en el cual, a su modo de ver, queda retratada la angustia existencial de los colonizados. Dicha angustia tiene una doble respuesta, que en la obra se encuentra encarnada en el jefe guerrero Okonwo y en el sabio Obierika. El primero, según analiza Serequeberhan, simboliza el rechazo a la esclavitud colonial, y al no admitir en su conciencia la posibilidad de ser vasallo, prefiere la muerte a la pérdida de su propia libertad. El segundo, por el contrario, encarna al asimilado, y cambia la supervivencia por la abolición de la libertad.

Okonwo es la conciencia que se niega a entregar —o siquiera a contemplar la posibilidad de entregar— su concreta vida ética —es decir: su libertad— a cambio de su supervivencia biológica. [En] Obierika, [por el contrario] su sabiduría es prudencia, la habilidad para cambiar la supervivencia por la falta de libertad.⁹⁰

⁹⁰ Tsenay Serequeberhan. *Op. cit.*, p. 105.

La rebelión de los pueblos africanos —simbolizados por el jefe guerrero— es interpretada,⁹¹ por consiguiente, como una opción por participar activamente de la historia, a través del cuestionamiento conflictivo del sojuzgamiento, como condición para la apertura de nuevas posibilidades y la reafirmación de su identidad y, por tanto, de su humanidad. No hacerlo es optar por la desventura de existir sólo en el reino de la naturaleza, ejecutando funciones vitales, aseguradas a costa de abdicar a la libertad.

Una disyuntiva similar es advertida por Farhad Josrojavar⁹² en el dramatismo de la martiropatía en sociedades y movimientos rebeldes islámicos. Allí, los martirópatas⁹³ son también seres angustiados que experimentan una existencia desprovista de sentido y sin esperanzas en el futuro, a la cual deciden renunciar. La vida es sólo imposibilidad y desesperanza. La muerte, la propia y la del enemigo que amenaza su existencia⁹⁴ es, para ellos, posibilidad. Posibilidad de realización de sí mismos, ante la dificultad de lograrlo en un mundo donde la existencia es profundamente desgraciada; de hacer oír la voz de los oprimidos y de hacer entender la justicia de su causa; de individuación ante la ausencia de la misma y de autonomía política, económica y cultural; y de acceso a la dignidad a partir del sacrificio.

El acto martirial oscila [según Josrojavar] entre el suicidio, la ejecución del otro, la dimisión y la afirmación del yo. Hay, al mismo tiempo, voluntad de afirmarse y, ante la imposibilidad vivida de esta afirmación del yo, la superación del malestar en la aniquilación de uno mismo y también de aquellos que son percibidos como los que se oponen a la realización del yo.⁹⁵

[41]

Lo que subyace a la decisión del martirio, entendido de esta manera, es una condición trágica de afirmación y abdicación, que no sólo revela la conciencia desgarrada de generaciones del no futuro, sino que además afirma que la vida sólo es valiosa en tanto suponga posibilidades de realización y reconocimiento.

Lo que resulta interesante del planteamiento de Serequeberhan y Josrojavar, particularmente del primero, es que la opresión conduce a una

⁹¹ Para ello Serequeberhan no sólo se remite al texto de Achebe, sino que también reinterpreta *Los condenados de la tierra*, de Franz Fanon.

⁹² Farhad Josrojavar. *Los nuevos mártires de Alá: la realidad que esconden los atentados suicidas*. Madrid, Martínez Roca, 2003.

⁹³ Se trata del martirio moderno que se configura a partir de una reinterpretación del Islam por parte de Shariati.

⁹⁴ Esta es una muerte investida del prestigio de la religión, sacralizada y absolutamente probable. El carácter sagrado es el que posibilita la afirmación del yo, pero también lo que ayuda a vencer el miedo a la muerte.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 79.

disyuntiva político-moral planteada entre la salvaguarda de la vida biológica y otros valores o derechos. Este conflicto, que debe ser enfrentado al momento de decidir sobre las respuestas posibles y pertinentes ante la opresión, se explica porque no es factible esperar que valores universales como la vida y la libertad sean compatibles entre sí en todo momento. Así lo recuerda también Agnes Heller cuando dice que “[...] existen innumerables situaciones concretas en las que nuestras acciones no pueden ser guiadas por ambos principios o, al menos no por ambos de igual modo; casos en los que tenemos que decidir por uno contra el otro, dando prioridad a uno sobre otro en nuestra elección concreta”.⁹⁶ Esto significa que, en la decisión político-moral que enfrentan los oprimidos inconformes, se debe elegir un valor y sacrificar el otro,⁹⁷ pues a pesar de que se defiendan ambos, no se pueden realizar al mismo tiempo ni de modo incondicional. Asimismo, cualquiera que sea la resolución adoptada, se deben asumir los riesgos y pérdidas que ello ineludiblemente implica dado el carácter incierto de los asuntos humanos. Así, por ejemplo, optar por la salvaguarda de la vida biológica en un contexto de grave opresión porque se considera que es condición *sine quanon* para la realización de otros derechos, tiene como riesgo prolongar indefinidamente los padecimientos ocasionados por la abolición de la libertad y el ejercicio de una violencia respecto a la cual no se reconocen reglas claras. La continuidad de dichos sufrimientos estaría garantizada por dos razones: a) porque un ejercicio opresivo del poder tiende a eliminar, aislar y/o fragmentar toda posibilidad de coordinación, resistencia y oposición; y b) porque el afianzamiento del miedo como principio operatorio del poder político puede conducir a un desplazamiento de la inculpaación de los victimarios hacia las víctimas⁹⁸ y a la creación de un sentimiento de inevitabilidad y desesperanza.

Un último aspecto relevante de la argumentación de Serequeberhan y Josrojavar, es que el valor ético de la vida no es absoluto e independiente, sino que éste se deriva de aquello que en cada contexto cultural y temporal la hace valiosa de ser vivida. Desde tal perspectiva, la angustia existencial derivada de una opresión que ha suprimido toda pretensión de justicia y toda esperanza de transformación favorable a ésta, permite reconocer que aquella disyuntiva moral puede resolverse a favor de aquello que se considera bien necesario para la realización de un proyecto de vida buena, aunque los riesgos y pérdidas que ello implica no sean nada ideal y mucho menos deseable. Dicha elección, que revela la esencia trágica de la humanidad, no es una manifestación de justicia

⁹⁶ Agnes Heller. *Más allá de la justicia*. Barcelona, Crítica, 1990, p. 162.

⁹⁷ Mientras se alberga la duda razonable sobre si el valor elegido puede viabilizar en algún momento al que ha sido relegado.

⁹⁸ Consúltese: Malamud Goti. *Op. cit.*

retributiva sino una forma triste de afirmación de una existencia amenazada, que parte de la convicción de que aquellas libertades abolidas por la opresión político-estatal, o la igualdad de oportunidades suprimida por la opresión social, entre otros, son bienes sociales requeridos para la realización de la vida de una colectividad.⁹⁹ Sin embargo, la determinación no debe ser la única invitada a este momento decisivo, también deben ser llamados el discernimiento y la prudencia, fundamentalmente porque ha de hacerse todo lo posible antes de agotar el último recurso. Y si esto último es lo inevitable, entonces no hay que conducirse en busca de infligir castigo a los opresores, sino de romper los privilegios que han favorecido la condición miserable de la existencia social.

Referencias bibliográficas

Achebe, Chinua. *Things fall apart*. Nueva York, Faucett Premier Book, 1959. Citado por: Tsenay Serequeberhan. "El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia". En: Emmanuel Chukwudieze. *Pensamiento africano: ética y política*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2001.

Arendt, Hannah. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1998.

—, *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1993.

Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988.

Bobbio, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1983.

Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid, Tecnos, 1985.

de Vattel, Emerich. *The law of nations or principles of the law of nature applied to the conduct and affairs of nations and sovereigns* [en línea]. Philadelphia: Constitution Society, 1999 [citado el 9 de septiembre de 2003]. Disponible en: <http://www.constitution.org/vattel/vattel.htm>. Libro I, cap. IV.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Hobbes, Thomas. *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

—, *Behemoth*. Madrid, Tecnos, 1992.

Meineke, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

Fletcher, George. "Razones para la autodefensa lingüística". En: Robert McKim y Jeff McMahan (compiladores). *La moral del nacionalismo: autodeterminación, intervención internacional y tolerancia entre las naciones*. Barcelona, Gedisa, 2003. v. 2.

⁹⁹ La decisión opuesta es reconocer que tales bienes, aunque sean importantes no son esenciales, o que otros son los valores primordiales en tanto gratifican necesidades más fundamentales. Aunque cabe preguntarse ¿qué necesidades satisface la salvaguarda de una vida biológica en la que ha sido abolida la libertad de hacer o no hacer?

Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973. García Marzá, Domingo. "Desobediencia civil". En: Adela Cortina (compiladora). *Diez palabras clave en filosofía política*. Estella, Verbo Divino, 1998.

Giraldo Ramírez, Jorge. *El rastro de Caín; guerra, paz y guerra civil*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, Escuela Nacional Sindical, Corporación Viva la Ciudadanía, 2001.

—, "Mirando al sudoeste: la ciudadanía y los derechos sociales respecto al hecho de la guerra". En: Manuel Alonso Espinal y Jorge Giraldo (editores). *Ciudadanía y derechos humanos sociales*. Medellín, Escuela Nacional Sindical, 2001.

Heller, Agnes. *Más allá de la justicia*. Barcelona, Editorial Crítica, 1990.

Jaspers, Karl. *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. España, Paidós, 1998.

Josrojavar, Farhad. *Los nuevos mártires de Alá: la realidad que esconden los atentados suicidas*. Madrid, Martínez Roca, 2003.

Letamendía, Francisco. *Juego de espejos: conflictos nacionales centro-periferia*. Madrid, Trotta, 1997.

Malamud Goti, Jaime. "El poder en el terrorismo de Estado". En: Harold Hongjiu Koh y Ronald C. Slye (compiladores). *Democracia deliberativa y derechos humanos*. Barcelona, Gedisa, 2004.

[44]

Maquiavelo, Nicolás. *Discursos de la tercera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza, 1987.

—, *El príncipe*. Bogotá, Panamericana, 2002.

Papacchini, Angelo. *Derecho a la vida*. Cali, Colciencias, Universidad del Valle, 2001.

Poulantzas, Nicos. *Clases sociales y poder político en el Estado capitalista*. México, Siglo XXI, 1969.

Randle, Michael. *Resistencia civil: la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona, Paidós, 1998.

Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre la economía política*. Madrid, Tecnos, 1985.

—, *El contrato social*. Barcelona, Altaya, 1993.

Simón, Pablo. *La noviolencia*. Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Madrid, Altaya, 1986

Tilly, Charles. *Las revoluciones europeas: 1942-1992*. Barcelona, Crítica, 1995.

Weil, Simone. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Barcelona, Paidós, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.