

Hacia una política pública de reconciliación social: tipología y casos *

Towards Public Policy of Social Reconciliation: Typology and Cases

*Edwin Murillo Amarís, S. J.***

Recibido: 14-08-2012

Aprobado evaluador interno: 30-08-2012

Aprobado evaluador externo: 11-09-2012

Resumen

Todo proceso de conflicto y violencia marca una fragmentación social que conlleva dinámicas de ruptura de lo público que rebasan los mecanismos alternativos de resolución de conflictos. Por ende, la etapa de posconflicto debe ser contenida por una propuesta de política pública de reconciliación social que garantice la efectividad de los procesos conducentes a la convivencia y coexistencia, fundados en principios de ética pública. Desde esta perspectiva, la dinámica suscitada en Colombia desde la iniciativa gubernamental de

Abstract

Any process of conflict and violence marks a dynamic social fragmentation involves breaking the public that exceed the alternative mechanisms of conflict resolution. Thus, the post-conflict phase should be contained by a proposed social policy of reconciliation to ensure the effectiveness of the processes leading to coexistence and coexistence, founded on principles of public ethics. From this perspective, the momentum created in Colombia since the government initiative of the Justice and Peace (2005), with consequent

SICI: 0122-4409(201212)17:2<423:HPPDRS>2.0.TX;2-W

* Artículo de revisión que forma parte de la investigación doctoral del proceso de paz que se ha asumido en Colombia desde 2005 dentro del marco de la Ley de Justicia y Paz (Ley de Víctimas y Restitución de Tierras) y que busca proponer la instauración de una política pública de reconciliación social con miras a la efectividad de un proceso de reconstrucción social.

** Candidato a Doctor (PhD) Gobierno y Administración Pública (Universidad Complutense de Madrid, España), Magíster en Teología (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C.), Magíster en Filosofía (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C.), Especialista en Resolución de Conflictos (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C.), Teólogo (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C.), Profesional en Relaciones Internacionales (Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá D.C.), Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Javeriana, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Director de la Especialización en Gobierno y Gestión Pública Territoriales. Correo electrónico: edwin.amaris@javeriana.edu.co.

la Ley de Justicia y Paz (2005), con sus consecuentes avances en materia de Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (2011) y el llamado “Marco Jurídico para la Paz” (2012) constituyen una aproximación normativa e institucional que debería consolidarse en una política pública, fundada en principios de ética pública para que sea efectiva. Para confrontar esta urgente necesidad de avanzar más allá de mecanismos alternativos y marcos jurídicos, la revisión de los casos de Sudáfrica y Centroamérica (El Salvador y Nicaragua) ofrecen herramientas de reflexión para contemplar lo acertado que puede ser la instauración de una política de Estado conducente a la reconfiguración social después de largos períodos de conflicto y violencia. La configuración de un *reconciliation framework* puede ofrecer garantías para esta labor.

Palabras clave:

Reconciliación social, ética pública, política pública de reconciliación social (*reconciliation framework*), sentido social, complejidad social.

Palabras clave descriptor:

Política pública, participación social, conflictología.

advances in Victims and Land Restitution (2011) and the so-called “Legal Framework for Peace” (2012), are an approximation and institutional regulations should be consolidated into a public policy, founded on principles of public ethics, to be effective. To address this urgent need to move beyond alternative mechanisms and legal frameworks, the review of the cases of South Africa and Central America (Nicaragua and El Salvador) offer tools for reflection to contemplate the wisdom that can be the establishment of a state policy conducive to social reconfiguration after long periods of conflict and violence. Configuring a reconciliation framework guarantees we can offer for this work.

Keywords:

Social Reconciliation, Public Ethics, Public Policy Social Reconciliation (Reconciliation Framework), Social Sense, Social Complexity.

Keywords plus:

Public policy, social participation, conflict resolution.

*Tú entendías que tu manera de interpretar los hechos era la correcta;
en cambio, yo entendía que la correcta era la mía.
(Antígona, Sófocles)*

A primera vista, la diferencia es inherente a la humanidad y, por ende, la tendencia a asumir diferentes perspectivas frente a una misma situación también es constitutiva. Esta situación nos pone, a su vez, en la realidad conflictiva del ser humano como un elemento que nos dispone a constituir lo humano desde la tensión complementaria entre lo que es cada uno respecto a los otros. Para ello, toda organización social instaura mecanismos alternativos de resolución de las “pugnas” a las que podemos llegar las personas por defender nuestros intereses, necesidades y valores.

A lo largo de la historia de la humanidad, podemos corroborar cómo los seres humanos apropiamos nuestras diferencias como oportunidades para avanzar por la vida aún a costa de las otras personas. Con mucha más razón, Estados enteros han suscitado movimientos de fuerza para dominar y extenderse por encima de otros. Sin embargo, la misma situación de tensión conflictiva, tan inherente a la esencia humana, ha permitido que surjan opciones distintas a la dinámica del enfrentamiento y la guerra. La frase que hemos traído a colación de la narración de Sófocles puede marcar la diferencia que nos lanza a la pugna, pero también que nos abre las posibilidades de buscar otras alternativas para salir del impase que al ser distintos se puede hallar.

El hecho de entender que nuestras maneras de interpretar una misma situación en la vida pueden ser distintas según personas, circunstancias y tiempos nos enfrenta a una actitud *ética* de comprender cada ejercicio de interpretación. Hacia este horizonte académico tiende la investigación que presentamos dentro de la temática de la *ética pública y la reconciliación social*.

Reconocemos que la democracia es el sistema de gobierno en el que se instauran mecanismos alternativos de resolución de conflictos dentro del marco de los derechos y deberes sociales. Pero, las distintas experiencias de conflicto y violencia que el ejercicio del poder político contiene en la historia humana nos han demostrado que con procesos de negociación y firmas de tratados de paz no cesa esta tendencia humana en la que cada Estado busca defender su perspectiva política en su contexto determinado, más allá de esos acuerdos.

Sudáfrica, Centroamérica y Colombia son tres regiones del mundo en las que la realidad de conflicto y violencia ha dejado un sinnúmero de asesinatos, sobretodo crímenes de lesa humanidad, a pesar de las experiencias de la primera y la segunda guerras mundiales y las lecciones de búsqueda y mantenimiento de la paz que dejaron. Más allá de las acciones por la paz de la Organización de las Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales, la situación de destrucción de vidas humanas y de sistemas políticos se dio en estas tres zonas que acabamos de citar.

Cada una tiene características particulares. Sudáfrica vivió un largo periodo de dominio colonizador de Inglaterra, acompañado de políticas gubernamentales de exclusión social y una grave ausencia de la democracia. Centroamérica –para nuestro interés, El Salvador y Nicaragua– surgió como un espacio colonial en el que se asentó una clase social minoritaria que controló el sistema económico y político de estos países, aprovechándose de una minoría campesina e indígena, provocando un descontento social que detonó como un “arma de fuerte poder” con la revolución cubana dentro del contexto de la llamada Guerra Fría. En estas regiones, se desataron cruentos y violentos enfrentamientos entre fuerzas estatales y población, en medio de gobiernos alejados de los principios democráticos. A su vez, fueron escenarios de procesos de posconflicto con un cierto nivel de efectividad desde las dinámicas de reconciliación social que propusieron.

Por su parte, Colombia se encuentra inmersa en un conflicto hace más de sesenta años. En medio de enfrentamientos entre grupos al margen de la ley (guerrillas, paramilitares y narcotraficantes) y las fuerzas militares y de policía, en medio de un “sistema democrático” con elecciones libres, partidos políticos, promulgación de derechos humanos básicos –aunque, en muchos casos, no sean en realidad– e infructuosas propuestas gubernamentales, este país pretende ingresar a procesos alternativos de resolución del conflicto con poco resultados efectivos. Desde 2005, se ha promovido la dinámica de la llamada Ley de Justicia y Paz a través de la cual el gobierno ofrece “ciertas garantías” a los miembros de grupos al margen de la ley, especialmente paramilitares, siempre y cuando ingresen al proceso de reinserción civil y testifiquen la verdad de sus hechos. Desde el pasado año 2011, el proceso se ha visto fortalecido por la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, como complemento del proceso iniciado hace casi ocho años. A partir de este año 2012, el Marco Jurídico para la Paz le da un nuevo giro que vale la pena tener en cuenta. A lo anterior, se suma al actual iniciativa presidencial de Juan Manuel Santos de abrir caminos de diálogos con las FARC y, eventualmente con el ELN, dirigidos al cese de hostilidades.

Tres experiencias de conflicto y violencia. Tres búsquedas de salida política a la situación por medio del mecanismo de la reconciliación social. ¿Han sido efectivas? ¿Qué ha pasado? ¿Por qué no se han dado los resultados más exitosos? Se han desplegado medios, recursos humanos, económicos, internacionales y todo lo que se ha pensado podría ayudar a este tipo de reconstrucciones sociales. Las revisiones a los procesos continúan, las publicaciones al respecto no cesan, las explicaciones se ofrecen. Esto nos lanza a nuestro punto de partida, hecho pregunta: ¿cómo hacer más justos y efectivos los procesos de reconciliación social en situaciones de conflicto y violencia?

En este sentido, esta investigación busca respuestas ante las inquietudes que surgen por la no efectividad de estas dinámicas de posconflicto. Para esta labor, creemos que el elemento de la *ética pública* puede ser un factor clave en este tipo de procesos. No solo

mecanismos alternativos de resolución de conflictos pueden dar garantía de un proceso de reconciliación social exitoso y efectivo. No solo una voluntad política puede hacer viable este tipo de propuestas. Estamos convencidos que la consideración previa y la formulación de principios y valores de eticidad pública puede darnos más garantías de resultados positivos para una sociedad política.

Pero, la definición de los principios y valores éticos no pueden favorecer estas dinámicas por sí solos. El establecimiento de una *política pública de reconciliación social* en la que esté comprometido todo el entramado político de cada país en experiencia de posconflicto es un soporte fundamental para la reconstrucción social. A esto se añade el valor agregado que la gestión pública nos ofrece a través del diseño de herramientas de seguimiento y evaluación de este tipo de iniciativas. es decir, no solo planteamos el pensar la política de reconciliación social, sino que pretendemos proponer una herramienta que denominados como *reconciliation framework*, a través de la cual se estructure este tipo de salidas alternativas al conflicto y la violencia en clave de eticidad pública.

Por este motivo, nuestra investigación no se limita a asumir el concepto de ética pública desde la esfera de principios y valores que orientan *el deber y el deber ser* del funcionario público, como lo podemos hallar en la mayoría de los recursos bibliográficos que hallamos, sino que asumimos esta esfera de la ética como ese espectro de principios y valores que nos conciernen a todos en cuanto miembros de un entramado social que nos posibilita la convivencia y la coexistencia.

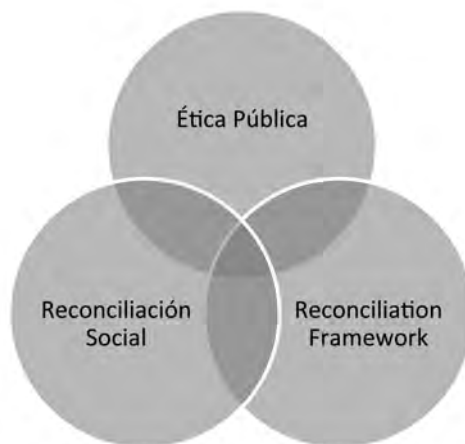
Ética pública y reconciliación social son dos esferas temáticas que aparecen separadas. En la búsqueda bibliográfica, no hallamos referencias que las hagan coincidir. Por este motivo, nos vimos forzados a indagar las respectivas referencias temáticas por separado. Sin embargo, nuestra propuesta consiste precisamente en mirar hacia el establecimiento de una política pública de reconciliación social sobre la base de una ilación que encontramos y probaremos entre los temas. El llamado “puente conceptual” que buscamos construir es precisamente el diseño y la implementación de la política de posconflicto desde esta perspectiva.

En ese sentido, nuestra hipótesis de trabajo es que la efectividad de un proceso de reconciliación social está dada en la medida en que se implemente una política pública basada en lo justo y en mecanismos que faciliten lo efectivo. Por ende, un proceso de reconciliación social es justo cuando contiene el elemento deliberativo como espacio de imparcialidad, en el que los intereses de todos los miembros son tenidos en cuenta. Y es efectivo cuando los mecanismos que buscan la convivencia y la coexistencia después del conflicto garantizan la reconstrucción de la sociedad y la no repetición de los hechos.

La novedad de la presente investigación está en la construcción de un “puente teórico” entre la dinámica de reconciliación social como mecanismo de resolución de conflictos, especialmente, enfatizando la realidad del posconflicto, y el presupuesto

vital de una política pública en este sentido con principios de ética pública. Es decir, buscamos ir más allá de los mecanismos de resolución de conflictividades y pasar al trasfondo de lo que implica un reconstruir lo social. Todo con el sentido de crear “una red” de política que contenga la transformación social, lo que llamamos *reconciliation framework* (ver gráfico 1).

Gráfico 1. Construcción de un “puente teórico”



Fuente: Autor.

Justificación de la investigación

A diferencia de nuestros antecesores, los miembros de la actual generación sentimos en lo más profundo de nuestro corazón que una *pax oecumenica* es ahora la más urgente de las necesidades. Vivimos en el cotidiano espanto de una catástrofe que tememos pueda sorprendernos si dejamos todavía por mucho tiempo sin solucionar aquella necesidad. No es exagerado decir que la sombra de ese temor que se atraviesa en nuestro futuro no está hipnotizando, sumiéndonos en una parálisis espiritual que comienza a afectarnos incluso en las actividades más triviales de nuestra vida diaria. Y si podemos armarnos de valor para enfrentarnos a ese espanto, no obtendremos la recompensa de sentirnos capaces de desecharlo desdeñosamente como si sólo se tratase del pánico de un maniático. El aguijón de ese temor yace en el hecho innegable de que nuestro miedo tiene una raíz racional. (Toynbee, 1952, p. 13)

La historia de la humanidad ha legado innumerables aportes en todas las esferas de la vida. En medio de la contradicción, avanzamos hacia una satisfacción personal y social que nos haga ser lo más humanos posible. Una de estas contradicciones que más ha determinado la realidad política de los seres humanos es la consolidación del Estado

democrático a través del conflicto. Pareciera que la única forma que los hombres y las mujeres de este mundo hemos hallado para instaurar un sistema de organización de la *polis*, donde todos podamos convivir tras la búsqueda de nuestros intereses, satisfacción de nuestras necesidades y promoción de nuestros valores es el paso por la conflictividad.

Desde el enfrentamiento motivado por la religión, pasando por la instauración de las nacionalidades, hasta llegar a la guerra desenfrenada con millones de víctimas a lo largo y ancho del planeta, la política es catalogada como el ejercicio del poder en medio del arte de la resolución pacífica de conflictos. No en vano, Toynbee nos recuerda, ya en la década de los cincuenta, después de las dos guerras mundiales, que una llamada *pax oecumenica* es una urgente necesidad. Pero, la contradicción que constituye la vida vuelve a aparecer para afirmar que esta llamada *pax* se logra en la confrontación con un miedo racional que nos lanza a destruir la vida para afirmar que necesitamos mecanismos alternativos que favorezcan la salida pacífica de nuestros conflictos y nos ubiquen en un contexto de convivencia pacífica, aunque sepamos que las diferencias que nos constituyen son ya un motivo para que resurja el conflicto.

Organizarnos socialmente implicó, y sigue implicando, un recibir la realidad plural de la existencia humana en todo entorno común donde nos hallemos. No en vano, la categoría pluralismo forma un elemento interesante de análisis en los actuales estudios sobre la política, por cuanto este elemento de lo diverso en medio de una “posible unidad” tiene injerencia en lo que debe ser esa comunidad política que nos podría vacunar contra los nefastos efectos del “miedo racional” que citamos desde Toynbee. Es importante tener en cuenta que, siguiendo a Daniel Innerarity, en las sociedades pluralistas existen diferencias significativas en las actitudes y creencias fundamentales de sus miembros, diferencias que alcanzan incluso a la idea que tienen de lo que debe ser un acuerdo político justo (Innerarity, 2002, p. 70).

Algunas sociedades políticas han buscado como medio de salida a estas situaciones, de acuerdo a su tiempo y contexto, el instrumento de la reconciliación social como un mecanismo facilitador del camino hacia la llamada convivencia pacífica. Sudáfrica, Centroamérica y Colombia son tres lecturas posibles de esta realidad en la que el conflicto de largo tiempo, el desgaste humano y económico, la cantidad de muertes de seres humanos y la presión internacional condujeron a cada una de estas regiones del mundo a la etapa denominada posconflicto con la herramienta de la reconciliación social.

Sudáfrica vivió un largo conflicto étnico y de dominación política en el que se hizo patente la idea de primacía de una raza sobre otra. Centroamérica, para nuestro interés El Salvador y Nicaragua, enfrentaron un conflicto político suscitado por las grandes diferencias sociales entre una gran población indígena y campesina y una clase social dirigente, con una marcada lucha ideológica contra el “comunismo”. Colombia suma ya sesenta años de un conflicto interno que no parece finalizar, aún a pesar de varios intentos de

algunos gobiernos por abrir espacios de resolución pacífica del mismo y ha entrado, desde hace ocho años con el ex presidente Álvaro Uribe Vélez, en una dinámica de ofrecimientos benéficos del gobierno para los grupos alzados en armas, siempre y cuando se entreguen a la justicia y cumplan una serie de exigencias que se estipulan en la llamada Ley de Justicia y Paz¹. Posteriormente, el presidente Juan Manuel Santos dio continuidad a esta dinámica y enfatizó el proceso contando con las víctimas, al ser promotor de la iniciativa de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras en el pasado año 2011².

Las dos primeras experiencias, Sudáfrica y Centroamérica, iniciaron el llamado periodo del posconflicto cuando cesaron los actos hostiles. Colombia, sin haber terminado el conflicto con el cese de los actos violentos, inició esta herramienta de acercamiento a lo que sería un proceso de reconciliación social. Por ello, el tiempo histórico, el contexto y la situación real conflictiva serán elementos que no podemos perder de vista en nuestros propósitos y nos permitirán buscar respuesta a nuestro interrogante motivador.

Los principios de ética pública, junto con las variables que suscita, son fundamentales para el éxito de un proceso de reconciliación en sociedades políticas que han vivido la experiencia del conflicto durante algún o algunos periodos de su historia. No solo los mecanismos alternativos de resolución de conflictos sustentan este tipo de salidas. Desde allí, proponemos esta investigación para fortalecer los procesos similares a Sudáfrica, Centroamérica y Colombia, que se den en sociedades fragmentadas. Consideramos que una investigación en este tipo de realidades sociales y políticas puede aportar herramientas de reflexión y metodológicas para los mecanismos de reconstrucción social que se necesiten promover en contextos conflictivos, expresándose a través de políticas públicas de reconciliación social.

El carácter de trascendencia social de este tipo de investigaciones radica en la misma realidad conflictiva que se vive en la historia humana. Cualquier grupo humano puede ingresar a experiencias de tensión fuerte con altos niveles de conflictividad y pensar en la dimensión ética de un proceso de posconflicto favoreciendo la reconstrucción de la convivencia pacífica entre todos los miembros de ese conglomerado humano con unas variables que garanticen su efectividad.

En nuestro caso, la trascendencia de esta propuesta se centra en la realidad de la sociedad política colombiana que busca por todos los medios resolver una problemática de conflicto y violencia hace ya sesenta años. Pero, parece ser que los medios utilizados hasta el momento no han sido los más adecuados o la dimensión antropológica del

¹ A su vez, el marco jurídico de la Ley de Justicia y Paz permitió la creación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). Creada como la concreción del anhelo de la sociedad colombiana por hallar mecanismos alternativos para la reconstrucción social.

² Esta ley conllevó la transformación de la CNR en la Oficina para la atención de víctimas.

colombiano y la colombiana ha suscitado un “costumbrismo frente al conflicto” que envía un mensaje de *status quo* a nivel mundial. Hacer una lectura desde la ética pública nos puede ayudar a releer este contexto político de democracia en medio de sesenta años de lucha y contemplar el horizonte de una política concreta de reconciliación social que vaya más allá de los simples medios de resolución pacífica de conflictos y ubique a las sociedades en los fines reales de un proceso de esta índole.

Por tanto, el beneficio con los resultados de esta investigación está en las sociedades humanas que enfrentan este tipo de situaciones de conflicto y posconflicto y, por ende, en la realidad que los colombianos viven. Este beneficio está centrado en la propuesta académica que haremos de los principios de ética pública que deben contenerse en este tipo de situaciones y en las variables que permitirán asumir procesos de reconciliación social como políticas concretas. Consideramos que es un aporte en “efecto cascada” que, partiendo de un análisis de las experiencias de Sudáfrica y Centroamérica, junto con el acercamiento al proceso real colombiano, nos permitirá construir la conceptualización de ética pública para la reconciliación social en todo espacio humano que asuma este proceso posconflictivo.

Sin pretender ser demasiado ambiciosos, esta propuesta que hacemos puede ayudar a resolver en parte los fallos que este tipo de procesos han presentado y presentan en las distintas realidades sociales y políticas, convirtiéndolos en “signos de ineficacia o ineficiencia” frente a las crudas realidades que se entrecruzan en una búsqueda de salida a situaciones de conflicto. La reconciliación social no es solo la puesta en marcha de mecanismos de resolución de conflictos, sino una apuesta vital por la reconstrucción sociopolítica y, en esto, la ética es base fundacional. Debe ser una política de Estado.

Pareciera que la política y la ética en la práctica real de lo social suscitarán simplismos donde la praxis política centra su atención en discutir la manera como se deben resolver los asuntos de la comunidad o donde los principios mínimos de orientación en la construcción social se quedaran expresados en textos o códigos, aunque la realidad muestre otras actitudes. La tensión se mantiene cuando asumimos experiencias de posconflicto como nos proponemos demostrarlo en esta labor investigativa. Al respecto, Bertrand Russell afirma que hay tres tipos de discusión en temas de política práctica: i) la discusión puede referirse totalmente a los medios y puede no haber desacuerdo en cuanto a los fines; ii) una de las partes puede mantener que los hechos de cierto tipo son intrínsecamente malos, independientemente de sus consecuencias, mientras que la otra parte no admite esta maldad intrínseca y iii) puede existir una diferencia auténtica en cuanto a los fines a los que deberían tender las acciones humanas (Russell, 2002, p. 103).

Proponer una investigación de ética pública y reconciliación social es un intento de colocar fundamento desde los fines a la labor política práctica de resolver los conflictos solo por medios. La misma realidad plural de nuestras sociedades nos coloca ante la

urgente necesidad de contemplar las diferencias de fines existentes en las acciones humanas de la *polis*, teniendo en cuenta que la conflictividad, la violencia y la guerra contienen diversos puntos de vista que entran en choque y se justifican desde sus perspectivas personales o grupales. Compartimos, desde esta perspectiva, la posición de Antoni Domenech: el espacio en el que florecen las virtudes personales y la buena vida privada está, por lo pronto, creado por la *koinonía politiké*, la cual es, entre otras cosas, un ámbito de deliberación pública entre individuos que se reconocen mutuamente libres e iguales, es decir, que se reconocen mutuamente como *ciudadanos* (en griego, como *politoi*) con capacidad para codeterminar igualmente los destinos de la “ciudad” (de la *polis*) y, en el límite, “para gobernar y ser gobernados por turno”, según expresó Aristóteles (Izquierdo y Lago, 2008, p. 12).

Revisión de la literatura existente referida al tema

Adela Cortina deja un apunte jocoso en uno de sus escritos que nos puede ayudar a ubicar la dinámica ética pública y reconciliación social, con miras a la estructuración de una política pública. “Todos los días un señor cruzaba una frontera montado en una bicicleta y nunca tenía nada que declarar, hasta que los carabineros cayeron en la cuenta que lo que pasaba de extranjeros eran bicicletas” (Núñez Ladevéze, 1996, p. 90).

La búsqueda del referente temático “ética pública y reconciliación social” que hemos escogido como tema para nuestra investigación no nos ofrece material bibliográfico directamente relacionado. Es decir, no hallamos títulos de material centrado en esta unión conceptual de los ámbitos ético y de reconciliación. Pareciera que existieran dos lecturas distintas de la realidad, tal como lo podemos vislumbrar en la anotación jocosa de Adela Cortina que hemos citado: una es la acción del señor que atraviesa la frontera todos los días en una bicicleta, afirmando que no tiene nada que declarar y, por otro lado, los carabineros o policías de la frontera contemplan como algo “normal” el movimiento del ciudadano que no contiene en sí nada que declarar.

La ética pública parece tener esa posición de los carabineros, observa y centra su atención solo en los que pueden contener algo para declarar, mientras los demás pueden pasar inadvertidos. La reconciliación social es el señor que practica el ejercicio de pedalear hacia el otro lado de la frontera, sin declarar productos extranjeros porque, en sí mismo, los usa paulatinamente en su desplazamiento. Es decir, los procesos de reconciliación social suponen el ejercicio práctico de búsqueda de salida a situaciones conflictivas, centrando más su atención en medios de cómo dialogar, negociar, acordar para “retornar a la paz preconflictiva”, mientras la ética pública busca organizar reflexivamente la labor del servidor público en beneficio del interés general.

Consideramos que es momento de asumir la actitud de los carabineros, esto es, “darnos cuenta” que todos los días pasan una bicicleta nueva hacia el “otro país” y también

debe ser declarada, aunque se vaya haciendo uso de la misma. La ética pública y la reconciliación social contienen en sí una unión que vale la pena reflexionar e investigar dentro del horizonte de la política pública o desde la praxis política. Por ello, nos hemos visto en la necesidad de realizar la indagación de literatura existente desde los referentes por separado. En otras palabras, ubicamos el concepto de ética pública como un aspecto de búsqueda y, posteriormente, el de reconciliación social.

Posteriormente, tenemos en cuenta el elemento bibliográfico de la política de reconciliación social como horizonte práctico hacia donde deseamos dirigir nuestra investigación. Este aspecto nos lanza a otra serie de instrumentos teóricos que iremos trabajando a lo largo del proyecto, por ende, abordaremos a lo largo de la investigación misma.

Perspectiva teórica

Tratar de definir el qué y el por qué de un llamado a la búsqueda académica, a una investigación, es una labor que exige de nuestra parte ubicuidad en un contexto que nos identifique en nuestra realidad humana investigadora. El interés de este proyecto que estamos presentando se centra en la dinámica de reconciliación social en la que ha ingresado Colombia después de sesenta años de conflicto y violencia. Han sido múltiples las salidas que el país latinoamericano ha buscado para su situación, dejando una sensación de inconformismo, insatisfacción y pesimismo en su población. El expresidente de Colombia, Álvaro Uribe Vélez, propuso desde su primer mandato abrir espacios para recuperar la institucionalidad democrática, tomando como bandera el llamado plan de “Seguridad Democrática”.

Dentro de las líneas de acción que este plan tuvo, surgió la llamada Ley de Justicia y Paz como un mecanismo jurídico que propendía por abrirles espacios de reinserción a los actores armados fuera del marco de la ley. Pero, a nuestro parecer, la estructura que ha planteado esta iniciativa, el proceso que se ha realizado hasta el día de hoy y las falencias del mismo nos llevan a plantear el objeto de estudio respectivo para esta propuesta académica. Inclusive, se definió la realidad de las víctimas solo hasta el año 2011, después que el proceso de desmovilización y reinserción de los victimarios había pasado por fases de aciertos y desaciertos. Este nuevo marco jurídico de este proceso contiene una reglamentación para darle derecho a quienes fueron victimizadas en el conflicto y buscar medios de reparación, para lo cual la ley de restitución de tierras ofrece herramientas.

Los elementos que puntualizamos en nuestro objeto de estudio nos llevan a responder que, aunque parezca prematuro, la ausencia de los efectos esperados en una sociedad que vive un proceso de reconciliación social, como Colombia, se debe a la falta de pasos previos fundamentales del proceso mismo, es decir, a la ausencia de unos principios éticos comunes que posibiliten la recuperación de lo público y la instauración de una real política pública en esta materia.

Podemos corroborar que la primera esfera de fragmentación por el conflicto y la violencia es el entorno social. La segunda esfera más estrechamente ligada a esta dinámica es el ámbito de lo público, es decir, el ámbito donde todos como ciudadanos construimos lo común en beneficio del conjunto mismo social. De esta manera, al ingresar el conflicto a esa esfera social, lo público o lo común, lo de todos, se quiebra y se originan las polarizaciones que se hallan en toda realidad conflictiva. Ante esto, la ética pública se constituye en una herramienta que puede viabilizar efectivamente esa reconstrucción social. Al respecto, John Rawls puede iluminar nuestro propósito:

Es normalmente deseable que las concepciones comprensivas filosóficas y morales que queramos usar a la hora de debatir asuntos políticos fundamentales surjan a la vida pública. La razón pública —el razonar de los ciudadanos en el foro público acerca de las esencias constitucionales y de las cuestiones básicas de la justicia— se deja orientar óptimamente, entonces, por una concepción política cuyos principios y valores pueden aceptar todos los ciudadanos. Esa concepción tiene que ser, por decirlo así, política, no metafísica. (Rawls, 2006, p. 40)

Para llevar a cabo esta tarea, buscamos ubicarnos dentro del contexto actual del proceso de la Ley de Justicia y Paz en Colombia (incluyendo los elementos de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras), recurriendo a los textos que fundamentan la propuesta y al encuentro con los actores implicados en ese proceso: grupo de victimarios en proceso de reinserción, grupo de víctimas y funcionarios públicos que lideran el proceso. De esta manera, teniendo en cuenta los lineamientos generales de la propuesta gubernamental confrontada con los resultados que hallemos al encontrarnos con las personas implicadas, podremos realizar un análisis crítico frente al horizonte de reconciliación con fundamentos de ética pública, con miras a la fundamentación de una política de reconciliación social.

Con el ánimo de enriquecer la reflexión utilizaremos dos casos que, en sus respectivas diferencias contextuales y temporales, nos puedan ofrecer herramientas de análisis para hallar principios de ética pública en todo proceso de reconciliación social. Estos casos son Sudáfrica, con su Comisión de Verdad y Reconciliación, y Centroamérica (El Salvador y Nicaragua). No pretendemos hacer una investigación de estudio comparativo de casos. Simplemente, tomamos esos dos como puntos de referencia sobre los cuales hagamos viable la consolidación de una ética pública en este tipo de procesos sociales y vislumbremos la posibilidad de una política de reconciliación social.

De esta manera, ubicados contextualmente en la realidad de Colombia e iluminados con los ejemplos de Sudáfrica y Centroamérica, podremos esbozar una propuesta de

ética pública para un proceso de reconciliación social. Ya no asumiremos la ética pública desde la conocida perspectiva de la administración pública, reduciéndola a los principios que orientan la función del servidor público con miras a garantizar el desempeño transparente de su labor en beneficio común. Como afirma José René Olivos Campos, en la actualidad vivimos en un contexto de turbulencia porque las sociedades se mueven en diversas direcciones.

En este nuevo escenario de la sociedad moderna, los Estados nacionales ceden el lugar al paradigma de la ética pública para sortear el ritmo de cambio, que oscila a producir una mejor actitud y a la formación de una conciencia moral pública como una respuesta para atender a los requerimientos de una actuación pública responsable, transparente y apegada a principios públicos, lo cual se expresa en dos vertientes: la primera apunta al combate de la corrupción en las instituciones gubernamentales y, la segunda, para que se impulse el desarrollo integral y sustentable con valores que respeten a la calidad de vida. Ambos aspectos convergen en una dimensión global e interdependiente. (p. 489)

La complejidad social

Daniel Innerarity afirma que el adjetivo más empleado para caracterizar nuestras sociedades es el que deriva del término “complejidad” (2006, p. 128). Pero, reconociendo la dificultad conceptual que la ciencia política tiene para hablar de “complejidad”, Innerarity nos invita al reconocimiento radical de que toda operación social depende de un contexto y de una observación. No podemos desconocer que la representación de “realidades” es siempre una representación vinculada a un contexto.

Una manera de expresar teóricamente esta complejidad que citamos es la existencia real del conflicto en la existencia humana. Nuestra realidad antropológica y sociológica como seres en camino de interrelaciones nos devela el trasfondo del ser humano: somos seres en dinámica existencial motivados por la diferencia que nos manifiesta el otro o los otros y avocados al conflicto como medio a través del cual fluye nuestra misma existencia. En otras palabras, nos hacemos humanos en el encuentro con las demás personas y en la capacidad de ser actores conflictivos, somos “seres culturales y sociales”, no “salvajitos”. Para puntualizar más esta afirmación que nos permite abrir el espacio de reflexión, recurrimos al filósofo Paul Ricoeur y al etnólogo Marc Augé, quienes nos brindan herramientas en sus respectivos textos. Paul Ricoeur afirma: “El sentimiento es conflicto, y nos muestra al hombre como conflicto primigenio. El sentimiento nos manifiesta que la mediación o limitación es solo intencional, visualizada en una cosa o en una obra, y que el hombre sufre desgarraduras dentro de sí mismo” (1982, p. 157). En esta misma línea, el etnólogo Marc Augé expresa:

Los hombres solo cobran verdaderamente conciencia de sí mismos (conciencia individual de sí mismos como individuos) en el momento en que toman conciencia de su situación frente a otros, es decir, de su situación social; en suma, que solo cobran conciencia de sí mismos al cobrar conciencia de los otros, que no hay conciencia individual que no sea social. (1987, p. 69)

En este sentido, la historia de la humanidad ha estado enmarcada por diversidad de situaciones conflictivas en las que han entrado en juego intereses, necesidades y valores de distintos grupos sociales, pretendiendo siempre la imposición del más fuerte sobre el más débil. Tal es el caso de las situaciones vividas en Sudáfrica, Centro América y Colombia, a lo largo de muchos años.

La conflictividad constitutiva en cada ser humano se amplía cuando ingresamos al ámbito de lo social en el que nos encontramos con los otros, esos otros diferentes, que nos manifestaran distintos intereses, necesidades y valores. Pero, más allá de esta esencia constitutiva del ser humano, también hallamos la tendencia a la reconstrucción de lo que ha sido roto, dividido, fragmentado. En otras palabras, es la búsqueda de los seres humanos por la reconciliación social. Es la construcción del sentido social, donde conflicto y reconciliación nos manifestaran “dos caras de la misma moneda”. Vale la pena destacar los tipos de relaciones que Marc Augé le otorga al sentido social:

El sentido social se define, de hecho, mediante dos tipos de relaciones. Todo individuo se relaciona con diversas colectividades y con relaciones simbólicas e instituidas con un cierto número de otros individuos, tanto si pertenecen o no a las mismas colectividades que él. Dentro de una misma raza, de un grupo de edad, de una misma nación [...], hay *alteridad, diferenciación, conflicto*, relación sentido [...] El sentido social se ordena, pues, alrededor de dos ejes: en el primero (que se podrían llamar eje de la pertenencia o de la identidad) se miden los sucesivos tipos de pertenencia que definen las distintas identidades de clase de un individuo. El sentido social va de lo más individual a lo más colectivo y de lo menos a lo más englobante. El segundo (que se podría llamar eje de la relación o de la alteridad) pone en juego las categorías más abstractas y más relativas del sí mismo y del otro, que pueden ser individuales o colectivas. (pp. 35-36, cursivas mías)

En este último eje, de la relación o de la alteridad, se hace evidente la diferenciación y el conflicto como medio dinamizadores de un movimiento de totalización: El horizonte de comprensión de sentido de la ética pública como parámetro desde el cual es posible la construcción de lo común, lo público mismo a través de una política de reconciliación social. Me atrevo a proponer gráficamente esta definición espacial y temporal desde los aportes de Marc Augé de la siguiente manera (ver gráfico 2).

Gráfico 2



Fuente: Autor.

En este sentido, asumir una investigación en perspectiva de conflicto implica ubicarnos en contextos determinados y observaciones de esas realidades conflictivas. La reconciliación social se ha instaurado a nivel mundial como un mecanismo “óptimo” para buscar salidas alternativas a las situaciones de conflicto y violencia que viven los conglomerados sociopolíticos. Pero, no podemos desconocer que la misma complejidad de los grupos devela obstáculos de contexto y observación para tratar de definir universalmente qué se entiende por este tipo de procesos posconflictivos.

La llamada complejidad social a la que nos referimos, expresada en conflicto e inclusive violencia, nos ubica en la realidad humana individual y grupal pero, a su vez, nos permite vislumbrar la manera como los hombres y las mujeres construimos lo público, lo de todos. Desde nuestra perspectiva, en la dinámica relacional de identidad, alteridad y diferencia aparece el interés por los “acuerdos” que permitan que el espacio común sea habitable, no una simple búsqueda de “unidad” en medio de la diferencia donde se pretenda la uniformidad peligrosa que atenta contra la estructura de la *polis*. En línea con Innerarity, lo razonable es instituir formas de trato con el mundo que cuenten con la pluralidad de perspectivas (2006, p. 136).

¿Qué entendemos por reconciliación social?

El concepto de reconciliación parte del entorno religioso, específicamente del cristianismo. Es un término tomado del griego *καταλλαγή* (*Katallagé*) que significa “restablecer relaciones entre hombres”. De allí la toma el Apóstol San Pablo para definir el “restablecimiento de las relaciones entre Dios y los hombres a través de la vivencia en común de la experiencia religiosa que manifiesta Jesús de Nazareth (2 Corintios 5, 17-21)³, haciendo referencia a la novedad que surte el cambio al pasar de la enemistad a la amistad.

³ De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es: las cosas viejas pasaron; todas son hechas nuevas. Y todo esto proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación.

Aunque este término surge en un contexto religioso, han sido varias las disciplinas académicas que lo han asumido para elaborar diversas teorías. Por ejemplo, la teología lo asume para contemplar el restablecimiento de relaciones entre los seres humanos y la divinidad –según la religión o creencia religiosa– y, por supuesto, entre los miembros del grupo. La psicología lo asume para hacer referencia al reencuentro interno del ser humano o entre personas. La sociología, sobretodo la directamente relacionada con la política (sociología política), lo utiliza como fundamento del restablecimiento de relaciones interpersonales o intergrupales después de situaciones que han fragmentado la convivencia. A su vez, la ciencia política lo elabora como fundamento alternativo en la resolución de conflictos, especializándose en lo que se ha llamado “reconciliación social”.

Al ampliar el término hacia la esfera de lo social, nos encontramos que es asumido por el ámbito de lo político en referencia con los procesos de reconstrucción social que inician grupos humanos después de haber vivido largas experiencias conflictivas. Una prueba de esta transformación del concepto de lo puramente religioso a lo político es la siguiente:

La reconciliación es un proceso de la propia sociedad afectada por la guerra que implica el reconocimiento mutuo de los daños causados, el arrepentimiento y compromiso a no repetirlos, la reparación de agravios pasados (aunque no la venganza), la superación de los traumas, la creación de unas nuevas relaciones sociales y, en definitiva, un cambio en las percepciones mutuas y las actitudes hacia el otro. Por consiguiente, requiere un tránsito desde los sentimientos de desconfianza, hostilidad y odio hacia los de respeto, confianza, solidaridad, armonía, participación y desarrollo compartido. (Bennett y Kayetisi-Blewitt, 1996, p. 42)

En términos generales, la reconciliación social se nos instaura como proceso posconflictivo o posbélico que contiene un reencuentro en el entramado común. En el espacio público. No en vano, el *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo* señala que “la reconciliación es un objetivo transversal que debería inspirar todas las políticas públicas y los programas de desarrollo, a fin de superar las tensiones causantes o resultantes del conflicto” (Pérez de Armiño y Areizaga, 2005-2006).

En la línea anglosajona, podemos encontrar importantes elementos que nos permitan percibir lo que debemos entender como reconciliación social al lanzarnos a esta investigación. Esta línea de pensamiento está fundamentada en experiencias como Irlanda. Desde allí, trabajan el concepto de *peacebuilding* como amplio contexto dentro del cual se ubica el término reconciliación. Indudablemente, el término *peacebuilding* (construcción de paz) toma fuerza a partir de la década de los noventas, específicamente con la agenda del paz del entonces Secretario General de las Naciones Unidas, Boutros Boutros Ghali, entendiéndolo como un proceso paulatino en el que se busca el cambio

de las estructuras sociales y en las actitudes de las partes que han estado bajo la influencia del conflicto (Hamber y Kelly, 2004).

Uno de los métodos utilizados para este logro es la llamada reconciliación. Para esta línea anglosajona, la reconciliación contiene una premisa que consiste en que las relaciones interpersonales requieren de atención para construir la paz. Reconciliación es el proceso de salida a situaciones de conflicto y relaciones fracturadas que incluye diferentes actividades. Es un acto voluntario que no puede ser impuesto. Para esta línea de Hamber y Kelly, el proceso de la reconciliación social contiene elementos que se interrelacionan:

- Desarrollo de una visión compartida respecto a la sociedad justa e interdependiente.
- Conocimiento y relación con el pasado conflictivo.
- Construcción de nuevas relaciones interpersonales.
- Significativo cambio cultural y actitudinal.
- Cambios sustanciales a nivel social, económico y político.
- Existencia de paradojas y contradicciones en el mismo proceso.
- No se puede desconocer que la reconciliación tiene una carga moral en su concepto y diferentes personas mantendrán sus propios prejuicios ideológicos.

El programa Usaid –Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional– le daba al concepto de reconciliación social una definición singular: es un proceso que comienza con la aceptación de los adversarios de los derechos de los otros para coexistir en una sociedad en guerra. Reconciliación Social no presupone tolerancia, sino que la promueve. En algunas circunstancias, podría culminar en el comienzo de la mutua confianza (Kumar, 1999, p. 9).

Otro aporte a la estructuración del concepto de reconciliación social nos lo ofrece John Paul Lederach (1998, p. 59), quien la entiende como *focus* y *locus*. Es decir, como *focus* –sentido del mismo– tiene una perspectiva en cuanto se estructura y orienta hacia los aspectos relacionales de un conflicto. Como *locus* –ubicación del mismo– es un fenómeno social, un espacio –lugar o punto de encuentro– donde se reúnen las partes de un conflicto. La reconciliación, afirma Lederach, ha de invitar a la búsqueda de un encuentro donde las personas puedan replantearse sus relaciones y compartir sus percepciones, sentimientos y experiencias, con el fin de crear nuevas percepciones y una nueva experiencia compartida.

Notamos que esta concepción que tiene Lederach respecto a la reconciliación social contiene elementos religiosos que, en cierta medida, podría condicionar un verdadero proceso político. No negamos la ilación directa que podemos hallar en el concepto y su origen, tal como ya lo afirmamos, pero este tipo de experiencias no pueden limitarse a elementos metodológicos de “encuentro” entre las partes, sino que debe avanzar hacia

la concreción de mecanismos políticos reales donde sea viable la reconstrucción social que ha sido rota por la situación de conflicto y violencia.

Lederach afirma que la reconciliación se basa en una paradoja que articula fuerzas e ideas aparentemente contradictorias, pero en verdad interdependientes. Para este autor, hay tres paradojas específicas que es importante traer a colación en este momento:

- La reconciliación promueve un encuentro entre la expresión franca de un pasado doloroso y la búsqueda de la articulación de un futuro interdependiente a largo plazo.
- La reconciliación proporciona un punto de encuentro para la verdad y la misericordia, donde está ratificado y aceptado que se exponga lo que sucedió y se cede a favor de una relación renovada.
- Reconoce, además, la necesidad de dar tiempo y espacio a la justicia y la paz, donde enmendar los daños va unido a la concepción de un futuro común.

Pero, estos elementos paradójicos deben ser operacionalizados a través de una política real de reconciliación social que, conteniendo elementos éticos fundamentales, no desconozca el papel de la justicia en la dinámica de la *polis*. La relación víctima-victimario-sociedad no puede quedar supeditada a espacios de “encuentro” y expresiones de una y otra parte revelando los sentimientos, sino que la idoneidad de la reconstrucción social está en que los mismos mecanismos que la sociedad política ha instaurado para la convivencia se hagan efectivos en situaciones límites, tal como es un proceso de posconflicto. Ante esto, podemos mencionar que “el problema de la unidad social tampoco se soluciona mediante una solidaridad de los afectados por una misma pérdida” (Innerarity, 2006, p. 136).

Reyes Mate (2008, p. 45) nos deja entrever que la reconciliación es una salida política madura de una experiencia de violencia. Para este autor, la problemática de la reconciliación social está en la forma como se entiende en las diferentes perspectivas sociales, culturales e históricas. En este sentido, comenta en su texto los casos de España –después de la dictadura–, Chile, Argentina y Sudáfrica, pero limitando este proceso a los trabajos de las llamadas Comisiones de Verdad y Reconciliación que se han establecido en cada una de estas experiencias de fragmentación social a través del conflicto y la violencia. Pareciera que la etapa de posconflicto en toda sociedad que ha vivido este tipo de experiencias centrara su atención en la constitución de un espacio social en el que se pueda procesar lo vivido, incluyendo la relación víctimas-victimarios, como un componente del retorno al estado anterior o apertura a la democracia, en casos donde el conflicto fue originado por dictaduras.

La experiencia de Sudáfrica se ha constituido como punto de referencia para la procesualidad que implica una reconstrucción social. Un largo proceso de conflicto y violencia, con ausentismo total del sistema democrático real para gobernar un país, dio paso a una

búsqueda alternativa para salir de esa situación. Charles Villa-Vicencio y Wilhem Verwoerd lo sintetizan de la siguiente forma: solo a través del encuentro democrático en esta clase de ejercicios de construcción de nación, el amplio grupo de la población puede apropiarse e internalizar completamente este tipo de procesos. La coexistencia nacional y el último objetivo de la reconciliación nacional más que la reconciliación individual (también importante) pueden solamente suceder cuando conozcamos al otro a través del debate (2000, p. xv).

Se mantiene el elemento común que hemos hallado en nuestra revisión bibliográfica respecto al sentido de la reconciliación social. Se trata de un proceso paulatino con miras a la reconstrucción del grupo humano o de los grupos humanos que han sido afectados por una experiencia de conflicto y violencia. La cuestión está en los métodos utilizados según tiempos y contextos humanos. El informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica lo expresa claramente cuando afirma que “el proceso buscó curar a la nación sudafricana para promover la unidad nacional, la gran amnistía para los victimarios, darle a las víctimas una oportunidad para contar sus historia y, felizmente, no solo para promover la reconciliación, también para vigilar la cultura de los derechos humanos en Sudáfrica, donde las violaciones de estos derechos nunca deberían volver a suceder” (Villa-Vicencio y Verwoerd, 2000, p. 5). Pero, ¿cómo hacer viable un proceso de este tipo? La literatura que hemos podido revisar en esta primera fase de nuestro proyecto de investigación nos permite definir una serie de elementos que posibilitan se estructure como mecanismo para asumir procesos conflictivos.

Elementos básicos de un proceso de reconciliación social

La fragmentación de una sociedad política por medio del conflicto contiene salidas alternativas que no pueden desconocer la alta injerencia de lo político en las mismas. Es una combinación entre medios estratégicos y fines de lo político lo que hace factible que un proceso de posconflicto tenga éxito. Carlos Beristáin lo expresa como un dinamismo de interdependencia que está entre reconciliación y democracia. Al hablar de una eficaz salida democrática en situaciones de posconflicto, se deben tener en cuenta dos perspectivas: la de estructuras y la de procedimientos que permite manejar los temas en conflicto que dividen a la sociedad (Beristáin, 2004, p. 15).

Un compromiso político democrático en proceso de posconflicto requiere de políticas que se orienten a solucionar las causas del conflicto y que faciliten el acercamiento dialógico entre los que implementan las soluciones (Estado, políticos y población), propone Beristáin. De esta manera, la definición de unos elementos mínimos que nos permitan vislumbrar una estructura de política de reconciliación social es un elemento clave que no podemos descuidar.

Ya anotamos que la definición conceptual de reconciliación contiene en sí una polarización que no se ha podido superar a lo largo de estos veinte años en que se ha

utilizado con fuerza. A esto, se suma la diversidad de espacios contextuales en los que se ha tratado de implantar y, por ende, las distintas percepciones que existen respecto a este tipo de salidas a situaciones conflictivas. Hay grupos que confían plenamente en estos procesos, mientras otros se oponen rotundamente al percibir debilidad institucional en las concesiones que se pueden ofrecer al existir este mecanismo.

- Es un proceso paulatino que se suscita desde las mismas condiciones de conflicto y violencia. Pero, este proceso no debe estar enmarcado dentro de “planes o propuestas de gobierno” que los políticos asumen, sobretudo en temporadas electorales, como programa personal o partidista. Las condiciones de fragmentación social no se limitan a este tipo de “trabajos temporales”. La reconciliación social es procesual y, como tal, debe ser desarrollada.
- Al ser un proceso que busca la salida a situaciones conflictivas y, en la mayoría de los casos, promueve la reconstrucción social, requiere del elemento dialógico (deliberativo) en todos sus tiempos. Este recurso del diálogo o la deliberación debe realizarse en todas las esferas sociales (autoridades, políticos, población, victimarios, víctimas, etcétera).
- El elemento de la justicia debe ser clave para articular la dinámica misma. Pero, no puede ser el tipo de justicia punitiva a la que usualmente recurrimos en la sociedad cuando existe una infracción legal. Los procesos de reconciliación social a nivel mundial han favorecido el fortalecimiento de la llamada justicia transicional⁴, como un mecanismo óptimo para facilitar el acceso al proceso de reconstrucción social.
- La implementación de métodos de verdad, perdón, reparación y restitución, entre otros, son claves al momento de ejecutar estos procesos sociales.
- Con este tipo de procesos, las sociedades políticas buscan la reconstrucción del tejido y la consolidación de instituciones legítimas y legales constituidas bajo un orden democrático estable (Bueno, 2006, p. 67).

Para John Paul Lederach, la reconciliación social como proceso debe contener los elementos de la justicia, la paz, la verdad y la misericordia. Para cada uno de estos componentes, otorga otros instrumentos que se deben tener en cuenta. Por ejemplo, para la justicia, propone la igualdad, las buenas relaciones, el enderezar las cosas y

⁴ “La noción de justicia de transición [...] Abarca toda la variedad de procesos y mecanismos asociados con los intentos de una sociedad por resolver los problemas derivados de un pasado de abusos a gran escala, a fin de que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación. Tales mecanismos pueden ser judiciales o extrajudiciales y tener distintos niveles de participación internacional (o carecer por completo de ella), así como abarcar el enjuiciamiento de personas, el resarcimiento, la búsqueda de la verdad, la reforma institucional, la investigación de antecedentes, la remoción del cargo o combinaciones de todos ellos” (Secretaría General de las Naciones Unidas, 2009 p. 51).

la restitución como instrumentos esenciales para que el concepto de justicia soporte eficazmente este tipo de procesos.

Con toda esta estructuración cuidadosa que los procesos de reconciliación social han ido configurando a lo largo de la historia, inclusive, con tantas experiencias a lo largo de la tierra en las que muchas sociedades han vivido el posconflicto en sus territorios, se mantiene viva la siguiente pregunta: ¿por qué no son tan eficaces y exitosos estos procesos en las circunstancias de reconstrucción social? Desde aquí, surge esta investigación a la que nos lanzamos, buscando respuestas en el establecimiento de un “puente reflexivo y metodológico” entre la reconciliación social y la ética pública hecha política real y concreta en la *polis* que ingresa a estas etapas de posconflicto.

En el ámbito de la ética pública

Revisando la bibliografía concerniente al proceso de reconciliación social en Sudáfrica, hallamos el texto de Richard A. Wilson, quien realizó una investigación al proceso de la Comisión de Verdad y Reconciliación desde una perspectiva de legitimización del estado de *post-apartheid*. Para este autor, la dinámica vivida en Sudáfrica con la Comisión en el proceso de posconflicto debió haber comenzado con una versión oficial del pasado que finalizaría con una amplia narrativa moral en vez de limitarse a lo histórico. El énfasis en una respuesta moral a las atrocidades en la historia de Sudáfrica deja abierta la pregunta de cuál marco de explicación socio-política debería usarse para entender las causas de las violaciones a los derechos humanos (Wilson, 2005, p. 55).

Por otro lado, el proceso de posconflicto centroamericano, específicamente en El Salvador, nos centra en la perspectiva ética al hallar puntos de vista como el del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. En el documento sobre los Desafíos para la Democracia y la Convivencia Social se expresa que “debe existir una creciente participación ciudadana en defensa de su dignidad, fomentada y tomada en serio por la administración pública para generar una dinámica de credibilidad y confianza que permita avanzar –con humildad y generosidad– en el camino hacia un perdón basado en la verdad y la justicia” (Pacheco y Acevedo, 2005, p. 172).

En este orden, ingresamos al ámbito de la ética en su referente público como marco dentro del cual se debe estructurar una política de reconciliación social para que sea efectiva y exitosa. Sin embargo, hemos hallado que el concepto de ética pública que se maneja en un amplio sector social tiene que ver con el conjunto de principios y valores que rigen la labor de la gestión pública. Es decir, vendría a ser el conglomerado de principios que delinearían el mejor proceder de los empleados públicos o de la administración pública que prestan un servicio en beneficio del interés general.

Por ello, el concepto de ética pública nos lanza a asumir elementos tales como la transparencia, la rendición de cuentas, uso eficaz de recursos, humanismo y calidad de

servicios, entre otros, y catalogarlos como componentes de un marco institucional ético en la esfera pública (Bernardini, 2009, p. 27).

Para Óscar Diego Bautista, ética pública es la ética aplicada y puesta en práctica en el ámbito público. La ética aplicada en los servidores públicos implica un cambio esencial en las actitudes de cada individuo. Según este autor, la ética pública señala principios y normas para ser aplicados en la conducta del ser humano que desempeña una función pública. Se concibe como un área de conocimiento de contenido universal que agrupa valores y virtudes orientadas por el espíritu de servicio público y tiene como fuente básica la evolución humana (Bautista, 2007, p. 3).

El referente ética pública es catalogado como componente de la legitimidad democrática de la *polis* por académicos como Carlos Jiménez. El instrumento constitucional de la justicia, según este autor, conlleva la dimensión de la ética pública como soporte sobre el cual descansa la igualdad que, en últimas, garantizará la legitimización democrática.

Mientras subsistan las grandes diferencias entre sectores humanos la atención estará centrada en la realidad del mundo de radical desigualdad en el que estamos. Hablar de justicia es hablar de igualdad. Pero, la justicia conducirá a la igualdad si se cumplen ciertos presupuestos que son el fundamento de la justicia. El *Ethos Democrático* es esa actitud que deben tener quienes participan en el poder, en cualquier nivel del Estado. Quienes ocupan esos cargos públicos deben tener comportamientos que se ajustan a normas básicas: saber *saber*, saber comportarse de acuerdo a ese saber, que no tengan otro objetivo que el interés general, deben mantener un riguroso régimen de probidad (no compatibilizar otras actividades distintas a la labor pública), no tener otros ingresos distintos complementarios a los públicos, que sean transparentes en sus decisiones. Que todos, en la medida en que forman parte de fuerzas políticas diversas (pluralismo político), sepan que esas agrupaciones políticas deben impulsar integridad, honestidad y responsabilidad tanto grupal como individualmente. Estos son instrumentos para no pervertir la transmisión del voto que hacen los ciudadanos para estos sujetos ocupen cargos públicos. Si no hay comportamiento ético público, la democracia pierde legitimidad porque los ciudadanos perciben que esos que votaron se están comportando de forma desviada. La ciudadanía es la que tiene que exigir al funcionario público. Sin el voto no hay legitimidad del funcionario público. (Jiménez, 2009)

En línea similar a esta posición de Jiménez, encontramos que el ámbito de la ética pública es reforzado por la relación que los académicos sintetizan entre los principios o valores que deben regir el actuar humano, la vida en sociedad, el ejercicio del poder político, la función pública y, por ende, los principios y valores que deben regir ese ejercicio del poder político en cargos públicos. Es como una relación dialógica que se establece entre distintos elementos del actuar humano a nivel individual y social entre la tensión

interés general e interés individual. A tal efecto, Jaime Rodríguez-Arana Muñoz (2004, pp. 2-3) expresa que la administración pública se enfrenta en la actualidad a un reto capital: responder a las demandas sociales con eficacia, manteniendo unos mínimos niveles de calidad en un contexto de creciente servicio a la gente. Un componente esencial de este reto es la dimensión ética.

Para puntualizar esta reflexión, Rodríguez-Arana define la ética como ese conjunto de principios y normas morales que regulan las actividades humanas de acuerdo con la recta razón, de tal manera que es la primera entre todas las ciencias prácticas. Más que como una reglamentación, debe entenderse como la fuente de las cualidades, la disposición al hábito moral y la adecuación personal al ideal humano. Ante esta dimensión, este autor plantea la urgente necesidad de trabajar en un cambio de valores que todo ser humano debe asumir en su vida:

- La piedra angular de toda construcción civil y política, y el referente seguro e ineludible de todo empeño de progreso humano y social es la dignidad del hombre, de la persona, de cada vecino.
- La apertura a la realidad en la que las personas aprendamos de cada experiencia personal y ajena.
- Un pensamiento compatible en el que las personas podamos comprender las contradicciones mismas de la historia. Es abrirnos a la comprensión de que lo público no es opuesto ni contradictorio a lo privado, sino complementarios.
- Un pensamiento dinámico que nos lleve a comprender que la realidad es abierta, dinámica, en permanente cambio. No solo evolutiva, sino preñada de libertad. Debemos superar la tendencia a definir estáticamente las cosas y circunstancias.
- El diálogo es elemento ético desde la bondad que se exige en sí al comunicarme con el otro o los otros.
- La participación, a través de la cual se hace protagonista de sus acciones y desarrollo y posibilita con su actuar que los demás también lo sean.

Desde esta perspectiva, Rodríguez-Arana asume que la administración pública del Estado Social y Democrático de Derecho es organización que debe distinguirse por los principios de legalidad, eficiencia y servicio (2004, p. 10). En el mismo texto de su ponencia, tal como lo venimos sintetizando, el autor se acerca a la concepción de lo que entiende por ética pública: estudia el comportamiento de los funcionarios en orden a la finalidad del servicio público que le es inherente. Es ciencia práctica que trata de la moralidad de los actos humanos en cuanto realizados por funcionarios públicos. Según él, es ciencia porque el estudio de la ética para la administración pública incluye principios generales y universales sobre la moralidad de los actos humanos realizados por el funcionario o el gestor público. Y es práctica porque se ocupa fundamentalmente de la conducta

libre del individuo que desempeña una función pública, proporcionándole las normas y criterios necesarios para actuar bien (2004, pp. 17-18).

En últimas, notamos que la concepción de la ética en el ámbito de lo público conserva el espacio de la gestión del oficio o cargo público en actitud de servicio a favor del interés general. En otras palabras, es la ética aplicada y puesta en práctica en el ámbito de lo público. Se refiere entonces a los actos humanos en tanto que son realizados por gobernantes y funcionarios públicos en el cumplimiento del deber (Bautista, 2007, p. 49).

En su texto, Bautista también coloca como valores preponderantes en la esfera de la eticidad pública la diligencia, la honestidad, la responsabilidad y el sentido del deber, en un contexto deliberativo, para que el servicio en la gestión pública cumpla con su acometido de consolidar el interés general. En otro escrito, afirma que la ética pública establece criterios de conducta para los gobernantes en el ejercicio de poder así como para los funcionarios en la realización de las tareas encomendadas en las instituciones (Bautista, 2009, p. 66).

Pero, ¿se centra este tipo de ética solo en la esfera de la administración pública? ¿Contiene solo la tarea de orientar la labor del funcionario público? ¿La única esfera de acción de este ámbito de la ética aplicada es la relación entre ciudadano y agente público? Son algunos interrogantes que nos surgen al realizar una revisión de esta referencia temática en nuestro tema de estudio. Desde allí, ¿cómo gestionar un “puente” entre la ética pública y la reconciliación social si solo la primera hace referencia al desempeño de los agentes del servicio público?

En los ejemplos que citamos al iniciar este aparte de nuestra reflexión, en la que hicimos referencia a la urgente necesidad de la moral en la estructura básica de la labor de la Comisión de Verdad y Reconciliación en Sudáfrica y la necesaria participación ciudadana en el rescate de la dignidad humana de la población, el papel de la Administración Pública en la labor de Verdad y Reconciliación en El Salvador y, obviamente, la credibilidad y confianza sustanciales de estos procesos nos van develando que una exitosa política de reconciliación social no sostiene su razón de ser simplemente en mecanismos de resolución de conflictos ni en “supuestos” éticos simplistas, sino que se requiere un plus que pretendemos buscar en la ética pública.

¿Ética o ética pública?

El concepto de ética pública está enmarcado dentro del amplio espectro de la ética, más exactamente dentro de la referencia de la ética política. La mayoría de los autores, por no decir todos, estructuran el desarrollo conceptual dentro de una dinámica relacional que trataremos de sintetizar a continuación con el propósito de ofrecer los instrumentos conceptuales que nos permitirán fundamentar nuestra investigación.

Ernst Tugendhat, en un texto pedagógico sobre ética, coloca la siguiente afirmación: “La propia conciencia moral es la mejor protección de acciones malas, pero cuando la

conciencia moral no funciona, entonces interviene la ley, como un segundo sistema de seguridad que prohíbe los actos delictivos” (2007, p. 34). Desde este punto de vista, aparece en nuestra reflexión el conflicto ético entre acciones buenas y malas como referente sobre el cual puede gestionar la conciencia o la ley, según las circunstancias ante las que se encuentre una persona.

Pareciera que al hacer referencia a la ética brotara de su misma esencia la dimensión de la persona en su disposición para actuar desde dos opciones claras, bien o mal, de acuerdo a unos dictámenes que se originan en la conciencia. Por ello, José Luis Aranguren define el primer ámbito ético en lo personal. Es cada individuo quien, desde dentro de la situación en que, en cada momento de su vida, se encuentre, ha de proyectar y decidir lo que va a hacer. Entre las diversas posibilidades que sea capaz de concebir, para salir de esa situación, es él quien ha de elegir (1996, p. 19).

En este contexto, la persona es el eje sobre el cual se estructura y proyecta la dimensión ética. Pero, ¿es solo un aspecto individual del sujeto? ¿Puede cada persona actuar simplemente desde lo que percibe como apto para ella independientemente de la influencia que su actuar tenga en un entorno común? Inclusive, el acercamiento a la ética nos lanza a una realidad que problematiza esta área, por cuanto lo ético en el ser humano tiene que ver con sentimientos y emociones, puesto que la vida nos ubica ante la felicidad y el dolor, la esperanza y el temor, y así sucesivamente en una serie de parejas afines de opuestos (Russell, 2002, pp. 25-27) que nos llevan a contemplar que fue tan bueno el *apartheid* como tan malo y, a su vez, fue tan bueno como malo el trabajo de reconstrucción liderado por Nelson Mandela y su gente, como tan malas y buenas, simultáneamente, la manera como fueron redimensionadas las políticas de Sudáfrica. Todo dependiendo de la perspectiva desde donde se viva y se lea esa experiencia.

Indudablemente, la ética no es sentimentalismo o emociones dispersas. Su fundamento es esa interioridad humana, pero no es lo que la determina. Así las cosas, Bertrand Russell hace referencia a la existencia de un conocimiento ético marcado por la presencia de imperativos, indicativos y optativos en los enunciados que humanamente hacemos al respecto. Por ejemplo, “no matarás” es imperativo, pero “el asesinato es malo” es indicativo y enuncia algo verdadero o falso. Por otro lado, “ojalá que todos los hombres fueran felices” es optativo (2002, p. 26).

Otro elemento que nos puede ayudar a aclarar más está ubicación conceptual que estamos buscando es la subjetividad de los juicios éticos. Es decir, la ética no es solo sentimiento y emoción, ni mucho menos es un conocimiento explícito en el tipo de enunciado que emitimos desde lo que experimentamos, sino que en la relación interpersonal se establece un juego entre *mí* percepción respecto a las *otras* percepciones y la *diferencia* que marca la posición respecto a la situación. En medio de este entramado que estamos construyendo, lo subjetivo de la ética nos devela al instante la objetividad

de la misma, es decir, cuando lo ético se hace práctico en sí mismo o, como lo denomina Adela Cortina, es la ética aplicada (Cortina y García-Marzá, 2003, pp. 21-23).

Esta dimensión de la ética aplicada que acabamos de citar consiste en la recurrencia a la reflexión y al lenguaje filosóficos como elemento imprescindible, pero aplicándola a los problemas cotidianos. A su vez, esta aplicación de la ética limita su ámbito de prescripción a las cuestiones exigibles por una ética cívica y no se entromete en los proyectos personales de vida plena. Es la expresión de la ética cívica en las distintas esferas de la vida social. En este orden, es elaborada en una relación de interdisciplinariedad académica (filósofos, éticos, juristas, teólogos y afectados) que aporta al debate convicciones e intereses. Por último, afirma Adela Cortina, que este tipo de ética no se construye desde una sola teoría ética (problemas diferentes, requieren de teorías diferentes).

Ante lo anterior, lo objetivo de la ética, según Russell, nos permite desplazarnos de la ética personal a la esfera de la política (2002, p. 27). Esto lo ha comprobado el desarrollo mismo de lo ético en la historia humana, entre lo político y las convicciones personales religiosas y morales. Es una dualidad que podemos denominar como “opuesto complementario”: “sin moralidad cívica las comunidades perecen, sin moralidad personal su supervivencia no tiene valor. Por tanto, la moralidad cívica y la personal son igualmente necesarias para un mundo feliz” (Russell, 2002, p. 28).

Tanto ética como moral son dos expresiones que no hayan diferencia ni etimológica ni práctica. Costumbres, carácter, manera de actuar, en griego y latín, nos lanzan a la misma dimensión humana que propende por el buen obrar de la persona. Al preguntarnos, siguiendo los lineamientos de nuestra investigación, por ética o ética pública, no pretendemos realizar una larga disertación sobre los conceptos en su etimología, historia o uso, sino que perseguimos una ubicación conceptual respecto a los fundamentos de una política de reconciliación social exitosa más allá de simples mecanismos alternativos de resolución de conflictos.

Aunque la ética contenga un inicio en el individuo como sujeto-persona, hallamos la dimensión o proyección social de los principios o valores que rigen el actuar en la vida en común. Es decir, ya no avanzaremos en la lectura personal de lo ético, sino que ingresamos a la amplia gama de la ética práctica en un contexto social, la política. Tugendhat (2007, p. 66) recalca que el comportamiento en la convivencia social se parece mucho a los juegos. Hay reglas que no se dicen pero que debemos respetar y los trucos o engaños no son permitidos.

Pasar de lo individual a lo social contiene un “juego”, en términos de Tugendhat, que asumiremos en perspectiva de ética política, dentro del cual podremos enmarcar la ética pública. Estas “reglas” las define Aranguren como “las normas o modelos de comportamiento y de existencia, conforme a las cuales decidimos “hacer” nuestra vida, han de ser libremente aceptadas por cada uno de nosotros para que el acto y la vida sean

morales. Para ello deben pasar, previamente, por el tribunal de nuestra conciencia moral, que las calificará como “deberes” (1996, p. 19). Pero, continúa el autor, el ser humano es socioculturalmente determinado en su conducta, combinando la humanidad entre que el individuo se hace a sí mismo y es hecho por la sociedad en que vive y por el mundo histórico-cultural a que pertenece. Concluye de esta manera que la ética es personal y social en una continua realidad humana histórica (1996, pp. 24-25).

Esta ética social que hemos conceptualizado desde Aranguren, halla su aplicación más concreta en la llamada ética política, la cual propende por enseñarnos cómo debe ser y organizarse la *societas civilis* y conforme a qué principios debe gobernarse para que esta *societas* y este gobierno sean morales; esto es, para que satisfagan las exigencias de la “ética general” (1996, p. 28).

Una de las maneras como el mismo desarrollo del pensamiento político ha concretado más esa búsqueda de la mejor sociedad política y del mejor gobierno es el ámbito de la ética pública. Como citamos con anterioridad en nuestro marco teórico, realizamos unas aproximaciones a lo que académica y prácticamente se entiende por este tipo de ética, centrando la atención en el comportamiento del funcionario que trabaja por la cosa pública. Sin embargo, teniendo en cuenta este paso que buscamos construir desde lo ético a lo público estamos convencidos de que la eticidad pública no se limita a ese grupo de hombres y mujeres que prestan un servicio a lo común.

Antonio Izquierdo Escribano (2008, p. 9) define la ética pública como la reflexión sobre la bondad de las normas democráticas, sobre el comportamiento recto de los políticos en las organizaciones, sobre la vida virtuosa y en sociedad de las personas, y que debe ser contemplada desde múltiples perspectivas. A renglón seguido, expresa que los temas de la ética y la política se complementan mutuamente. Por lo tanto, la política es la vida ética de la vida en común. No hay espacio público sin participación colectiva, ni políticos honestos sin ciudadanos virtuosos.

Esta manera de concebir la ética pública la refuerza Adela Cortina en una de sus conferencias al reclamar que la confusión de lo público como algo netamente estatal está secando las energías revitalizadoras de una sociedad civil que no tiene por qué conquistar el Estado, pero que, por derecho propio, está en la cosa pública. Inmediatamente, añade que cuanto tiene presencia y repercusiones públicas es público y tiene responsabilidades públicas. “A mí me parece que es importante distinguir entre lo político y lo público, y darnos cuenta de que el terreno de lo público es el terreno de toda la ciudadanía, de toda la sociedad, y que todo aquello que tiene repercusiones públicas pertenece a lo público” (Núñez, 1996, p. 93).

En este orden, nuestra propuesta de investigación busca avanzar en esta manera de asumir lo ético en la esfera pública. No pretendemos cerrar la lectura de la eticidad en el contexto del Estado, los gobiernos y sus funcionarios. Abrimos la mirada a una

concepción más amplia de la ética pública, por cuanto la cosa pública nos implica a cada uno de los miembros del entramado social. Sobre todo, cuando abordamos las dinámicas de conflicto y violencia que han roto esta misma esfera común, atañe a cada persona la reconstrucción de la “cosa pública” que se ha roto en el periodo conflictivo. Una política de reconciliación social no puede desconocer el fundamento que permita la efectividad de sus mecanismos desde un conjunto de valores o principios que racional y universalmente reconocidos y aceptados apoyen y favorezcan la reconstrucción de sociedades fragmentadas por el conflicto y que buscan la convivencia pacífica.

En toda sociedad bien constituida hay un juego entre decisión innovadora y estabilización institucional. No todo es ruptura crítica a través de la correspondiente decisión, pero tampoco existe sociedad democrática allí donde esa innovación resulta de hecho imposible. Cada sociedad y cada época histórica equilibra a su manera la relación entre rutina y decisión, entre institución y ruptura. Es cierto que las instituciones tienen una función liberadora en orden a las decisiones, en la medida en que, como diría Gehlen, “esquematizan el comportamiento” y abren un espacio para la reflexión y la subjetividad. (Innerarity, 2009, p. 93)

Avanzamos de la ética a la ética pública en la medida en que somos conscientes que la realidad de fragmentación que viven nuestras sociedades políticas es una oportunidad para reconstruir el verdadero sentido fundacional de la *polis*, un interés general que se hace desde el conflicto. Pero, para acceder a esta realidad no solo necesitamos de reflexiones subjetivas que nos permitan continuar distorsionando la relación entre pensamiento y practicidad de la vida. Una política de reconciliación social fundada en principios de ética pública puede ser garante de la innovación institucional en sociedades posconflicto.

Nuestra propuesta conceptual e investigativa comparte la visión de autores como Antonio Izquierdo Escribano, Adela Cortina –de quienes hemos citado apartes de sus escritos– y de Manuel Villoria Mendieta. Para este último académico, la ética pública trata de definir lo que está bien y mal para la colectividad, aquello que podría constituir un patrón moral básico de carácter universal y generalizable, dado lo racional y razonable de sus fines, valores y prescripciones de conducta, patrón compatible con la propia búsqueda razonable del bien. Esta ética afecta a los individuos en tanto miembros de una sociedad (Villoria, 2000, p. 18).

Entendemos, en la misma línea de Villoria, que la ética pública es un hacerse colectivo. Un proceso en el que la colectividad y los individuos van generando aquellas pautas de conducta y aquel carácter que permiten un mejor desarrollo de la convivencia y una mayor expansión de la autonomía y libertad del ser humano (2000, p. 19).

Reconstruir socialmente un contexto humano e institucional que ha sido fragmentado por periodos de enfrentamiento conflictivo requiere de personas y grupos humanos que

mantengan la ilación “colectiva” como esa relación entre identidad, alteridad y diferenciación como columnas que sostienen la construcción del sentido, tal como lo anotamos desde Marc Augé. Sin embargo, esta elaboración común necesita de pautas (principios o valores) que favorezcan el convivir y coexistir con otros en medio de la diferencia autónoma y libre de cada persona. Es la ética pública para políticas de reconciliación social.

Elementos de ética pública para la reconciliación social

El filósofo francés Paul Ricoeur (1984, pp. 74 y ss.) señala que la base de la ética está constituida por una relación dialógica que se dinamiza en un movimiento continuo existencial. Para hacerla más comprensible, Ricoeur la grafica tomando como modelo los tres pronombres personales: yo, tú y él.

El polo “yo” nos ubica dentro del ámbito de la *libertad* que configura al ser humano, lo que implica un creer en ella misma porque ponerse libre es crearse libre. De tal manera *puedo*, a partir de la creencia de que puedo iniciar nuevas acciones en el mundo: soy exactamente lo que “puedo” y “puedo” exactamente lo que soy. Es decir, mediante el acto grave de posición de libertad, yo me arranco al curso de las cosas, a la naturaleza y a sus leyes, a la vida misma y a sus necesidades. La libertad se pone como lo otro de la naturaleza. Pero el origen de la libertad no se aprehende a sí misma en la inmediatez, debe descubrirse y redescubrirse mediante el gran rodeo de sus actos, es en la acción donde se atestigua. Es una tensión entre la creencia ciega (“yo puedo”) a la historia real (“yo hago”). Este polo del “yo” se hace explícito cuando entra en relación con el “tú” y el “él”.

El polo “tú” nos hace avanzar un poco más. La libertad no es lo absoluto, sino que la posición dialógica de la libertad en el otro nos transmite un sentido de totalidad más trascendental. La voluntad de la libertad del otro cuenta en este sentido social, es un yo quiero que tu libertad sea, de donde tenemos que sobreviene un desligarse del mundo egocéntrico. Aquí se vislumbra un círculo recíproco en el que el rostro del otro me requiere, me pide que lo ame como a mí mismo. Veamos la relación de reversibilidad que se origina: “soy tocado por el acusativo *me* desde aquel a quien *yo* digo *tú* en vocativo y dice *yo* por sí mismo”.

Si dejara de creer en mi libertad, si me estimara tan aplastado por el determinismo, dejaría de creer también en la libertad del otro, y no desearía ayudarla ni ser ayudado por ella: no esperaría ningún auxilio de los otros, como los otros no podrían esperar de mí ningún gesto responsable. Se derrumbaría entonces todo el intercambio de actos mutuos de liberación.

Finalmente, el polo “él” está mediado por la regla, pues la relación dialógica que se estableció en el anterior polo nos remite a un referente común, algo ubicado entre los dos sujetos, así también la intención ética se precisa y toma cuerpo con ese momento de la no

persona, representado en nuestro lenguaje por términos neutros tales como los de *causa a defender, ideal a realizar, obra que hacer*, valores a los que damos nombres abstractos: *la justicia, la fraternidad, la igualdad*. Aquí aparece la regla, la cual es esa mediación entre dos libertades que ocupa, la misma posición que el objeto entre dos sujetos.

Es importante observar que cada proyecto de libertad de cada uno de nosotros surge en medio de una situación que ya está éticamente marcada, ya han tenido lugar elecciones, preferencias y valorizaciones que se han cristalizado en valores que cada uno encuentra al despertar a la vida consciente. Toda nueva praxis se inserta en una praxis colectiva marcada por las sedimentaciones de obras anteriores depositadas por la acción de nuestros predecesores.

Esto lo vemos en la presencia de la institución política durante siglos, de manera que los seres humanos debemos ceder a nuestra individualidad esencial para abrir espacios dialógicos entre el triángulo ético que citamos del pensador francés: yo, tú y él como una pequeña parte de las relaciones humanas (nosotros) que puede ser personalizada, mientras los demás (ellos) quedan anónimos y se reduce todo a un juego de roles, donde podemos concebir una autoridad que se proponga educar a los individuos en el ejercicio de su libertad, donde exista el poder sin violencia; es decir, poder comprender que poder y violencia son distintos, que la violencia no se sigue necesariamente de un conflicto y que el poder es inherente al ser humano, lo que lo hace un animal político, gestor de la ética pública.

En este orden, la ética pública o las normas de vida en sociedad la establece consensualmente la ciudadanía en diálogo leal y abierto sobre la base común de los derechos humanos y en el respeto de las convicciones personales, familiares y de grupo (Barazzutti, 1999, p. 41). No es una lucha entre lo privado y lo público lo que vislumbramos, sino que es una relación dialógica que nos ofrece los elementos claves de un concepto más amplio de la eticidad pública. El espacio en el que florecen las virtudes personales y la buena vida privada está, por lo pronto, creado por la *koinonía politiké*, la cual es, entre otras cosas, un ámbito de deliberación pública entre individuos que se reconocen mutuamente libres e iguales, es decir, que se reconocen mutuamente como ciudadanos (en griego, como *politoi*) con capacidad para codeterminar igualmente los destinos de la “ciudad” (de la *polis*) y en el límite para “gobernar y ser gobernados por turno”, según expresó Aristóteles, de acuerdo con Antoni Domenech (Izquierdo y Lago, 2008, p. 12).

El elemento *dialógico* se constituye en la columna vertebral en la que se hará explícita nuestra ética pública. No es solo un diálogo en términos de “conversación”, sino que es una “encuentro” de horizontes tras un sentido de reconstrucción social. John Rawls señala esta inquietud al intentar buscar los términos equitativos de cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales que gestionan la justicia política en una sociedad democrática (2006, p. 33).

¿Por qué partimos de lo dialógico como estructura clave en esta construcción? Porque lo dialogal abre el espacio para que la diferencia en lo social no constituya motivo de

fragmentación, sino posibilidad de conciliar desde los elementos comunes, teniendo en cuenta lo distinto. Por ende, una ética pública para políticas de reconciliación social requiere del elemento de *diálogo público* como eje sobre el cual se suscitará la reconstrucción social tras la que va una sociedad política que ha sido fragmentada por el conflicto y la violencia.

No hablamos solo de “diálogos de negociación” conducentes a la paz, tal como lo manejan los gobiernos o líderes de procesos alternativos para salir de situaciones de conflicto, sino que la política de reconciliación social exige el encuentro en dos direcciones: vertical (gobierno o líderes políticos con grupos al margen de la ley y con la sociedad en general, especialmente con las víctimas) y horizontal (la sociedad en su conjunto, incluyendo a las víctimas) y facilitando el “encuentro” entre víctimas y victimarios, junto al conglomerado civil. A su vez, la dinámica dialógica debe contener al polo “él”, recurriendo a Ricoeur, la norma –la ley, personificada en la justicia–.

Este elemento dialógico lo fundamenta Habermas (2005, p. 79-80) en la esfera de la interacción social. Afirma que la dinámica social que se produce sin el ejercicio de una violencia manifiesta puede entenderse como solución del problema de cómo pueden coordinarse entre sí los planes de acción de diversos actores, de suerte que las acciones de los unos puedan “conectar” con las de los otros. Pero, esto reduce las posibilidades de elegir, referidas unas a otras en términos de una doble contingencia, a una medida, que hace posible una concatenación de intenciones y acciones, más o menos libres de conflicto, es decir, permite que surjan patrones de comportamiento y, por tanto, orden social en general. Pero, a este aspecto no se reduce la importancia del habla en la dinámica social, sino que debe acceder a procesos de entendimiento.

Si esta realidad es marcada por Habermas en la configuración de un Estado democrático en la actualidad, ¿cuánta más fuerza podemos otorgarle al elemento del diálogo deliberativo en una dinámica donde la misma estructura social ha sido rota por el conflicto? En procesos de posconflicto basados en propuestas como la que deseamos fundamentar, los actos de habla (diálogo) deben asumir un papel coordinador de la misma acción política de la reconciliación social, en términos habermasianos.

Sobretudo en caso de conflicto, quienes actúan comunicativamente –afirma Habermas– tienen que optar entre romper la comunicación o pasar a la acción estratégica, entre dilatar el conflicto no resuelto o pasar a dirimirlo. Pues bien, una salida la ofrece la regulación normativa de interacciones estratégicas en la que, o sobre la que, los propios actores pudieran ponerse de acuerdo o entenderse (2005, p. 88). Pero, en esta dinámica necesitamos un referente político que nos permita mantener el “encuentro”, la justicia.

La justicia que éticamente se nos demanda en este tipo de procesos no puede tener un nivel punitivo, tal como lo estatal se asume. Esto es, no podemos asumir la dinámica “el que cometió x delito, paga x pena”, por cuanto las susceptibilidades están patentes en este tipo de sociedades. La ética pública nos exige la implantación de la justicia porque

se han cometido crímenes, la mayoría de las veces atroces o de lesa humanidad, pero las experiencias más impactantes de procesos de reconciliación social nos han enseñado que la justicia transicional⁵ es un buen elemento que puede favorecer este tipo de salidas, sin dejar la sensación de impunidad en la sociedad afectada. La cuestión está en el cómo garantizar esta labor.

En nuestra propuesta, una oportunidad para garantizar esta labor está en la *función institucional* que el Estado debe dar a través de una institución sólida y creíble donde se pueda dinamizar lo dialógico/deliberativo y el espacio en el que la justicia transicional cumpla su función. Este tipo de instituciones han sido llamadas Comisiones de Verdad y Reconciliación, en los casos de Sudáfrica y Centroamérica –como en muchos otros sitios– y Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación en Colombia. Pero, el elemento institucional debe ser reforzado por la configuración de grupos víctimas, victimarios y sociedad civil en general, para que el mismo proceso sea un *continuum* de reconstrucción común. Obviamente, no podemos desconocer la institucionalidad política que emana de la misma organización social.

Pero la función institucional requiere de la *institucionalidad* para que sea cohesionador efectivo del proceso que nos proponemos establecer. Es decir, el horizonte de la reconstrucción social que contiene este tipo de acciones políticas demanda unas *reglas de juego* claras, bien definidas, conocidas públicamente donde todos los miembros sociales puedan contemplar la *previsibilidad en las relaciones humanas*, conozcan los *mecanismos de seguridad* que son necesarios para que “no vuelva a suceder lo ocurrido” (*principio de no repetición*), de manera que la *eficacia* sea transparente y facilitadora de la *equidad* y de las *garantías fundantes* de un verdadero contexto democrático posconflictivo. Para mantener activo este proceso y en constante evaluación, nuestra propuesta de *reconciliation framework* ofrecerá más elementos, los cuales mencionaremos más adelante.

En términos de Hecló (2010, p. 207) pensar institucionalmente supone introducirse en el espíritu de las cosas. En medio del perecer perpetuo por el que se caracterizan nuestras existencias individuales, las instituciones constituyen ejemplos de permanencia, aunque curtidas por el paso del tiempo. Por ello, para nosotros, este tipo de iniciativas no solo requiere de instituciones sólidas que hagan la gestión, sino que todos nos involucremos en la institucionalidad (pensemos institucionalmente) de la reconciliación social. El pensamiento institucional (en nuestros términos, institucionalidad) se resiste al utopismo en proyectos de construcción social como de construcción del yo individual.

⁵ Esta esfera de la justicia tendrá que asumir elementos importantes como el reconocimiento de los hechos cometidos, por parte de victimarios, y el dolor/sufrimiento, por parte de la víctima; la escucha como elemento integrador del diálogo; la reparación y la restitución.

Pero también hace hincapié en que la vida mundana es mucho más que sumisión banal hacia la mera convivencia (Heclo, 2010, p. 208).

La estructuración que vamos dando a una política de reconciliación social fundada en la ética pública contiene los elementos dialógico, justicia transicional e institucionalidad dentro de un marco de *procesualidad*. Un tipo de políticas como esta no puede ser un “programa de gobierno” de un partido ni de un líder político. Los procesos de reconstrucción social requieren del elemento de “dar tiempo y construir en el tiempo” en el que cada uno se abre a la vivencia de la cooperación social, en términos de Rawls; de construcción de sentido social, en términos de Mar Augé; de convivencia humana, en términos de Tugendhat, o de acción colectiva, en términos de Daniel Innerarity.

La acción colectiva sigue una lógica heterogénea, pluridimensional, que no se orienta a una estructura central, el Estado, sino que procede de una pluralidad de fuerzas globales. Este conjunto de actividades diferenciadas requieren de distintas medidas políticas, o sea, diferentes instituciones, que operen a los niveles y las dimensiones específicas según el caso. Tales instituciones se entrelazan y pueden cooperar, si bien no se constituyen como una instancia en la que pudieran unificarse jerárquicamente todas las tareas al modo del Estado Nacional. (Innerarity, 2002, p. 140)

El proceso es público porque requiere del trabajo común. Es la cosa pública la afectada y, ella en sí, la que será reconstruida. Pero, ¿por qué es ético? Por cuanto demanda de cada una de las partes un profundo sentido de *inclusión de otro* en la perspectiva social. Para ello, se requiere tiempo, mucho tiempo de espera. El “encuentro” entre víctimas y victimarios no es una cita para “cenar”, el diálogo entre gobierno y victimarios no es un “desayuno de trabajo”, la deliberación entre justicia (la ley) y los victimarios o la víctimas, según el caso, no es “tomar un café”. Es un constante “encontrarnos” y continuar. Para profundizar en este aspecto de la procesualidad ética pública, nos apoyamos en la oferta de Innerarity en su ética de la hospitalidad.

La ética de la hospitalidad posee una vigencia particular en un momento cultural atravesado por el conflicto entre los imperativos de la modernización y el crecimiento, por un lado, y, por otro, las exigencias de una ética de la salvaguarda, el cuidado y la protección. [...] La suma total de los esfuerzos gastados en transformar el mundo, por construir de nuevo y empezar desde el comienzo, es inferior a la que los hombres consagran a las tareas de reparación. La célebre tesis de Marx podría actualmente ser formulada en estos términos: los revolucionarios se han dedicado a transformar el mundo; ahora se trata de conservarlo. (Innerarity, 2008, p. 23)

Hemos anotado que este tipo de políticas de reconstrucción social deben buscar el restablecimiento de lo común, de la cosa pública, a través del “encuentro” de cada miembro societal. Ese trabajo de cooperación, siguiendo a Rawls (2006, pp. 46-47), exige tres elementos que confirman la exigencia de la ética de la hospitalidad como engranaje que puede facilitar el éxito de la reconciliación social.

- Las reglas y los procedimientos públicos reconocidos, es decir de todos y de manera transparente, deben ser aceptados por todos y regular efectivamente la conducta de cada persona y cada grupo.
- Esta cooperación demanda la equidad en cada actuar humano, lo que implica la reciprocidad en el cumplimiento de reglas y procedimientos. Aún más se exige esta dimensión en la perspectiva institucional que esté liderando el proceso de gestión de la política.
- Para que sea efectivo este proceso, la cooperación requiere de una noción de la ventaja racional, o del bien, para cada miembro. Es decir, ¿qué noción del bien asumen las víctimas? ¿Los victimarios? ¿La sociedad? ¿El gobierno?

Cuando compartimos el concepto de ética pública que asumimos en esta labor investigativa hablamos de valores o principios que son reconocidos y aceptados racional y universalmente. Esto es, un trabajo mancomunado que exige transparencia, equidad, reciprocidad y bienestar en la esfera social y procesual. Elementos que la eticidad de lo público ofrece en su esencia.

A lo anterior se suma otro elemento fundamental que configura el “engranaje” central de nuestra propuesta, el *perdón público*. Reconocemos que es una herramienta “peligrosa” en este tipo de mecanismos alternativos de salida a situaciones conflictivas, por cuanto se teme que conduzca a la impunidad o al olvido y reiniciar la vida sin tener en cuenta lo experimentado. Proponemos este elemento no como estrategia para incentivar estos fallos, sino como oportunidad para consolidar la verdadera reconstrucción social.

Somos conscientes que el perdón es un valor humano que, a su vez, es una cualidad que se gesta en cada perdona, según sus experiencias. No es un proceso decretado o legislado. Es algo que surge en la persona y se proyecta desde su interior hacia lo otro o los otros. Desde allí, la ética debe considerarlo como fuero suyo. Pero, siguiendo a Jacques Derridá, el perdón no tiene límites, no tiene medida, no contiene un hasta dónde (2003, p. 7).

En la entrevista entre Jacques Derridá y Michel Wieviorka, publicada en “El siglo y el perdón” en 2003, se hace referencia a la posición de Jankélévitch respecto al perdón real y absoluto, más allá de políticas de perdón o decisiones administrativas sobre el mismo. La referencia al *perdón de lo imperdonable* que hacen estos autores nos colocan ante uno de los elementos de ética pública claves en una política de reconciliación social. Para Jankélévitch, los crímenes contra la humanidad no son objeto de perdón y,

por ende, mientras no se considere esta realidad profunda del ser humano, no se podrá acceder a ese perdón real que rebose los decretos surgidos en procesos de posconflicto.

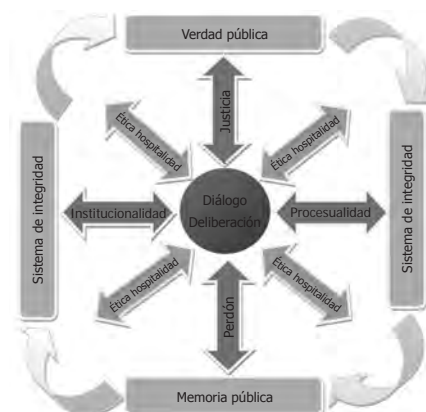
Desde esta perspectiva, cobra más sentido nuestra apuesta por una dinámica relacional entre el diálogo, la deliberación, la justicia transicional, la procesualidad, la institución y el perdón en la esfera pública. Consideramos que no es exitoso un proceso de reconstrucción social si no contiene estos elementos de ética pública.

Uno de los casos más narrados de este tipo de experiencias fue el de la Comisión de Verdad y Reconciliación en Sudáfrica. Desde el mismo momento en que desarrollaba el proceso y las declaraciones de los victimarios eran analizadas cuidadosamente, se halló un tema común en muchas, pero que estaba escondido bajo la superficie de todos los trámites, y fue confirmado en el informe final: la necesidad del perdón. Recordando la publicación de Hannah Arendt, *La condición humana*, el centro se debía colocar en el valor potencial del perdón para reparar los daños pasados y fabricar la sociedad con un sentido de no retornar al caos futuro (Daye, 2004, p. 3).

Aunque el perdón es un concepto complicado de sintetizar y colocar en movimiento en dinámicas de reconstrucción social, se sostiene en este tipo de políticas porque va más allá de intercambios individuales entre víctimas y victimarios, es un “proceso a escala nacional” (Daye, 2004, p. 5). Para nosotros, es un “proyecto de nación” que se gesta desde una acertada política de reconciliación social.

Estos elementos que estamos puntualizando en la configuración de una política de reconstrucción social contienen, a nuestro parecer, otros cuatro componentes que deben hacer posible el éxito y efectividad de la labor. Hacemos referencia a la verdad y la memoria públicas, el liderazgo y un sistema de integridad. Pedagógicamente, podemos graficar nuestra propuesta de la siguiente manera (ver gráfico 3).

Gráfico 3



Fuente: Autor.

En las experiencias de reconciliación social que nos proponemos traer a colación y desde donde buscamos hallar los componentes de este tipo de políticas –Sudáfrica, Centroamérica y Colombia– la verdad y la memoria han sido instrumentos fundamentales dentro de los procesos alternativos para asumir la etapa de posconflicto o de abrir espacios sociales para iniciar la construcción de la paz.

El elemento de la verdad constituye un engranaje importante que garantiza el “encuentro” que este tipo de procesos demanda. Ya señalamos como eje sobre el que se estructura esta política el diálogo/la deliberación, pero no es simplemente un “hablar por hablar” o “hablar en tónica de negociación para que una de las partes saque provecho de la situación”, sino que se exige una transparencia en cada fase. No hacemos referencia a un simple escuchar a los victimarios con la “saña” de indagar qué y cómo hicieron en sus actos delictivos o, por otro lado, acceder al mundo doloroso de las víctimas como tratando de suscitar sentimientos de lástima y expresiones de solidaridad emotiva.

La verdad que consideramos indispensable en este proceso va más allá de “expresar lo hecho o lo sentido” y “escuchar lo que hicieron o sintieron (sienten)”. Es una apertura en la narración de los hechos, los sentimientos presentes, las fases del proceso, la participación de todos los sectores sociales y, obviamente, transparencia en el proceso que la justicia transicional coordina. En este sentido, la ética pública nos exige que esta verdad sea pública, convoque a todos y cada unos de los componentes de la *polis* en actitud de transparencia y asumir responsabilidades.

Por ejemplo, en Sudáfrica, la Comisión de Verdad y Reconciliación impulsó uno de sus objetivos desde la creación de una “cultura de los derechos humanos”. Este fue uno de los mecanismos claves para promocionar el nuevo orden político constitucional y de reformulación de justicia en derechos humanos definida como justicia restaurativa. El marco dentro del cual se creaba esta nueva organización fue la construcción de identidad nacional diseñada por las asociaciones discursivas sobre la *verdad, reconciliación y nacionalismo*⁶. Las bases de la exigida justicia en procesos de posconflicto solo se funda en la verdad y en la creación de las condiciones necesarias para la reconciliación nacional (Wilson, 2005, pp. 13-14).

La *verdad pública* como instrumento articulador de la propuesta refuerza su importancia con el elemento de la memoria. Este “encuentro” vertical y horizontal que afirmamos como marco general de la política de reconciliación social, fundado sobre la base del diálogo/la deliberación, exige mantener viva la historia y actuales los hechos que nos constituyen como sociedad. El caso vivido en Perú como la Comisión de Verdad

⁶ Aclaremos que el concepto de nacionalismo en este proceso no hace referencia a la ideología que remueve emociones agresivas de un grupo étnico sobre otro. Está asumido desde la categoría “unidad nacional” que manifiesta la reconstrucción de una sociedad que ha sido fragmentada.

y Reconciliación confirma nuestra posición al respecto. “La reconstrucción de la memoria es una empresa pública, esto es, una tarea que nos convoca a todos como ciudadanos libres; recuperar nuestra historia reciente constituye un derecho, así como un deber para las futuras generaciones [...] Es un derecho y un deber a construir y revisar dialógicamente nuestra historia” (Gamio, 2009, pp. 3-4).

Este tipo de estrategias políticas se deben desplazar desde la memoria en “recuerdos y reelaboraciones” de la historia contextualizada para liberarnos del presente fatídico en el que, como víctimas, accedemos al horizonte de la esperanza de una nueva sociedad. Al respecto, Joan Baptiste Metz nos recalca que la memoria es mediación del devenir práctico de la razón como libertad, es decir, a través de ella hacemos realidad, praxis, eso de ser libres en convivencia. Así las cosas, define la memoria como memoria de la libertad, del sufrimiento, contiene una estructura narrativa (abriendo posibilidades de interpretación) y nos lanza a la crítica de la tecnología de la historia (1999, pp. 12-15). Desde esta posición teórica de Metz, podemos afirmar que:

- La memoria es *memoria de libertad*, al relacionarse con tradiciones bajo las cuales nació el interés por la libertad. Pero, estas tradiciones son narrativas, es decir, historia narrativa de la libertad. Esta libertad nació dentro del mismo sujeto político, inmerso en el conflicto.
- En la praxis de la vida, esta memoria es memoria de sufrimiento, donde se han acumulado las luchas por superar los quiebres del dolor. Esta nos hace innovar el respeto ante el “sufrimiento acumulado históricamente”, gestando en procesos de “transmisión peligrosa” y “actitudes críticas ideológicas” frente al pasado, como lo han querido transmitir los pueblos que han vivido procesos de conflicto y violencia. La mediación de esta *memoria narración* es hecho real –praxis– al relatarse públicamente.
- Memoria con *estructura narrativa*, que surge de la misma conciencia imbricada en la historia, donde la historia es, a su vez, conciencia histórica. La palabra de cada componente social –sujetos individuales y grupales– que se hace recuerdo y reelaboración es vida fáctica que avanza y nos cuestiona en un proceso de reconciliación social.
- Es crítica a la *tecnología de la historia*, estancada en memoria y recuerdo de “bancos de datos” que no conocen olvido ni memoria, porque de ser datos sueltos no avanza a ser parte de la vida fáctica en movimiento, es decir, debe concretarse en el “no retorno a la situación previa”.

En esta misma línea, Paul Ricoeur (2003, pp. 158-159) hace referencia a la realización de la memoria desde lo relacional. Para ello, cita a Maurice Halbwachs, quien afirma que “para acordarse, necesitamos de los otros”. Indudablemente, un proceso de reconciliación social demanda de la memoria el acto de “volver sobre lo sucedido”, para lo cual necesitamos de los otros (víctimas y victimarios); aunque, también, los

otros necesitan de “mí” para que recordemos juntos y acordemos la no reincidencia en los actos que nos destruyeron.

Pero hay que decir, en primer lugar, que la memoria individual toma posesión de sí precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros. Teniendo en cuenta la estrategia escogida, no es sorprendente que la llamada al testimonio de los otros constituya el tema inicial. Atravesamos la memoria de los otros, esencialmente, en el camino de la rememoración, esos dos fenómenos mnemónicos principales de nuestra tipología del recuerdo. (Ricoeur, 2003)

La verdad y la memoria públicas son los espacios y los tiempos sociales en los que el diálogo/la deliberación harán posible que la palabra en el posconflicto se haga narración histórica, que procesualmente abra el “reencuentro” de hombres y mujeres que buscan una convivencia desde la diferencia y en la justicia, que garantiza la reconstrucción de la cosa pública. La institución democrática debe garantizar este proceso en un *sistema de integridad* que permita volver a creer en el futuro político.

La principal urgencia de las democracias contemporáneas no es acelerar los procesos sociales sino recupera el porvenir. Hay que volver a situar el futuro en un lugar privilegiado de la agenda de las sociedades democráticas. El futuro debe ganar peso político. Sin esa referencia futura no serían posibles muchas cosas específicamente humanas, como todas las que requieren previsión o suponen la capacidad de anticipar escenarios futuros, pero tampoco estaríamos a la altura de la responsabilidad que nos corresponde si examináramos con criterios de justicia el futuro que podemos presumir que se abre o se cierra con nuestras decisiones. (Innerarity, 2009, p. 37)

El sistema de integridad es una herramienta metodológica creada por Transparencia Internacional (TI) con la que se pretende analizar y evaluar la estructura nacional u organizacional del Estado (Villoria, 2010, pp. 42-44). Aunque el sistema de integridad está pensado, creado y dinamizado desde la labor de lucha anticorrupción que los Estados deben impulsar para favorecer la gestión desde la ética pública, en nuestra propuesta lo asumimos como un instrumento que permita concretar una política en la compleja dinámica posconflicto. La abordamos como mecanismo de evaluación y seguimiento permanente del proceso de reconciliación social para medir si los instrumentos, fases y componentes van mostrando resultados en pos de la reconstrucción de la “cosa pública”. Es decir, si el proceso es exitoso y efectivo.

Este mecanismo, elaborado por Jeremy Pope en 2000 halla la solidez en las *foundations* o cimentaciones, que constituyen los elementos sociales y estructurales sobre los

que se asientan las columnas del sistema (Villoria, 2010). Para nosotros, sería la política de reconciliación social. En términos del mismo Pope, el concepto de “sistema nacional de integridad” se incorpora en el vocabulario de los activistas anticorrupción a lo largo y ancho de todo el mundo, como una necesidad surgida en la búsqueda de adoptar un acercamiento holístico en cualquier programa de reforma anticorrupción. A su vez, se reconoce que todas las sociedades, en cualquier fase de desarrollo, han estructurado una serie de prácticas e instituciones que colectivamente sirven como un Sistema Nacional de Integridad. Pocas han sido conscientemente creadas como tal y muchas lo serán como necesidad de reparación (Pope, 2000, p. 7).

Con este tipo de medidas, no se busca hacer de la corrupción un “alto riesgo” y una tarea de “bajo retorno”. Es decir, no es algo de alarmismo desenfrenado e imposibilidad. La prioridad es minimizar las posibilidades de que ocurra la corrupción, pero sin imponer costos injustificados o restricciones innecesarias que obstaculizarían el trabajo efectivo de los funcionarios, afirma Pope en las notas de presentación de su texto.

Para una política de reconciliación social, esta propuesta del sistema de integridad nos orienta en la estructuración de un *reconciliation framework* (reconciliación en integridad) que propondremos como praxis política de un trabajo de reconstrucción social. Esto se presenta como un mecanismo práctico que posibilita la reconstrucción social desde la cooperación social y la efectividad institucional para que la justicia sea garantía del restablecimiento de la “cosa pública” y del “no retorno o repetición” de la situación de conflicto y violencia. Inicialmente, nuestra propuesta lo grafica de la siguiente manera (ver gráfico 4).

Gráfico 4



Fuente: Autor.

Para evitar la repetición de una historia en la que los conflictos han pasado a “supuestos acuerdos de paz” o “cese de hostilidades”, asumiendo la reconciliación social como una ideología en la que se pretende construir una “nueva realidad”, la etapa de posconflicto debe ser de un auténtico proyecto político que, en términos de Ricard Vinyes, es algo que surge del conflicto histórico y de la necesidad de resolverlo de modo más satisfactorio para todos aunque no contente a todos, por lo que requiere de discusión, negociación, acuerdo relativo y una decisión mayoritariamente compartida. El proyecto político de la reconciliación tiene, siempre, su expresión práctica y emblemática en el Parlamento y la Constitución (Vinyes, 2010, p. 23).

Nuestro *Reconciliation framework* contiene cinco elementos claves que una política de reconciliación social debe contener para medir el éxito y la efectividad de la misma en la búsqueda de la reconstrucción social. Estos elementos son: el diálogo/deliberación (horizontal y vertical); el liderazgo (individual y grupal); la institucionalización (Comisión de Verdad y Reconciliación –o su equivalente–, grupos de víctimas, victimarios, sectores sociales, entidades del Estado, etcétera); la justicia (sistema de justicia transicional con sus órganos competentes y apoyo en los mecanismos internacionales de justicia) y la cooperación internacional (expresada en bloques de países regionales o global y organizaciones de cooperación).

A manera de conclusión

Un artículo de revisión suele dejar “las puertas abiertas” a la reflexión, en cuanto ofrece insumos para el trabajo investigativo. Por ello, no es nuestra intención cerrar este discurso como todo texto que ofrece una información y busca la puntualización de ideas al final del mismo. Por el contrario, somos conscientes que la posibilidad de construir queda en “puntos suspensivos”. Sobre todo, en este momento presente de la historia de Colombia en el que el presidente Juan Manuel Santos ha abierto la posibilidad de “diálogos” con la guerrilla de las FARC y, según los medios de comunicación⁷, este grupo al margen de la ley tiene la “voluntad” para acceder a este camino.

El mismo presidente Santos oficializó que se han desarrollado acercamientos para iniciar un camino hacia el fin del conflicto, incluyendo la posibilidad de convocar también al Ejército de Liberación Nacional (ELN). Sin embargo, aunque Colombia se halle dentro de un proceso de diálogos conducentes a la salida negociada del conflicto, la dinámica de “seguridad” se mantiene desde la perspectiva del gobierno nacional y los ataques no cesan desde la mirada de las FARC. La comunidad internacional se hace presente en acciones de colaboración a través de Cuba, Venezuela y Noruega.

⁷ Extraído el 1 de septiembre de 2012 de: <http://www.europapress.es/latam/colombia/noticia-colombia-farc-aseguran-acudirán-dialogo-gobierno-rencores-arrogancias-20120903150024.html>.

Aunque el anuncio ha traído toda clase de reacciones y los medios de comunicación internacional han manifestado la aquiescencia de la iniciativa, no podemos desconocer que la historia nos lega un sinnúmero de intentos infructuosos por pretender quedarnos simplemente en mecanismos alternativos para que cesen las hostilidades, el llamado fin del conflicto, pero la paz –la reconstrucción social– demanda un proceso más extenso y profundo. El cese de hostilidades no implica la paz. Por tanto, ahondemos en la urgencia de una política pública de reconciliación social.

Deberíamos añadir que las presiones evolutivas responsables de nuestras tendencias morales podrían no haber sido siempre buenas o positivas. Después de todo, la moralidad es en gran medida un fenómeno intragrupal. De forma universal, los humanos tratamos a los desconocidos muchísimos peor de lo que tratamos a los miembros de nuestra propia comunidad. Es más, las normales morales parecen ser aplicables fuera de nuestro entorno. Es cierto que en la época moderna existe un movimiento que busca expandir la red de la moralidad para incluir incluso a los miembros de un ejército enemigo (por ejemplo, la Convención de Ginebra, adoptada en 1949), pero todos somos conscientes de cuán frágil resulta este esfuerzo. Es muy probable que la moralidad evolucionase como un fenómeno intragrupal en conjunción con otra serie de capacidades típicamente intragrupal, tales como la resolución de conflictos, la cooperación o el acto de compartir. (de Waal, 2007, pp. 81-82)

Referencias bibliográficas

- Aranguren, J. L. (1996). *Ética y política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Augé, M. (1987). *El viajero subterráneo*. Barcelona: Gedisa.
- Bautista, O. D. (2009). *Ética para corruptos*. Henao: Desclée de Brouwer.
- Bautista, O. D. (2007). “Ética y política: valores para un buen gobierno”. *Encuentros multidisciplinares IX*, septiembre-diciembre: 22-37. En línea: <http://eprints.ucm.es/6972/>.
- Barazzutti, L. (1999). *Ética pública y sociedad pluralista*. Buenos Aires: Biblos.
- Beristáin, C. M. (2004). “Reconciliación luego de conflictos violentos: un marco teórico”. *International IDEA publications*. En línea: <http://www.idea.int/publications/vjr/upload/Reconciliaci%C3%B3n%20luego%20de%20conflictos%20violentos%20-%20un%20marco%20te%C3%B3rico.pdf>.
- Bernardini, A. (2009). “Poder, responsabilidad y ética pública”. *ICAP. Revista Centroamericana de Administración Pública*: 56-57. En línea: http://biblioteca.icap.ac.cr/rcap/56_57/amalia_bernardini.pdf.

- Bueno Cipagauta, M. A. (junio de 2006). "La reconciliación como un proceso socio-político. Aproximaciones teóricas". *Revista Reflexión Política* 8 (15). En línea: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=11001506>.
- Cortina, A. y D. García-Marzá (2003). *Razón pública y éticas aplicadas*. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista. Madrid: Tecnos.
- Chinchón Álvarez, J. (2009). "Justicia transicional: 'memoria histórica' y responsabilidad internacional del Estado. Un análisis general a propósito del cumplimiento de ciertas obligaciones internacionales en juego y después de más de tres décadas del inicio formal de la transición política española". *Revista de Derecho de Extremadura* 4: 49-74. En línea: <http://eprints.ucm.es/9169/>.
- Daye, R. (2004). *Political Forgiveness. Lessons from South Africa*. New York: Orbis Books.
- Derrida, J. (2003). "El siglo y el perdón". En *El siglo y el perdón seguida de fe y saber. Entrevista con Michel Wieviorka*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 7-39.
- Gamio Gehri, G. (2009). *Recuperar la memoria. Políticas de reconciliación o "políticas" de silencio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. En línea: http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/peru_contemporaneo/recuperar_memoria_gamio.pdf.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validéz. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hamber, B. y K. Gráinne (2004). "A working definition of reconciliation". En Brandon Hamber Web Page, Publications, Conference Papers. En línea: http://www.brandonhamber.com/pubs_papers.htm.
- Hecló, H. (2010). *Pensar institucionalmente*. Barcelona: Paidós.
- Núñez Ladevéze, L. (ed.) (1996). *Ética pública y moral social*. Madrid: Noesis.
- Innerarity, D. (2002). *La transformación de la política*. Barcelona: Península.
- Innerarity, D. (2006). *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa Calpe.
- Innerarity, D. (2008). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Quinteto.
- Innerarity, D. (2009). *El futuro y sus enemigos: una defensa de la esperanza política*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Izquierdo, A. y S. Lago (2008). *Ética pública. Desafíos y propuestas*. Barcelona: Bellaterra.
- Jankélévitch, V. *El perdón*. Seix Barral.

- Jiménez Villarejo, C. (2009). "El valor constitucional Justicia, ¿en crisis?". VII Congreso de Estudios Vascos. En línea: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/eu/congresos/xvii/prensa/Videos/#nota4>.
- Kumar, K. (1999). "Promoting Social Reconciliation in Postconflict Societies". Center for Development Information and Evaluation. U.S. Agency for International Development. En línea: <http://www.oecd.org/dataoecd/51/9/35112635.pdf>.
- Lederach, J. P. (1998). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Gernika Gogoratuz.
- Metz, J. B. (1999). *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Núñez Ladevéze, L. (ed.) (1996). *Ética pública y moral social*. Madrid: Noesis.
- Olivos Campos, J. R. *Lo público de la ética pública*. En línea: <http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1632/25.pdf>.
- Pacheco Oreamuno, G. y L. Acevedo Narea (ed.) (2005). *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para democracia y la convivencia social*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos. En línea: http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_395509089/IDEA-IIDH.pdf
- Pérez de Armiño, K. y M. Areizaga (2005-2006). "Reconciliación". En *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*. En línea: <http://www.diccegoa.ehu.es/listar/mostrar/182>.
- Pope, J. (2000). *Confronting Corruption: The elements of a National Integrity System*. Transparency International Organization Publications, TI Source Book. En línea: <http://www.transparency.org/publications/sourcebook>.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Nueva York: Columbia University Press.
- Reyes, M. (2008). *Justicia desde las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (1984). *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez-Arana Muñoz, J. (2004). "La ética en la administración pública". Ponencia en la Universidad Autónoma de México. En línea: <http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1632/27.pdf>.
- Russell, B. (2002). *Sociedad humana: ética y política*. Madrid: Cátedra.

- Toynbee, A. (1952). *Guerra y civilización*. Madrid: Alianza.
- Tugendhat, E. (2007). *El libro de Manuel y Camila. Diálogos sobre ética*. Barcelona: Gedisa.
- Villa-Vicencio, C. y W. Verwoerd (2000). *Looking back reaching forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*. Cape Town (South Africa): University of Cape Town Press.
- Villoria Medieta, M. (2000). *Ética pública y corrupción: curso de ética administrativa*. Madrid: Tecnos.
- Villoria Mendieta, M. (2010). "La ética pública y los códigos de conducta administrativos vs. corrupción y escándalos políticos". Málaga. Ponencia en las Jornadas Internacionales sobre el Derecho a la Buena Administración y la Ética Pública.
- Vinyes, R. (12 de agosto de 2010). "La reconciliación como ideología". *El País* (España): Opinión, p. 23.
- Waal, F. de (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Wilson, R. (2005). *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid state*. Cambridge: Cambridge University Press.

Otras sugerencias bibliográficas

- Domenech, A. (2008). *Ética pública. Desafíos y propuestas*. Bellaterra.
- Doyle, M. y N. Simbanis. "Internatinal Peacebuilding: A Theoretical and Quantitative Analysis". *American Political Science Review* 94 (4): 779-801.
- Gómez Isa, F. (2006). *El derecho a la memoria*. Gipuzkoa, Alberdania: Departamento para los Derechos Humanos, el Empleo y la Inserción Social de la Diputación Foral de Gipuzkoa.
- Guillén Martínez, F. *El poder político en Colombia*. Bogotá.
- Habermas, J. y J. Rawls. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Habermas, J. y J. "Ratzinger. Política y fe: debate entre el filósofo Habermas y el cardenal Ratzinger". En línea: http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm.
- Lederach, J. P. (2008). *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz*. Bogotá: Norma.

- López Guzmán, M. D. (2010). *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoa*. Madrid: San Pablo.
- López Hernández, C. (ed.) (2010). *Y refundaron la Patria. De cómo los mafiosos y políticos reconfiguraron el Estado colombiano*. Bogotá: Debate.
- López Pérez, E., S. J. (2010). *Excessive Love amidst the Unforgivable. Political-Mystics and Mestizo-Forgiveness in Conflict and Peace*. Dissertation for the Degree of Doctor in Theology. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Tugendhat, E. (1998). *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (1999). *Diálogo en Leticia*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2001). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2002). *Problemas*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2003). *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2008). *Un judío en Alemania. Conferencias y tomas de posición (1978-1991)*. Barcelona: Gedisa.
- Springer, N. (2010). *¿Negociar la paz o hacer justicia?* Bogotá: Aguilar.