

Ciudadanía, contrato social y proyecto alternativo

No matarás. Éxodo 20,13

ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ*

RESUMEN



El texto discute la perspectiva del proyecto político de la ciudadanía pensada a partir del contrato social, no en su versión clásica, sino en el horizonte de la ética del discurso elaborada por Habermas. Las herramientas de análisis serán dobles: por un lado, la crítica que realiza Överland a los planteamientos de Habermas; por otra, la crítica que emerge desde la práctica del trabajo de una pastoral social y política, que permite esbozar una respuesta a la pregunta por el proyecto político que puede orientar a los cristianos en la actual situación.

Palabras clave: *Ciudadanía, persona, contrato social, narrativas, víctimas, alternativas.*

Abstract

This paper discusses the political project of citizenship from the perspective of the social contract, not in its classical version, but in the horizon of the discourse ethics elaborated by Habermas. The tools for this analysis are double: on one side the critique exercised by Överland on the doctrines of Habermas; on the other, the critique that flows from the practice of a social and political pastoral work, which allows us

* Estudios de Teología. Diplomado y candidato al doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Estudios de Maestría en Teología de la misma universidad. Correo electrónico: asolarte@javeriana.edu.co

to design an answer to the quest for a political project that can guide the Christians in the present situation.

Key words: Citizenship, person, social contract, narratives, victims.

EL CONTRATO SOCIAL

326

Pensar el orden social implica tratar de enfrentar el problema de cómo éste es posible o cómo se produce. Las respuestas clásicas en la perspectiva de la democracia se remiten a Tomás Hobbes (1588-1679), quien se preguntaba cómo un orden social predecible y estable podría surgir de las acciones de un enorme número de individuos aislados, que se conocen muy poco unos a otros y entre los cuales sólo algunos están en condiciones de coordinarse a través de acuerdos explícitos.

La respuesta de Hobbes, conocida como el contrato social, dice que ese orden es producido por las leyes y la autoridad de un gobernante todopoderoso, cuyo poder reside en el uso de la fuerza y en la credibilidad con que castiga a los infractores. Esa fuerza no es más que la capacidad de ejercer violencia, que cada individuo ha cedido al gobernante (Habermas, 2006: 128-129).

Los problemas que se suelen plantear a esta teoría del contrato social, como vínculo entre las personas¹ en una sociedad organizada a través de instituciones, se pueden reducir a lo siguiente: si los vínculos sociales son reglas comunes, los individuos pueden encontrar más beneficioso romper

1. Introducimos la categoría de "persona humana", que cada vez toma más fuerza en la reflexión moral cristiana, y que contiene notas diferentes a la categoría de ciudadanía, particularmente al ser construida desde sus fundamentos bíblicos como imagen de Dios y del Dios revelado en Jesucristo (Concilio Vaticano II: *Gaudium et Spes*: 12-22; Fernández, 2005: 402-403; 1065-1066; 1070-1071). La ciudadanía moderna ha desembocado en una situación que se puede resumir como inclusión de las personas, consideradas sujetos de derechos, en las instituciones del mercado y el Estado liberal. Esta ciudadanía está en crisis, expresada en la abstención electoral, las dificultades generadas en los países del Norte por la inmigración y en el Sur por las crecientes exclusiones, de modo que hoy existen experiencias y nociones que buscan ampliar la ciudadanía desde la perspectiva de género, la diversidad sexual, los asuntos ecológicos o étnicos. Pero estas construcciones no acaban de resolver el debate tradicional que se ha dado al interior mismo de la noción de ciudadanía, que consiste en la tensión entre lo individual y lo social. La noción de persona es alternativa a este debate, ya que comprende la existencia de los sujetos como intersubjetividad o interindividualidad. Otro asunto es si el concepto del sujeto como ciudadano hace viable la construcción de alternativas a las crisis de la globalización del mercado, ya que muchas reivindicaciones actuales de

las reglas comunes que seguirlas. Las respuestas que se han dado dentro de la misma teoría del contrato social suponen que el orden social descansa en redes de relaciones contractuales implícitas y explícitas. El problema de esta teoría consiste, finalmente, en que no está claro cómo entran en la vida de las personas tales relaciones contractuales, ni en realidad por qué hay que obedecerlas.

Kant da un giro al planteamiento de Hobbes, manteniendo el nexo conceptual entre el derecho y el aseguramiento de la paz, pero fundando la pacificación jurídica no en la garantía de protección que ofrece el Estado, sino en una situación jurídica que los ciudadanos pueden reconocer como legítima, lo que asegura su libertad (Habermas, 2006: 120). Habermas sigue el programa kantiano pero dentro del horizonte del giro lingüístico y pragmático que ha dado su filosofía, el problema básico del orden social será la legitimidad de las normas.

La respuesta que Habermas propone es la siguiente: los vínculos entre las personas y su mundo vital se dan a través del lenguaje; si bien las acciones humanas se coordinan a través de reglas o normas, en realidad estas reglas o normas siempre exigen una coordinación más originaria, que se da a través de usos discursivos del lenguaje. Cada vez que las personas usan el lenguaje para coordinar sus acciones, ellas entran en cierto compromiso de justificar sus acciones o palabras con base en buenas razones. Habermas llama a este compromiso "exigencia de validez".

Esa exigencia es aplicable a toda persona en su condición de agente moral, pues es un proceso inevitable para todo sujeto hablante que viva en el mundo de la vida. Además, la exigencia de validez tiende a preguntar por la necesidad de racionalidad de las propias acciones, pues pide siempre que se expongan las razones por las que se hacen las cosas (o se dicen): la exigencia de validez es el compromiso de justificar las propias acciones y

la ciudadanía se pueden entender como formas que incrementan la exclusión o la violencia propia de las instituciones modernas, pues son maneras de lucha por la propia inclusión en la ciudadanía a costa de los demás, como propone Dierckxsens (Dierckxsens, 2000). Teóricos cristianos, con Hinkelammert (Hinkelammert, 2003) y Van Geest (Van Geest, 2004) proponen que, en este contexto, la reflexión cristiana ha de profundizar precisamente la perspectiva del sujeto, recuperando el principio evangélico de la prioridad del ser humano sobre las instituciones.

palabras ante las demás personas (Habermas, 2002: 291-293).² No se trata de un simple fenómeno lingüístico o semántico, sino que tiene una función práctica, pues guía las acciones de las personas en su condición de agentes morales (Gordon, 2005: 25-27).

Las sociedades modernas están basadas en que un agente moral, en cualquier situación, puede ser preguntado por las razones que justifican sus acciones y que ya está siempre pre-comprometido a ofrecer a las demás personas esas razones. De este modo, las razones proporcionan los vínculos invisibles a lo largo de los cuales ocurren las secuencias de interacciones, a la vez que sirven de guías para solucionar los conflictos. Como las personas, en cuanto actores o agentes morales, nos acostumbramos a orientar nuestras acciones por discursos y por el mutuo reconocimiento de buenas razones.

Entonces el orden social se forma por unos patrones relativamente estables de significación, que no dependen directamente de la credibilidad frente al crimen, del ejercicio de la violencia, de tradiciones religiosas comunes o de antiguos valores morales.

EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA LEGÍTIMA

Al replicar a Habermas, Överland ofrece una discusión sobre las implicaciones violentas del contrato social, basada en acuerdos sobre buenas razones. En concreto, supone que los ciudadanos que comparten un orden social pueden tener buenas razones para justificar la violencia puntual contra uno de sus miembros. Como todos estarían de acuerdo en ese contrato, se trataría de violencia legítima. De este modo, pone en cuestión la respuesta ofrecida por Habermas frente a la tradición del contrato social.

-
2. En la perspectiva de Habermas, la deliberación sobre qué normas son igualmente buenas para todos depende de la inclusión recíproca de personas que son extrañas entre ellas y de la necesidad de atender en la misma medida sus intereses. Esto exige evaluar cada enunciado desde el punto de vista de su aceptabilidad racional. En el juego de argumentaciones se va tejiendo un punto de vista que apunta más allá de los límites sociales e históricos propios de cualquier pertenencia a una comunidad concreta, pues la atención a los diversos argumentos exige a los participantes la adopción de las perspectivas de todos los demás y la atención igualitaria de los intereses de todos. Así, los participantes en la deliberación racional se van viendo referidos a la universalidad de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas, que constituye el proyecto de un universo moral con vistas al cual se argumenta.

Para Överland, el mundo algunas veces se anuda a sí mismo con nudos de los que parece imposible escapar sin dejar al menos algunos muertos detrás. En algunas de esas situaciones se asesina a una persona inocente para salvar a una mayoría. Esto ocurre en las democracias modernas, debido a que el modelo desde el cual se han pensado y construido el contrato social crea un Estado que detenta todo el poder de ejercer una violencia "legítima" si eso garantiza la seguridad de sus ciudadanos; ese contrato delimita, entonces, las condiciones de lo que se puede llamar un "asesinato justo" (Överland, 2005: 692).

La construcción de las normas comunes de convivencia, el nuevo contrato social, como hemos visto, se acepta por "buenas razones". Tal vez una de las razones más fuertes para que los ciudadanos acepten el contrato social es la necesidad de reducir las posibilidades de padecer una muerte repentina como producto de una violencia incontrolada. La propia seguridad es la razón para aceptar, entonces, la posibilidad de muerte de otra persona. Esto nos muestra que siempre es posible esgrimir razones para justificar el asesinato de alguien; claro está, sin romper del todo el principio "D" propuesto por Habermas³, que implica tener siempre en cuenta a las personas afectadas.

Según Överland, habría dos tipos de razonamientos posibles para mostrar esto: la hipótesis de Pedro y el caso del tranvía, en que sería siempre preferible la muerte de alguien a la de una cantidad mayor de ciudadanos. El dilema de Pedro fue propuesto por Bernard Williams (Williams y Smart, 1973: 98-99; Williams, 1988: 20-50), y puede presentarse así: siendo un visitante de un pueblo de Sur América, Jim es forzado por Pedro para que elija a un hombre entre veinte que se encuentran contra la pared; todos serán asesinados por Pedro, si Jim no elige a uno de ellos.

Tenemos dos posibles resultados: En el primero, Jim se rehúsa a una elección dañina, y los veinte hombres son asesinados por Pedro; éste sería el peor resultado, de acuerdo con el pensamiento consecuencialista. En el segundo resultado, uno de los veinte hombres es perjudicado por la decisión

3. Principio discursivo "D": "Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en el discurso práctico." (Habermas, 1991: 101). "El lugar de 'observador' o de la tercera persona se hace la situación lingüística ideal, de modo que se parte de los requisitos pragmáticos de la argumentación para generar el postulado ético discursivo D: 'Toda norma válida encontraría la aprobación de todos los afectados, siempre que éstos puedan tomar parte en el discurso práctico'." (Habermas, 1985: 143)

de Jim, pero salva así a los otros 19, un caso típico de la forma como ocurren los asesinatos en nuestro país, y las razones de Estado que justifican la pena de muerte o las guerras. En el caso del tranvía, se trata de elegir matar a un transeúnte para salvar a los ocupantes del tranvía o dejar que el tranvía se accidente y mate a sus ocupantes.

Williams y Överland han notado que a pesar de las razones y acuerdos que se quieran esgrimir, se trata de asesinatos arbitrarios, azarosos. El problema consiste en que la argumentación moral sólo desembocaría en paradojas, con peores resultados: si no elige a una persona, Pedro debe aceptar la muerte de los otros veinte. En el dilema del tranvía, si no mato a un transeúnte, dejo morir a los cinco pasajeros del tranvía.

Överland llama “zonas de riesgo”⁴ a algunos lugares peligrosos en los cuales podemos entrar y en los cuales es permitido dañar a algunas personas para salvar a más personas de un daño idéntico. Estas zonas hacen que las personas tengan razones para compartir el mismo riesgo, y que decisiones como las propuestas en los casos de Pedro o del tranvía se puedan considerar legítimas, ya que las personas han decidido, en su libertad individual, participar de ellas y asumir los riesgos implicados. Överland considera que estas zonas existen de hecho en ámbitos como el transporte público, las autopistas, etc., y que pueden diferenciarse entre sí por los riesgos implicados.

Si bien hemos venido aplicando contratos hipotéticos, lo central de la discusión consiste en que las leyes de las democracias modernas suponen este tipo de criterios, y que puestos a reflexionar al respecto, los ciudadanos tendrían buenas razones para aceptar estas reglas, que de otro modo permanecen más bien implícitas y no resultan fáciles de compartir. Además, se trata de reglas de funcionamiento de la sociedad que se consiguen precisamente cuando se pone a operar el criterio de imparcialidad: es lo que los ciudadanos, en el contexto de una constitución democrática, esperan que la sociedad haga cuando cada uno es tratado como igual a los demás.

Es verdad que el contrato social es una construcción hipotética o –en el mejor de los casos, como proponen Rawls y Habermas– una reconstrucción de los vínculos racionales con que nos relacionamos unos con otros a través

4. *“Some dangerous places we can term ‘risk zones’ which we can enter and where it is permissible to harm people in order to save more people from identical harm.”* (Överland, 2005: 698)

de las instituciones propias de la democracia (Rawls, 1996; Habermas, 2002). Esto quiere decir que no hemos hecho una elección voluntaria y explícita de este sistema político. Pero también quiere decir que, puestos a reflexionar, posiblemente encontremos que tenemos buenas razones para aceptar esta clase de supuestos.

Överland plantea que este proceso de aceptación de las reglas básicas de la democracia reduce las posibilidades colectivas del asesinato arbitrario para todos los miembros de la sociedad (Överland, 2005: 699) o, lo que es igual, mejora las posibilidades colectivas de seguridad. De todos modos, en una sociedad bien ordenada, los beneficios se aplicarían por igual para quienes explícitamente acepten las reglas propias del pacto social y para quienes no lo hagan pero vivan dentro de ese mismo marco legal.

Pero la distribución de los riesgos puede hacerse de una manera más imaginativa, por ejemplo, aceptando que esas personas no tengan que correr todos los riesgos implicados en la ley, como sería el caso de la garantía para no hacer servicio militar obligatorio y tener la seguridad y la protección del Estado para también poder negarse a entrar en las filas de cualquier grupo armado ilegal. En cualquier caso, Överland propone que se trate de reglas de una relativa estabilidad, para evitar el resentimiento de otros grupos sociales.

La tendencia usual de los grupos sociales será buscar que los riesgos sean asumidos por personas ajenas a su mismo grupo, pero eso no puede ser visto sino como injusto por esas personas, que no comparten sus riesgos ni sus reglas básicas de convivencia. Ya dentro del grupo de ciudadanos que tienen razones para asumir esos riesgos, el problema será cómo reducir el riesgo de muerte entre ellas.

De todos modos, Överland acepta que se trata siempre de una racionalidad arbitraria, ya que no existen en realidad fuertes razones que justifiquen a quién se puede asesinar. Es tan clara esta aceptación que, en su ejemplo del tranvía, Överland⁵ sostiene que no hay otra forma de parar el

5. *“There is no use diverting the trolley unless that person will be hit and the trolley stopped. In this case, then, it seems unavoidable to say that we use the one person on the track as a means to save five others. Yet, we tend to believe that doing so would be permissible. We also saw that the five people in Original Pedro have reasons for allowing one of them to be randomly picked and used as a means to save the rest.”* (Överland, 2005: 706)

tranvía a que una persona sea atropellada y de esta lo obligue a detenerse. En este caso, para Överland es inevitable decir que usamos a una persona que estaba en el camino para salvar a otras cinco. Sin embargo, sostiene que tendemos a creer que eso es permitido. Lo mismo ocurriría en el caso de Pedro: habría razones para aceptar la muerte de uno, si eso garantiza la vida de los demás.

En síntesis, la aceptación de las ventajas y limitaciones propias del contrato social justifican el uso de la fuerza o la violencia misma.

EN LUGAR DE LOS DILEMAS HIPOTÉTICOS, LAS NARRATIVAS DE LAS VÍCTIMAS

Nosotros no tenemos que inventar hipótesis como las que ha propuesto Bernard Williams, pues contamos con narraciones de primera mano de testigos de la violencia. A diferencia de los dilemas morales que siguen el modelo de la ciencia-ficción de terror, nosotros contamos con la experiencia del terror mismo y con los relatos de las personas llenos de detalles que nos revelan más sobre la violencia y sobre el razonamiento moral en contextos de violencia. Podemos examinar muchos de esos relatos. Quisiera sintetizar uno de ellos, sin citar las fuentes, por respeto a las personas que nos han contado su experiencia.

Se trata de un caso que nos han contado en una vereda cercana a Barrancabermeja. La comunidad fue desplazada debido a un enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla ocurrido en sus propias tierras; se trató de un combate de tres días en el que el ejército –en palabras de los testigos– combatió a la guerrilla con sus aviones y helicópteros, mientras la guerrilla les disparaba desde el campo cercano al pequeño poblado.

Aunque podemos suponer que los dos grupos armados se atacaban entre sí, las personas cuentan sus vivencias como siendo atacadas por ellos. En concreto, el ejército disparó contra la escuela cuando toda la comunidad estaba refugiada en ella; después, cuando huían de ese ataque, nuevamente les dispararon mientras se encontraban en medio de los restos de sus sembradíos. Como resultado, murieron varios miembros de una familia. Los supervivientes se desplazaron, unos a Yondó y otros a Barrancabermeja.

Con los años, algunas personas han retornado y otras han permanecido en esas dos poblaciones. La comunidad aún no se ha recuperado de la ex-

perencia del bombardeo y de los largos meses de desplazamiento. Pero han empezado a reconstruir sus vínculos como comunidad de manera un tanto prodigiosa. En los relatos más secretos, los muertos ya no son “uno de ellos”, sino “amigos de la guerrilla” que pusieron en peligro a la comunidad, de modo que sus muertes han pasado a ser “legítimas”.

Con esta clase de relatos, la comunidad se ha comenzado a articular de nuevo, al mostrar sus miembros que no tienen relación con esos muertos, que no son “sus muertos”, de manera que la expulsión discursiva legitima esa violencia puntual y garantiza la formación de la nueva comunidad, que se siente segura, pues no hay en ella “amigos de la guerrilla” (Girard, 1999: 88-113).

No se trata, entonces, de un contrato social *a priori*, sino de una construcción que reposa sobre una deformación de la memoria de la vida de las personas que fueron asesinadas. Es decir, aquí no hay un razonamiento previo que justifique quiénes van a morir, sino una construcción narrativa posterior que articula a la comunidad sobre una deformación de la vida de sus antiguos compañeros de comunidad.

Pero no podemos estar de acuerdo con la idea según la cual las posibles víctimas estarían de acuerdo, de manera previa a la elección fatal, con que eligieran a uno de ellos para que los otros vivieran (Överland, 2005: 693). Ese esquema sólo se sostiene desde una reflexión abstracta, externa a la historia concreta y a la violencia que realmente ocurre. En la experiencia que hemos contado, ningún miembro de la comunidad hubiera querido ser asesinado, incluso si con eso los violentos hubieran prometido que cesarían su ataque.

Frente a una acción violenta no nos enfrentamos a un razonamiento moral autónomo, ni a una decisión prudente, ya que las condiciones mínimas de libertad de nuestra voluntad no se dan; tampoco podemos esperar que quien ejerce violencia sea digno de confianza, ni aspiramos a llegar a un acuerdo moral con esa persona, pues la perspectiva de la víctima queda excluida de entrada, y una decisión que produce víctimas y las excluye no puede ser calificada de moral.

A lo sumo, podemos reconocer en el poder que toma esas decisiones y las quiere hacer recaer sobre nosotros, con toda su crueldad, que es un poder sacrificial, asesino, ya se trate de un agente dictatorial de derecha o

de izquierda, o de un agente institucional dentro de un contexto de lo que llamamos democracia real. Ocurre que la violencia es siempre, necesariamente, la ruptura con cualquier razonamiento moral sensato, prudente y responsable, es decir, es la irrupción de lo que no se puede razonar, de lo que no se puede asumir desde el punto de vista de las buenas razones.

Las personas víctimas de la violencia tienen necesidad de procesar y tratar de asumir esa experiencia. Creemos que existen dos posibilidades: asumir la experiencia como el acontecimiento del terror mismo, que no se puede legitimar, aun cuando se pueda siempre recordar a las víctimas en su inocencia, para mantener la denuncia de los mecanismos que las construyeron como víctimas y buscar que no se repitan hechos atroces.

La otra posibilidad consiste en construir algunas razones, siempre arbitrarias y falsas, que legitimen la brutalidad; la seguridad de la mayoría o la vida de los supervivientes es esa clase de razonamiento falso, que es arbitrario porque niega la posibilidad de inclusión de las víctimas en su inocencia dentro de esas instituciones asesinas.

LA PREGUNTA POR LA ILEGITIMIDAD DE LA VIOLENCIA Y LA BÚSQUEDA DE UN ORDEN SOCIAL DIFERENTE

Hay varias limitaciones en esta clase de argumentaciones políticas construidas a partir de esquematizaciones de acciones hipotéticas. La fundamental es la falta de sensibilidad frente a la complejidad de la realidad; otra, igualmente central, es su incapacidad de imaginar y encontrar soluciones diferentes al asesinato o la exclusión.

En el primer caso, hablando de Pedro, asume que si el riesgo de ser capturado por personas como Pedro es el mismo para todas las personas de esa sociedad, ellas tienen "razones" para aceptarlo; no examina la calidad de esas razones, ni el hecho de que las personas no eligen su sociedad, sino que ella se presenta siempre como un hecho ya construido en muchos sentidos, y que irse a otra sociedad no depende de decisiones autónomas de las personas, sino de reglas de otras sociedades. Sin embargo, sí tiene razón Överland al asumir que el orden social descansa en la aceptación de las personas, de modo que su permanencia o cambio depende de sus miembros.

En el segundo caso, sólo ve la posibilidad del asesinato, y examina sus variantes; nosotros hemos visto y conocido situaciones en las que las comunidades expuestas a la violencia hacen frente a personas similares al Pedro del ejemplo, es decir, a cualquier actor armado dispuesto a asesinar a miembros de una comunidad, y sabemos que el desenlace no siempre ha sido el asesinato.

Por ejemplo, los Equipos Cristianos de Acción por la Paz, Ecaps, conformados por personas de diversas confesiones cristianas que han optado por la no-violencia como consecuencia de su fe, acompañan comunidades que viven en zonas de conflicto entre los grupos armados, y han ayudado a que estas comunidades no se desplacen a las ciudades y a que mantengan sus proyectos productivos; cuando llegan los grupos armados con la lista de personas que planean asesinar, la comunidad sale a saludarlos, junto con los miembros de los Ecaps que viven con ellos, e inicia una charla sobre varios temas que llega hasta invitarlos a hacer una lectura bíblica con la comunidad. Con ello se lleva al grupo armado a compartir mucho tiempo con la comunidad y a reflexionar sobre sus acciones frente al rostro de sus posibles víctimas. Como resultado, estos equipos han ayudado a que se reduzca el número de víctimas en las comunidades que acompañan.

Algo semejante ha pasado en Barrancabermeja, con las comunidades organizadas en el proceso de Comunas Territorio de No-violencia, animado por la Comisión Cívica de la diócesis, para hacer frente a las imposiciones de los grupos armados ilegales, y éstos han decidido asesinar a sus líderes; parece que las claves están precisamente en tener el valor de imaginar alternativas diferentes a la muerte y en no ceder a los grupos armados ese poder de asesinar; es decir, en no aceptar que eso pueda ocurrir, sino en proponer su propia perspectiva, que no excluye a nadie de las posibilidades de vida.

Esto, que suena abstracto, en realidad acontece en casos concretos: el de la mujer que lidera una comunidad y se niega a aceptar la venta de gasolina que quiere imponer el grupo armado; y cuando los armados deciden ir a llamar a su jefe, de reconocida violencia, la mujer de nuestra historia responde llamando a la comunidad. Puesta la comunidad unida y desarmada frente al grupo armado, éste se encuentra sin legitimidad para imponer su terror.

Otro caso es el del hombre que ha ido liderando el proceso de su comunidad de recuperar los espacios públicos y deportivos del control del grupo armado, ha exigido que se vuelva a colocar la luz y ha construido con su comunidad un Carnaval por la Vida y por la Paz; y cuando el jefe del grupo armado resuelve ir a asesinarlo en su propia casa, ya que ve que ha perdido todo su poder sobre la comunidad, lo encuentra comiendo con su mujer; el líder comunitario lo invita a seguir, le hace servir comida y tiene una charla con él frente a frente, creyendo que es muy difícil asesinar a quien se tiene en frente, a quien se mira a los ojos y con quien se está compartiendo la comida.

En síntesis, si Överland tuviera razón, en nuestro país efectivamente reinaría la violencia y no tendríamos ese poder tan fuerte y tan creativo de las comunidades que se organizan desde la no-violencia.

Según Överland, cuando hay que tomar decisiones, las opciones no se reducen a los juegos hipotéticos simples que se suelen proponer en cierta enseñanza de la ética. Por el contrario, no sólo es posible que los sujetos de la acción sean intercambiables, sino que los sujetos propuestos también lo sean, de manera que no sea posible asesinar a un sujeto ajeno al contexto; otra variante indica que una cosa es cometer el asesinato y otra indicar a quién se puede asesinar.

En fin, esta clase de argumentos son muy poco complejos y riñen con la realidad; además, reducen la infinidad de alternativas que siempre presenta el futuro al asunto de elegir entre asesinar o no asesinar; sin duda, en la experiencia real de enfrentar actores armados hemos podido encontrar muchas más variaciones y posibilidades, particularmente, porque la paz abre un horizonte de alternativas que la violencia tiende a cerrar.

No creemos que se pueda intercambiar la decisión sobre la vida de las personas en medio de un conflicto interno armado como el que vive nuestro país, por un caso de asesinar a una persona para evitar la muerte de cinco transeúntes cuando hay un accidente de un tranvía, como propone Överland, aunque en los dos casos –el de Pedro y el del tranvía– se le quite la vida a alguien para salvar otras vidas (Överland, 2005: 693). Esto, porque nosotros no estamos jugando teóricamente con paradojas mentales o con casos hipotéticos, como hace Överland, examinando las paradojas que se producen con las restricciones morales, sino con asesinatos reales en un contexto de violencia generalizada.

La argumentación racional que sostiene la legitimidad de cualquiera de esos asesinatos es el contrato social, que opera como el supuesto según el cual la convivencia mediada por instituciones supone que la vida de cada ciudadano está asegurada mientras que no se oponga a un bien mayor, en concreto, a la vida de los demás miembros de la sociedad.⁶ Se trata, sin duda, de una versión propia de la lógica de la violencia, que justifica la violencia contra alguien por el bien o el bienestar de la mayoría. El asunto es que en los ejemplos propuestos quién será asesinado será siempre algo azaroso, así se considere necesario para sostener la convivencia de la mayoría que sobrevive.

Se trata de una cuestión dentro de la lógica sacrificial propia de la racionalidad tecnológica de cada orden social concreto; no es una pregunta construida a partir de la paz, que buscaría reducir las diferentes formas de violencia, incluidos los asesinatos, no para preservar un orden social, sino dentro de una lógica de paz, que recupera los elementos de construcción de paz de ese orden social concreto pero que los relativiza en función de la vida concreta de las personas (Hinkelammert, 2003: 109-113).

Aceptar la lógica sacrificial en el contexto de la democracia implica considerar que el contrato social ha de justificar la necesidad del uso de determinada fuerza; la justificación siempre será una variante de la racionalidad tecnológica, que tiende a buscar el mayor bien para el mayor número de personas asumiendo que siempre habrá perjudicados.

Si este es el argumento que fundamenta la democracia, debemos decir que se trata de una perspectiva violenta de la democracia. Pero, además, que es el mismo argumento que ha justificado los sacrificios desde hace

6. Según Överland, se trata de criterios generales que comparten los miembros de una sociedad; no de una buena razón de carácter temporal. Éstos pueden ser: mantener la capacidad de controlar la exposición al riesgo y reducir la probabilidad de una muerte repentina; al mismo tiempo, cada uno quiere beneficiarse de ciertas prácticas con las que corre riesgos, de manera que se puede llegar a compartir el riesgo de que al hacer algunas cosas, se corre el riesgo de una muerte repentina. Lo más racional consiste en creer que el compartir el riesgo reduce las probabilidades de padecer una muerte repentina. Si las posibilidades son más o menos las mismas, entonces las posibilidades de ser asesinado o de ser salvado son relativamente iguales. De modo que, siguiendo las mismas reglas, la mayoría se salvará mientras que un pequeño grupo será sacrificado.

muchos años en las comunidades humanas (Girard, 2001: 125).⁷ Las “razones” que se han invocado pueden haber ido cambiando, o tal vez se hayan refinado y se haya hecho menos arbitraria la selección de la persona inocente debe morir, pero mantienen la misma estructura de producir la seguridad para la mayoría a costa de la vida de alguien.

Por otro lado, si se pasa este argumento a la realidad social y económica del planeta, es muy poco creíble que la muerte de muchas personas debida cada día a la pobreza o al mal gasto de los bienes que son sociales –en armas y en asuntos propios de la inmensa industria de las armas, por ejemplo–, se pueda legitimar en razón del bien de la mayoría, ya que estamos en una sociedad donde la diferencia de ingresos entre los más ricos y los más pobres es de 50 a 1 (PNUD: HDR05, 2005, Capítulo 1: 25); es el bienestar de esa reducida minoría lo que exige los inmensos sacrificios de las mayorías.

**ESBOZO PARA PENSAR UN PROYECTO POLÍTICO DESDE LA PAZ:
UNA SOCIEDAD SIN VÍCTIMAS NI EXCLUSIONES, EN LA QUE
TODOS Y TODAS QUEPAMOS Y PODAMOS LOGRAR UNA VIDA BUENA**

Nuestra posición no hace transacciones con el “realismo político”, que acepta que dentro del Estado se pueda ejercer la violencia de manera “legítima”; tampoco aceptamos que hay víctimas necesarias en las acciones de violencia por parte de cualquier actor armado, legal o ilegal, pues nosotros afirmamos la ilegitimidad de cualquier asesinato (Catecismo de la Iglesia Católica, 1992: 2258).

Esto, porque si el criterio de legitimidad sigue los parámetros planteados por Habermas⁸, pero se plantea como una hipótesis *a priori* propia de la convivencia mediada por instituciones, no vemos que en lo planteado por

7. Dice Girard: *“Il me semble que c’est toujours au nom de plus d’humanité, pour empêcher des victimes, que des mesures de ce genre sont prises. Mais ces tabous sont directement contraires à l’ordre de la révélation. On s’imagine qu’en traitant en boucs émissaires les anciens faiseurs de boucs émissaires, on transcende le religieux archaïque: on y retombe.”*

8. El imperativo categórico se hace principio de universalización “U”, operando como regla de argumentación: en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma, tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.

Överland exista un criterio de inclusión de los afectados; menos aun, uno de no exclusión, en el sentido de una propuesta de diversidad de formas de organización y convivencia sociales articuladas a diversidad de formas económicas y políticas que dé siempre prioridad a las personas sobre las instituciones.

Otra razón adicional, pero no menos importante, es la dignidad de las personas (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*: 12-22, 27; *Catecismo de la Iglesia Católica*: 1700-1709; Juan Pablo II. *Laborem exercen*, N. 6; Wils, 1989: 413-414; Torres, 1992: 668; Fernández, 2005: 402-403; 1065-1066; 1070-1071). Es lo que se pone en cuestión en las decisiones sobre la muerte de alguien; no se trata sólo de defender la vida de las personas inocentes, o resguardar la vida de la población civil en medio de un conflicto armado, sino de afirmar que ninguna vida humana debe ser asesinada.⁹

Más allá de las discusiones teóricas, y de los juegos hipotéticos, el respeto que merece cada persona me impone más bien la posibilidad de intercambiar mi vida por la de ellos, si con ello salvo a las demás personas, lo que no es una paradoja hipotética, sino un ejemplo de compromiso con la vida concreta de la personas, que es lo que define la construcción de la paz.¹⁰ Esto lo hemos podido apreciar en la vida de Maximiliano Kolbe, quien ante la decisión de un comandante nazi del campo de concentración de Auschwitz, de asesinar a diez detenidos por la fuga de una persona, decidió intercambiar su vida por la de un padre de familia.¹¹

9. Una intuición moral semejante a la experiencia espiritual cristiana la expresa el Corán: "Si matas a un hombre, es como si estuvieras matando a todos los hombres."
10. Junto con el testimonio, podemos también construir argumentos para mostrar como la defensa de la propia vida no se extiende al derecho a asesinar a otros. Al respecto, ver a Zohar (2004): "I would propose a moral stance that begins with the equal value of each person's life. A proper system of rights is grounded in this appreciation of value and serves to protect it; the system's authority derives from this service (...). The doctrine of individual self-defense should not be extended to allow elimination of either 'innocent threats' or 'innocent attackers'."
11. Sólo el amor crea... San Maximiliano María Kolbe. Presentación del martirio de San Maximiliano Kolbe, en:
<http://www.corazones.org/santos/maximiliano2.htm>
<http://www.interrogantes.net/includes/documento.php?IdDoc=773&IdSec=4>,
<http://www.franciscanos.org/selfran35/maximiliano04.html>,
<http://www.churchforum.org/Santoral/Agosto/1408.htm>
 Dijo Juan Pablo II: "Maximiliano Kobe hizo como Jesús, no sufrió la muerte sino que donó la vida. En esta muerte se manifestó al mismo tiempo la victoria espiritual sobre

Esta restricción a aceptar que la violencia sea legítima no se reduce a las acciones de violencia directa, sino a la violencia cultural y estructural (Arias, 1992: 851); es decir, a la clase de decisiones que inciden en las posibilidades de vida de las personas, y no sólo en su calidad, y a la mentalidad que las justifica: las decisiones macro, que definen las políticas económicas y enmarcan la suerte de las empresas, definen en los casos más extremos quién vive y quién no. Estas decisiones parecen tener la misma lógica sacrificial: para que “la mayoría”¹² viva mejor, es necesario que algunos se sacrifiquen.

Por el contrario, nuestro proyecto ético-político se puede caracterizar como la búsqueda de una sociedad sin víctimas, construida a través de opciones no-violentas; esto pide un horizonte moral que apunte a la eliminación de las exclusiones a través de la superación del dominio de la ley. Se trata de una reinterpretación de la experiencia de fe bíblica, en nuestro contexto, pues “la Biblia trata a la violencia como algo fundamentalmente anormal y patológico. Ni la creación original de Gn 1-2 ni la nueva y futura creación de Ap 21-22 dejan lugar alguno a la violencia” (Atkinson y Field, 2004: 1173).

Para la teología moral cristiana, la violencia es resultado y manifestación del pecado, pues “separados de la autoridad y la guía de Dios, los deseos humanos se vuelven distorsionados y egoístas, y la energía agresiva puede encauzarse al mal bajo la forma de violentos ataques contra otros” (Atkinson, y Field, 2004: 1173).

Como bien ha señalado Girard, la Biblia contiene un proceso de revelación de los mecanismos de violencia, para terminar en su desacralización, que ocurre precisamente en la narración del asesinato de Jesús, acusado falsamente y convertido en chivo expiatorio dentro de los cánones de la ley (Girard, 1999: 162-200). Entonces, el mensaje del Evangelio es claro: cualquier víctima es inocente, pero además, es hermano/a:

la muerte. Él ‘no sufrió’, pues, la muerte, sino que ‘dio la vida’ por un hermano. En esto consiste la victoria moral sobre la muerte. ‘Dar la vida por un hermano’ quiere decir que se es, de alguna manera, ministro de la propia muerte. Así dio testimonio ante el mundo de que el amor es más fuerte que la muerte.”

12. El criterio democrático: la mayoría se esgrime como razón para las decisiones de la economía política de los últimos doscientos años, así se trate de tomar decisiones en favor de una minoría contra la mayoría, y con implicaciones sacrificiales.

Como martirio fundante universal, el asesinato de Jesús tiene como su núcleo una crítica radical de toda ley, toda autoridad, toda estructura. Es asesinato del hermano, un asesinato constantemente presente en la ley. Una vez constituido este martirio fundante universal, es ampliado a todos aquellos que son asesinados en nombre y en cumplimiento de la ley. A partir del martirio fundante, participan en la victoria de Jesús y resultan ser sujetos también. Adquieren el derecho de defenderse. Adquieren dignidad en Jesús, su hermano igualmente asesinado. (Hinkelammert, 2003: 214)

Creemos que construir una sociedad pacífica por medios pacíficos sólo se puede ir logrando en la medida en que vayamos aprendiendo a considerar todas las perspectivas en nuestras decisiones personales, familiares, comunitarias y colectivas; en especial, se trata de aprender a obrar con responsabilidad; es decir, a no excluir a quienes pueden ser afectados o afectadas por nuestras decisiones, no para contarles lo que hemos decidido, sino para decidir con ellos o con ellas, de modo que las acciones que decidamos emprender no sólo plasmen nuestra comprensión particular del bien, sino que hagan efectivo el bien que es común.

Seguramente hemos podido apreciar algunas de estas decisiones responsables en nuestra propia experiencia: son las que suelen tomar las madres o los padres cuando son amorosos y ponen como prioridad a sus propios hijos. Pero también las hemos podido apreciar en nuestras comunidades, si hemos tenido la oportunidad de encontrar personas o grupos que, viviendo en la pobreza y aun sin resolver sus propias necesidades, se preocupan por la suerte de las personas aun más necesitadas que existen en la comunidad.

Creemos que la sociedad pacífica que se construye a través de la paz misma no se logra con la lógica del contrato social. Ni siquiera, como han propuesto algunos de los mayores pacifistas del siglo XX, por ejemplo, el mismo Habermas (Borradori, 2003: 70-73), construyendo un contrato social entre todas las sociedades y creando un nuevo organismo mundial capaz de controlar, incluso con la violencia, la propia violencia de los estados y las comunidades. Más bien creemos necesario fomentar todas las formas de responsabilidad, de sentido de las otras personas, de verdadero amor y compasión, que nos permitan salir de esas lógicas sacrificiales, hacia formas de relación no mediadas por la violencia.

Hablamos de amor y compasión porque no creemos que se trate de repetir la noción individualista propia del contrato social, según la cual nosotros somos "individuos", en el sentido de seres humanos que sentimos

a los otros seres humanos como enemigos y que tenemos necesidad de una mediación fuerte, que es el Estado, que nos permita regular la vida en común gracias a que tiene todo el poder de ejercer con nosotros la violencia a la que nosotros como individuos renunciamos.

Claro que se trata de aprender a renunciar a la violencia, pero eso no se logra gracias a la mediación política del Estado únicamente, ni de manera preferencial. La opción por la paz emerge de nuestro acercamiento a la otra persona. Hemos hablado del acercamiento al “rostro” de la otra persona siguiendo en ello la opción ética del filósofo judío Emmanuel Lévinas; más allá del discurso ético nos ha interesado la experiencia de este hombre, quien estuvo confinado a un campo de concentración durante la segunda Guerra Mundial, donde aprendió que era responsable de la vida de cada persona, incluido cada soldado nazi, y lo era precisamente cuando ellos venían a agredirlo y a amenazar su vida con su poder de muerte.¹³

Así, la *responsabilidad* con la vida de la otra persona, que es una forma de reconstitución de la propia subjetividad, como la existencia de alguien que se debe de manera incondicional a la vida de cada otra persona concreta, supone la emergencia de sujetos capaces de una paz construida a través de la misma paz; estos sujetos transformados en su propia subjetividad, desde la violencia hacia la paz, son ellos mismos personas que dan testimonio del ser imagen del Dios revelado en Jesucristo (Martinez, 2001: 317-344).

Las personas, en cuanto capaces de constituirse en sujetos de paz, renuncian a su propia complacencia, complicidad y participación en las diversas formas de violencia; y lo hacen en un proceso continuo, que no sólo potencia sus capacidades de paz, sino que remueve los cimientos de la violencia dentro de ellos mismos, es decir, en sus ideas, en sus actitudes y sus sentimientos.

13. “La revelación ética no es la revelación de algo concreto, sino mi exposición ante los otros, previa a cualquier decisión (...). Aquí, hay una especie de violencia experimentada: un traumatismo dentro de mí mismo, una reivindicación de este mismo por el otro (...). Una tensión extrema del mandato ejercido por otro sobre mí (...). En el requerimiento, el pronombre yo está en acusativo: significa héme aquí. Como si declinado antes de cualquier declinación, con todas las posiciones en un nominativo, el yo se despertara poseído por el otro. Por eso la Biblia puede afirmar: ‘Estoy enfermo de amor’ (...) El héme aquí significa la sujeción al hecho de dar, las manos llenas, la corporeidad; el cuerpo es condición del hecho de dar, con todo lo que ello cuesta.” (Levinas, 1994: 222-226)

Pero esta renuncia a la violencia supone, a su vez, procesos de autocrítica intensivos, donde se busca tomar conciencia y favorecer la propia transformación hacia la paz; más que afirmar la propia individualidad. Esta autocrítica supone una disposición para dejarse cambiar la experiencia del Dios revelado en Jesucristo crucificado, que es el poder amoroso capaz de transformar nuestro deseo, desde la tendencia a la rivalidad y la violencia, hacia la misericordia y la solidaridad que construyen la paz a través de la no-violencia.

Este poder se encuentra en el ejemplo de vida de tantas personas que nos han precedido o que nos acompañan en nuestro compromiso con la paz; poder de paz que nos trasciende y nos ayuda a ir más allá de nuestras propias contingencias, cortedades, incoherencias y limitaciones; poder que nos ayuda a mantener la esperanza y la capacidad de buscar aportes y alternativas para criticar, mejorar y transformar, por medios no-violentos, las diversas formas institucionales que se va dando nuestra sociedad, y que nos mantiene orientados por el criterio de hacer de la paz una forma abierta de no-exclusión en todas las dimensiones de la vida en común.

Queremos aprender a vivir esta paz, que reconocemos mediada por instituciones, en la prioridad de la vida concreta de las personas sobre cualquier institucionalidad (Girard, 2002: 143; Hinkelammert, 2003: 187-249).¹⁴

Más aun, este poder de paz, que es más radical en nosotros que nosotros mismos, nos anima a constituir experiencias que den forma a esa paz que vivimos, de modo que demos testimonio de la no-violencia, con un claro significado social y político. En ello podemos aprender de las muchísimas experiencias históricas de comunidades alternativas a los poderes dominantes de su época; tal vez lo más claro es que se ha tratado de comunidades que caracterizaban los rasgos esenciales de paz y violencia de sus sociedades, para acentuar los rasgos de paz que no estaban mediados por la violencia y crear formas novedosas de vivir la paz creada desde la paz misma (Grimsrud, 2000: 49-69; Mabee, 2000: 70-84; Adams, 2000: 277-307)

14. Dice Girard : *"Selon l'épître aux Romains, l'homme peut savoir que Dieu existe, qu'il y a eu créations mais il ne peut pas prévoir la rédemption par le Christ, puisqu'elle relève de la conversion."* "El fundamento de este poder de paz es la experiencia de conversión en la fe, que acontece bajo la acción transformadora de la gracia de Dios." (Flechas, 2005, 305-322; Misfud, 2002: 454-482)

Pero esas experiencias siempre han sido contingentes y no han pretendido pasar como definitivas. Cuando lo han hecho, cuando han olvidado su carácter temporal, se han convertido en formas de nuevas instituciones violentas, ya que sólo se ha podido mantener la paz por la violencia. Por eso, para mantener viva la paz en las experiencias de construcción de alternativas, se necesita el doble juego de la permanente *crítica*, tanto de las personas consigo mismas, como de la organización con sus propias construcciones.

- Autocrítica de las personas, porque la tendencia a repetir la lógica de la violencia en sus diferentes variantes es muy alta; en particular, porque en la medida en que las personas desarrollan liderazgos es posible que se tienda a reproducir la lógica de las instituciones sociales dominantes, ya sea porque se tiende a repetir la dominación o porque se desatan las pasiones propias de la envidia, con el fin de ocupar las posiciones y los papeles que desempeñan otras personas.

- Crítica interna en la propia organización, porque también existe el riesgo de cerrarse, es decir, de producir razones que sólo se pueden comprender desde su propio funcionamiento, desconociendo que sólo existe como organización en sus relaciones y, por tanto, que sólo mantiene su legitimidad con las razones propias de sus interacciones; cuando esto ocurre, sin duda, la organización ha adquirido el funcionamiento sacrificial, pues sostiene su suerte a costa del olvido de la de los demás.

Pero si las personas quieren mantener vivo el Espíritu en la construcción de nuevas mediaciones institucionales, tan sólo necesitan abrirse y someter la lógica del funcionamiento institucional a la discusión con las personas que hacen parte de sus diversas interacciones, con el fin de mantener abierta la exigencia de dar prioridad a las personas como sujetos sobre las instituciones.

El proyecto ético-político de una sociedad sin víctimas ni exclusiones, donde cada persona tenga prioridad sobre las condiciones institucionales, materiales y culturales que hacen posible alcanzar una vida buena, frente al proyecto moderno de la democracia de ciudadanos y ciudadanas, sostendría la necesidad permanente de estar democratizando las propias instituciones democráticas. No se trata de una simple profundización de la democracia, que mantendría la lógica de dejar pasar la cuestión del poder de asesinar en la pregunta por la legitimidad de esas instituciones, sino en la renuncia radical

al empleo de la violencia, que sólo es posible cuando las personas se ponen antes que las leyes y sus instituciones.

Como consecuencia, no sólo queremos personas desarmadas, sino que necesitamos instituciones desarmadas. Así, el vínculo social no puede seguir siendo simplemente el temor común, ni un acuerdo racional en el que pueda entrar la posibilidad de asesinar, sino la permanente reconstrucción de los vínculos sociales desde la intersubjetividad pacífica de la persona, que se asume siempre como responsabilidad radical y no retributiva con la vida concreta de cada una de las otras personas, desde cada tú hasta las terceras personas.

Se trata, entonces, de someter a crítica permanente a los sistemas de las instituciones democráticas y de recuperar las capacidades de paz, presentes en particular en las habilidades comunicativas de la vida cotidiana, pero también los sentimientos más radicales, en particular, en la compasión con que las madres se acercan usualmente a sus hijos, que es una mirada del rostro de la otra persona, sin importar quién sea ella o qué haya hecho o esté haciendo, que recupera siempre la radical inocencia humana y así, deslegitimar todo intento de volver a instaurar procesos de violencia (Astell: 2004, 15-23).

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, REBECCA, *"Living Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetic Desire"*, en, SWARTLEY, WILLARD, *Violence Renounced, Studies in Peace and Scripture*, Volume 4, Pandora Press, Telford-Pennsylvania, 2000.
- ARIAS, GONZALO, "Pacifismo y militarismo", en VIDAL, MARCIANO, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992.
- ASTELL, ANN, "Maternal Compassion in the Thought of René Girard, Emil Fackenheim and Emanuel Levinas", en *Contagion, Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Volume 11, Chicago, primavera de 2004.
- ATKINSON, DAVID J., FIEL; DAVID H., (PREPARADORES), *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*, CLIE, Barcelona, 2004.
- BORRADORI, GIOVANNA, "Fundamentalismo y terror. Diálogo con Jürgen Habermas", en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid, 2003.

- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 1992.
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*.
- DIERCKXSENS, WIM, *Del neoliberalismo al poscapitalismo*, DEI, San José de Costa Rica, 2000.
- FERNÁNDEZ, AURELIO, *Diccionario de teología moral*, Monte Carmelo, Burgos, 2005.
- FLECHAS, JOSÉ RAMÓN, *Moral fundamental. La vida según el espíritu*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- GIRARD, RENE, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.
- GIRARD, RENE, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1999.
- GORDON FINLAYSON, JAMES, *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2005.
- GRIMSRUD, TED, *Scapegoating No More: Christian Pacifism and New Testament View of Jesus' Death*, en SWARTLEY, WILLARD, *Violence Renounced. Studies in Peace and Scripture*, Volume 4, Pandora Press, Telford-Pennsylvania, 2000.
- JUAN PABLO II. *Laborem Exercen*, No. 6
- LEVINAS, EMMANUEL, *Dios, la muerte y el otro*, Cátedra, Madrid, 1994.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- HABERMAS, JÜRGEN, *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Fragments filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
- HINKELAMMERT, FRANZ, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, DEI, San José de Costa Rica, 2003.
- MABEE, CHARLES, "Text as Peacemaker: Deuteronomic Innovations in Violence Detoxification", en SWARTLEY, WILLARD, *Violence Renounced, Studies in Peace and Scripture*, Volume 4, Pandora Press, Telford-Pennsylvania, 2000.

- MARTINEZ, MARIE-LOUISE, "Anthropologie biblique: déconstruire la violence, construire la paix", en BARBERI, MARIA STELLA, *La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.
- MISFUD, TONY, *Moral fundamental. El discernimiento cristiano*, Celam, Bogotá, 2002.
- ÖVERLAND, GERHARD, "Contractual Killing", en *Ethics*, Volume 115, No. 4, University of Chicago Press, Chicago, julio de 2005.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe de desarrollo humano, 2005*.
- RAWLS, JOHN, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.
- TORRES, FERNANDO, "Derechos humanos", en VIDAL, MARCIANO, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992.
- VAN GEEST, FRED, "Deepening and Broadening Christian Citizenship: Going Beyond the Basics without Succumbing to Liberal and Communitarian Ideals", en *Christian Scholars Review*, Fall, 2004, 34, 1.
- WILS, JEAN-PIERRE, "¿Fin de la 'dignidad del hombre' en la ética?" En *Concilium*, 223, Verbo Divino, Madrid, 1989.
- WILLIAMS, BERNARD, "Consequentialism and Integrity," in *Consequentialism and its Critics*, Scheffler Samuel editor, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- WILLIAMS BERNARD Y SMART, J.C., *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- ZOHAR, NOAM J., "Innocence and Complex Threats: Upholding the War Ethic and the Condemnation of Terrorism", en *Ethics*, Vol. 114, No. 4, Chicago, July, 2004.

