

DE LA CULPA A LA RESPONSABILIDAD
UN CAMINO PARA LA JUSTICIA RESTAURATIVA

PAOLA ANDREA BASTIDAS LÓPEZ

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI

2025

DE LA CULPA A LA RESPONSABILIDAD
UN CAMINO PARA LA JUSTICIA RESTAURATIVA

PAOLA ANDREA BASTIDAS LÓPEZ

Trabajo de grado para obtener el título de

Licenciada en filosofía

Director:

PhD. HERMÁN HUGO HIDALGO ZÚÑIGA

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE CALI

2025

Agradecimientos

Es de exaltar el apoyo incondicional de mis padres, Olga Lucia López Vanegas y Giovanni Bastidas Parra, quienes, a pesar de las dudas iniciales, respetaron mis intereses y respaldaron mi decisión de culminar una carrera socialmente devaluada en términos económicos, pero invaluable en su sentido humano y transformador. A mis amigos y amigas, especialmente a Valeria y Salvador, que pese a todas las dificultades me estuvieron apoyando y alentando, no sólo para continuar con el Trabajo de Grado, sino para no rendirme ante las contingencias de la vida, que suelen ser tan adversas y desoladoras. A mi pareja, Natalia, por ser refugio, apoyo y calma en tiempos difíciles. Y finalmente, a todos los y las docentes que hicieron parte de este proceso académico, con quienes tuve diferencias e hicieron uso de sus lugares de poder para hacer la vida universitaria un camino más difícil, pero también a aquellos que mantienen una postura de praxis ético-política ante la vida y son coherentes con ella, quienes motivan y usan el conocimiento como herramienta de transformación social. Especialmente, a mi director de tesis, Hugo Hermán Hidalgo, quien encarna esta praxis ético-política, y fue un gran apoyo para la culminación de este proceso, a él, mis más sinceros agradecimientos.

Aunque mantenerme fue complejo, porque estudiar sigue siendo un privilegio que pocos pueden permitirse en este país. Agradezco a lo más profundo de mi ser que me mantuvo con vida y ahínco para finalizar esta etapa.

De la culpa a la responsabilidad

Un camino para la justicia restaurativa

Resumen

Introducción

Capítulo I:

En lo concerniente a la culpa

1.1. Postura de Nietzsche

1.2. Postura de Ricoeur

1.3. Sobre el castigo

Capítulo II.

En lo concerniente a la responsabilidad

Capítulo III.

En lo concerniente a la justicia.

Capítulo IV

En lo concerniente a los valores

1.4. Sobre la ética

1.5. Sobre los valores morales

Capítulo V.

El tránsito de la culpa a la responsabilidad

Conclusiones

Bibliografía

Resumen

Los conceptos de culpa y responsabilidad son asuntos de gran relevancia en los análisis éticos contemporáneos, específicamente, cuando se relaciona con el tema de la justicia. Tradicionalmente, la justicia retributiva ha priorizado la identificación y castigo del culpable, como modelo para impartir justicia, donde se requiere que se demuestre la culpabilidad de unos victimarios hacia unas víctimas, lo que presupone corroboración de las evidencias que comprueben no sólo el daño causado a la víctima, sino también de quién lo provocó, de qué manera, bajo qué intenciones lo hizo para que así pueda ser castigado. Este corroborar y castigar, según la justicia ordinaria, centra la pena en el culpable. Sólo se hace justicia si el sindicado de culpabilidad es capturado y mediante un juicio es condenado. En la medida en que esto ocurre, las víctimas sólo son tenidas en cuenta como testigos.

Este trabajo de grado explora el tránsito filosófico desde la culpa hacia la responsabilidad como fundamento para una justicia restaurativa que trascienda los modelos punitivos tradicionales. A partir de un análisis filosófico que integra perspectivas de pensadores como Nietzsche se cuestiona la noción de culpa asociada al castigo y la expiación, para proponer una responsabilidad ética centrada en el reconocimiento del otro, la reparación del daño y la reconstrucción del tejido social.

El enfoque punitivo vinculado a una ética deontológica, se limita a aplicar normas universales sin considerar las consecuencias sociales o la reparación integral. En contraste, la justicia

restaurativa emerge como un modelo alternativo que trasciende la culpa para enfocarse en la responsabilidad ética, entendida como un «hacerse cargo» del daño causado, no solo individualmente, sino también colectivamente. Surge a su vez, como un enfoque que prioriza el diálogo, el respeto, la empatía y la corresponsabilidad, en contraposición a sistemas basados en la retribución o la venganza.

Así mismo, entra en juego la ética y la moral, donde podría decirse que son aquellas valoraciones que se hacen del mundo las que demarcan el modo como cada individuo orienta su actuar, las distinciones entre lo correcto e incorrecto, lo justo e injusto, el bien y el mal. Esta distinción será clave para analizar el tránsito de la justicia ordinaria a la justicia restaurativa. Dicho tránsito se puede justificar desde un enfoque basado en la ética de la responsabilidad, contrario al modelo punitivo de justicia centrado en una moral que presupone la culpa, la ética de la responsabilidad admite el hacerse cargo de los actos. Hecho que exige otorgar prioridad a la reparación de las víctimas y responsabilización de los victimarios y de los organismos encargados de mantener la armonía en el país mediante la justicia.

Desde perspectivas filosóficas como las de Lévinas, Ricoeur, Weil y Butler, se argumenta que la responsabilidad implica un compromiso ineludible con el otro, reconocido en su dignidad y vulnerabilidad. Esta perspectiva desde una justicia restaurativa prioriza la reparación de las víctimas, la reintegración de los victimarios y la reconstrucción del tejido social, mediante procesos de diálogo, verdad y memoria. La justicia restaurativa, alineada con una ética teleológica, busca transformar las relaciones fracturadas, promoviendo una cultura de corresponsabilidad y cuidado mutuo. El tránsito de la culpa a la responsabilidad no solo cuestiona los sistemas punitivos, sino que propone una justicia capaz de sanar, educar y construir sociedades más equitativas, donde no solo se sancione, sino que transforme las relaciones

sociales y se promueva la restauración, donde se reconozca la interdependencia, y el amor sustituya la lógica de la venganza.

Palabras clave: culpa, responsabilidad, justicia restaurativa, ética, moral.

Introducción

Esta monografía de grado propone un tránsito reflexivo entre la culpa y la responsabilidad como horizontes ético-políticos que una apuesta por la justicia restaurativa, dos conceptos clave en la configuración ética, política y social de nuestras sociedades: la culpa y la responsabilidad.

Aunque frecuentemente utilizados de forma indistinta, estos términos expresan sentidos profundamente distintos sobre la forma en que los seres humanos se relacionan con los otros, sus actos y sus consecuencias. Según la RAE, “culpa” es la imputación a alguien de una determinada acción, mientras que “responsabilidad” designa la obligación de responder por algo o alguien. Desde su etimología latina (responsum, del verbo respondere), la responsabilidad implica una capacidad –y una disposición– para responder, para dar cuenta, para comprometerse. Implica también una revisión constante del lugar desde el cual se actúa, del otro a quien se afecta, y del mundo que se construye colectivamente con cada decisión.

Inspirada en un enfoque hermenéutico-crítico, esta tesis se teje desde la pluralidad de voces filosóficas que permiten tensionar las nociones de culpa, responsabilidad y justicia. De esta manera se busca responder a La pregunta central que orienta este trabajo, ¿cómo se puede transitar de una lógica de culpa punitiva a una ética de la responsabilidad que sustente procesos de justicia restaurativa?

Este recorrido no pretende únicamente establecer una genealogía conceptual, sino también abrir la posibilidad de una praxis transformadora que nos interpela como sujetos éticos y sociales. El debate que aquí se plantea se inscribe en el marco de tensiones propias de sociedades marcadas por la violencia estructural, la exclusión social y los daños acumulados del conflicto armado y

sus rezagos de violencia en las interacciones sociales, como es el caso colombiano, donde la justicia retributiva ha privilegiado la lógica del castigo sobre la reparación simbólica, el reconocimiento del daño y la reconstrucción del lazo social.

De esta manera, la justicia restaurativa se presenta como una alternativa ética que desplaza el énfasis punitivo para centrarse en la reparación del daño, el reconocimiento de la dignidad de las víctimas, y la responsabilización consciente del agresor en un marco de diálogo, verdad y no repetición.

Para abordar esta problemática, la monografía se estructura en cinco capítulos que abordan de manera progresiva los elementos conceptuales, históricos y éticos que hacen posible este tránsito. Cada capítulo despliega una reflexión que integra autores, categorías y contextos. Desde el análisis de la historia y etimología de la culpa, hasta el despliegue de la responsabilidad como horizonte político, el texto propone una lectura compleja del fenómeno de la justicia, integrando casos y experiencias concretas como el Acuerdo de Paz en Colombia y los mecanismos de justicia restaurativa.

En el *Capítulo I, En lo concerniente a la culpa*, se realiza un recorrido histórico y filosófico por las distintas configuraciones del concepto de culpa, desde su origen mítico y colectivo hasta su evolución moderna como categoría individual ligada al castigo y la deuda. Se destacan las aportaciones de Nietzsche, quien vincula la culpa con el control moral y el poder. En contraposición, Ricoeur introduce una mirada simbólica donde la culpa se articula con el relato mítico y la necesidad de expiación. Ricoeur, analiza la culpa como mancha simbólica asociada a la pérdida del vínculo con lo sagrado. Estas perspectivas permiten comprender cómo la

configuración histórica de la culpa ha influido en la forma en que entendemos hoy el castigo, la sanción y la figura del “culpable”.

En el Capítulo II: En lo concerniente a la responsabilidad se introduce una comprensión ética de la responsabilidad, apoyándose en autores como Lévinas, quien plantea la responsabilidad como un llamado al reconocimiento de la alteridad; Butler, quien vincula la responsabilidad con la vulnerabilidad compartida; y Gilligan, quien propone una ética del cuidado centrada en la empatía. También se abordan aquí ejemplos concretos del contexto colombiano, como el Paro Nacional de 2021, para ilustrar cómo la falta de responsabilidad colectiva perpetúa la violencia y la indiferencia ante el sufrimiento ajeno. . La responsabilidad no es aquí entendida como carga o imputación, sino como posibilidad de respuesta sensible y comprometida con el otro, especialmente en contextos marcados por el daño y la injusticia. Esta noción, profundamente relacional, se articula con las apuestas contemporáneas por una justicia restaurativa que, lejos de buscar venganza, propone la reparación, la verdad, la memoria y la no repetición.

En el Capítulo III “En lo concerniente a la justicia”: Se problematiza el concepto de justicia a través de un diálogo con la tradición clásica, con autores como Platón y Sócrates, los conceptos traídos desde el derecho romano, la ley del Tali3n y la justicia retributiva. Frente a estos modelos centrados en el castigo y la equivalencia del da3o, se plantea la necesidad de transitar hacia la justicia restaurativa, orientada a la reparaci3n, el reconocimiento y la transformaci3n social. Se analizan adem3s los aportes de la justicia transicional en el proceso de paz en Colombia y su 3nfasis en la reconciliaci3n y la memoria.

Por su parte, el *Capítulo IV “En lo concerniente a los valores”* Aqu3 se profundiza en las distinciones entre 3tica y moral, y se problematiza c3mo los valores individuales y colectivos

moldean nuestras nociones de lo justo, lo bueno y lo necesario. Se incorporan las propuestas de Adela Cortina sobre la ética cívica y de Carol Gilligan sobre la ética del cuidado como bases para una ciudadanía empática, responsable y comprometida con el bienestar común.

Finalmente, se ubica el *Capítulo V: El tránsito de la culpa a la responsabilidad*. Este capítulo integra los elementos discutidos anteriormente para proponer un camino posible hacia la justicia restaurativa. Se articulan ambas nociones desde un enfoque práctico y contextualizado, tomando como referentes el proceso de justicia transicional en Colombia y el Acuerdo de Paz. Se plantea que esta transición no es solo conceptual, sino profundamente política, cultural y afectiva, y que puede ofrecer claves para procesos de restauración y transformación social. Se abordan aquí los conceptos de corresponsabilidad, dignidad humana y reparación simbólica como pilares para un nuevo paradigma de justicia que no sólo castigue, sino que sane y restituya el vínculo entre las personas y sus comunidades.

En suma, esta tesis propone que el tránsito de la culpa a la responsabilidad no es solo un giro conceptual, ni lineal ni cerrado, sino un devenir ético en constante construcción, inacabado, que nos convoca como sujetos políticos y sociales a reconocer al otro en su dignidad, que nos exige repensar las bases de la convivencia, la reparación del daño y la posibilidad del bienestar común. Esta propuesta no se limita al marco institucional, sino que busca interpelar también las prácticas cotidianas, las relaciones afectivas y los modos en que habitamos el mundo. Solo así será posible construir una justicia que no castigue desde el odio, sino que repare desde el amor y la dignidad humana.

El compromiso ético que atraviesa esta investigación apunta a una ciudadanía activa, empática y consciente, que reconozca su corresponsabilidad en la construcción de un tejido social más justo. Se trata, en últimas, de comprender que la responsabilidad es más que una categoría moral: es la

posibilidad de responder con y por los otros, hacernos cargo del daño causado y construir relaciones basadas en el cuidado mutuo, como prácticas cotidianas necesarias para la construcción de paz y de construir desde allí una justicia restaurativa que no se limite a castigar, sino que transforme, repare y dignifique. La responsabilidad, en su sentido más profundo, se presenta aquí no como una carga, sino como una posibilidad de transformación, un gesto de apertura hacia el otro y un compromiso con la construcción de un futuro más justo, compasivo y reparador.

Capítulo I:

En lo concerniente a la culpa

Se presenta en este desarrollo un sucinto recorrido histórico del devenir que ha tenido la idea de la *Culpa* desde los tiempos antiguos, en las primeras formas de la sociedad, hasta el presente, en el que se observa que los fundamentos de esta obedecen a las particularidades intrínsecas de cada época. Desarrollo que resulta necesario acompañar, también, con exploración de su origen etimológico. Por último, se presentará la distinción de *Culpa* con la que se pretende abordar la tesis que sustenta esta monografía.

Respecto a la evolución del concepto de culpa, se parte de una perspectiva amplia que abarca el desarrollo del pensamiento humano a lo largo de la historia, no desde un enfoque jurídico como se acostumbra a pensar, sugiriendo una cronología general y no tan detallada. A cambio, a modo de uso de una ficción heurística como fundamento argumentativo, se acoge el enfoque de los «momentos estelares» de la humanidad, que compendia el conjunto de las épocas, mágica, mítica, prelógica y la lógica, caracterización tomada del jurista y catedrático español Navarrete Urrieta (1992) analiza el origen de la idea de culpabilidad desde una perspectiva histórica en su artículo *El nacimiento de la idea de culpabilidad* publicado en la revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla.

En la época mágica, época de las primeras congregaciones humanas, Navarrete, apoyado en Hegel y Frazer, describe cómo la humanidad creía tener el poder de controlar los procesos

naturales mediante hechizos y encantamientos. Durante este período no existía un concepto de culpa individual, pues la sociedad se organizaba en torno a la familia y no al individuo; la responsabilidad recaía en el jefe o líder, quien era considerado responsable de todo lo que sucedía, tanto bueno como malo. Este concepto de causalidad mágica, a diferencia de la actual, no incluía la idea de responsabilidad moral. La venganza de sangre y la *compositio* (compensación emocional) son mencionadas como respuestas sociales a las ofensas, pero sin involucrar una noción de culpabilidad individual (Navarrete, 1992).

Por otra parte, en la época mítica se marca la transición del pensamiento mágico al que el autor llama mítico, donde el hombre comienza a adquirir conciencia del tiempo, del espacio, y de sí mismo. Sin embargo, en esta fase aún no se ha desarrollado plenamente el pensamiento lógico, y la causalidad se percibe de manera plástica, a través de símbolos e imágenes propias de los mitos, que dan sentido a la experiencia del mundo. La culpabilidad se empieza a vislumbrar en el contexto de mitos religiosos, como el mito del pecado, pero aún no se concibe de manera clara y lógica (Navarrete, 1992).

Resulta más adecuado interpretar la época mítica como la manifestación de fuerzas psíquicas que sientan las bases para la historicidad. Mientras que la época mágica se vincula más con las ciencias naturales, la fase mítica introduce una dimensión más cercana a lo histórico, al permitir la emergencia de creencias que conforman la estructura de lo real para los creyentes. Los mitos son afirmaciones de hechos aceptados como verdaderos por los miembros de una comunidad en la que estos constituyen parte esencial de su cosmovisión (*weltanschauung*¹).

¹ Cosmovisión entendida como el conjunto de creencias, imágenes, opiniones y toda clase de elaboración estética de un grupo social, a nivel individual y colectivo, que da sustento a la manera de percibir y comprender la idea de mundo en el presente histórico donde se encuentre inscrito.

Aunque parezca paradójico, el acto de creer repetidamente en algo consolida su veracidad en la mente humana, siendo la fe² un componente fundamental del pensamiento en esta fase: la intersubjetividad de los relatos instituye y retroalimenta, en una constante dinámica bidireccional, un meta-relato «objetivo», unos valores de verdad que van mucho más allá de la creencia y de la fe, en la medida en que su validez no demanda ningún sustento argumentativo.

En este momento histórico de la construcción del pensamiento, el individuo comienza a tomar conciencia de su existencia en el espacio y el tiempo, aunque sin la capacidad de pensamiento lógico plenamente desarrollada. La causalidad no se percibe aún como una categoría lógica, y el pensamiento permanece plástico, guiado por imágenes. Sin embargo, ya se reconoce una relación temporal entre los eventos, lo que permite al ser humano vivir el paso del tiempo como una experiencia cósmica. Esta capacidad de interpretar el cosmos mediante un pensamiento plástico refleja una etapa de desarrollo análoga a la etapa de los cuentos en los niños (Navarrete, 1992).

La importancia de esta época para el desarrollo espiritual es fundamental, ya que sin el mito, la creación artística y literaria sería impensable. Incluso en la metafísica, el mito juega un rol central, evidenciado al investigar los orígenes de las representaciones religiosas. En el marco mítico, emergen nociones de culpabilidad, especialmente con el mito de la culpa del pecado.

Como consecuencia de lo anterior, el concepto de culpabilidad existencial, que surge de un mito sumerio, se relaciona con la cosmogonía mítica de la creación del mundo. Para los sumerios, el mundo se concebía como una unidad inter-penetrada por lo divino, en una forma de panteísmo. El mito de la caída en el pecado a través de la serpiente es un tema recurrente en

² Esta noción de fe se correlaciona con la *fides* romana que implica una relación entre desiguales, entre dominador y dominados, entre señor y esclavo; a diferencia de la *pistis* griega que daba entre iguales.

muchas religiones, y la idea de la redención mediante un salvador sigue un camino similar al de la teoría cristiana de la salvación, cuyo antecedente se encuentra en los sumerios, aunque su plena formulación emerge en la época histórica (Navarrete, 1992).

Ahora bien, a diferencia de la época mágica, en la que los hechos no estaban asociados a la culpabilidad, en la época mítica aparece la idea de una culpabilidad sin causa. En la cosmología babilónica el destino de los hombres estaba predeterminado por los dioses, y la culpabilidad por la existencia se manifestaba como una forma de culpa inherente al mero hecho de existir. Este tipo de pensamiento, ajeno a la causalidad lógica, caracteriza la mentalidad mítica que opera a través de imágenes y contactos simbólicos siguiendo leyes distintas a las del razonamiento lógico-causal. (Navarrete, 1992).

Además, pese a los cambios históricos, esta noción de culpabilidad sin causa persiste en la tradición judeocristiana del pecado original, donde la humanidad hereda una culpa colectiva. La idea de que nacemos con una culpa heredada, la *¡Oh feliz culpa!* refleja la continuidad de un pensamiento mítico en el que no participamos como individuos, sino como miembros de una colectividad. La evolución hacia la autodeterminación moral y la responsabilidad personal, ideas que surgen más claramente entre los griegos en una etapa posterior a la homérica, implica una ruptura con esta concepción de culpabilidad, incompatible con el pensamiento mítico.

Siguiendo con la historia de la culpa, en la época pre-lógica se halla una transición significativa en el desarrollo del pensamiento humano. En esta se empiezan a formar relaciones más complejas entre causa y efecto, aunque aún tales relaciones no se basan en abstracciones lógicas. Al igual que en la época mítica, la comunidad sigue siendo el sujeto jurídico principal. La responsabilidad por los hechos sigue recayendo en la colectividad, como en el Derecho Penal

de la *Sippe*³, donde la venganza de la sangre es una práctica común y el derecho está íntimamente ligado a la moral.

En esta fase, la justicia comienza a adoptar formas más personalizadas y simbólicas, lo que permite vislumbrar una primitiva forma de retribución emocional y material, aunque sin llegar aún al concepto de culpabilidad individual. Los egipcios, por ejemplo, empiezan a relacionar la justicia divina con la retribución individual, y en el Código de Hammurabi se puede ver el origen del principio taliónico, aunque no en su forma pura. En los antiguos israelitas y griegos de la época heroica, las representaciones jurídicas siguen impregnadas de mitos babilónicos y expresiones éticas egipcias, pero el destino continuaba jugando un papel crucial, condicionado todo en el pensamiento jurídico. (Navarrete, 1992).

Entonces, el pensamiento prelógico es en esencia un pensamiento especulativo concreto, que opera con imágenes y símbolos más que con abstracciones. En este contexto histórico, comienzan a configurarse formas de diferenciación entre el individuo y la colectividad, lo cual permite la construcción progresiva de la noción del «yo». Esta consciencia de un yo, genera un sentido incipiente de culpa, aunque todavía se considera que los dioses intervienen directamente en la vida humana. La culpabilidad individual aún no ha emergido como un concepto claro, ya que la fe en el destino bloquea el desarrollo de esta idea (Navarrete, 1992).

Con el tiempo, la conciencia del «yo» y la voluntad libre comienzan a tomar mayor relevancia. Platón y Aristóteles debaten sobre la libertad y la culpabilidad marcando una evolución hacia la responsabilidad personal. Sin embargo, el proceso aún está lejos de llegar a la

³ La *Sippe* es un concepto del Derecho germánico que desempeñó la función de unidad jurídica que englobaba al conjunto de parientes de sangre con base en un determinado individuo. En otra acepción, podía hacer referencia a todos los individuos que descienden de un tronco común en línea masculina

noción moderna de culpa como una categoría jurídica claramente definida. La voluntad, aunque influyente, no es anulada por los afectos, y el concepto de justicia aún está en proceso de maduración, donde el perdón y la legítima defensa empiezan a ser considerados (Ídem, 1992).

Luego, en la época Lógica, en el derecho romano la noción de culpa se desarrolló de manera progresiva en el Derecho Romano, reflejando una evolución desde concepciones primitivas de la justicia hasta una comprensión más individualizada de la responsabilidad. Inicialmente, las leyes romanas, las Doce Tablas enfocándose exclusivamente en el resultado del daño causado, no consideraban la intencionalidad o la culpabilidad del autor de un acto. Este enfoque temprano omitía el concepto de dolo, es decir, la voluntad consciente de causar daño, que sería una característica central en desarrollos posteriores. En esta fase, la justicia se basaba en un sistema de retribución más simple, sin profundizar en los motivos o la intención detrás de las acciones (Navarrete, 1992).

Además, la Ley de Numa marca un punto de inflexión en la conceptualización de la culpa, introduciendo la distinción entre una muerte dolosa (intencional) y una muerte no dolosa (accidental). Este es el primer indicio de que la intención comenzaba a ser un factor relevante en el ámbito jurídico. Aunque aún no se consideraba completamente la voluntad como factor central, este cambio subraya la creciente importancia de la individualización de la culpa, alejándose de una simple valoración del daño causado para dar paso a un análisis más detallado de la intencionalidad del actor (Navarrete, 1992).

Posteriormente, con la Ley Cornelia se produjo un cambio decisivo en la forma en que el derecho romano entendía la culpabilidad. Bajo esta ley la voluntad del perpetrador adquirió una relevancia primordial desplazando el enfoque anterior basado únicamente en el conocimiento o la

ignorancia del acto. La ética romana, especialmente a través de la influencia de filósofos como Cicerón y Séneca jugó un papel fundamental en este cambio, introduciendo la noción de la voluntad como el principal motor de la responsabilidad jurídica. Este cambio reflejaba una evolución en la sociedad romana, que comenzaba a valorar la intencionalidad como el factor definitorio de la culpa; conceptualizada como *dolus*, identifica una voluntad que de manera consciente se oponía al derecho (Navarret, 1992).

Es así como las nociones de culpa y responsabilidad se fueron entrelazando en el pensamiento romano. Las instituciones como el “Delito” comenzaron a integrar aspectos subjetivos en su consideración, lo que preparó el camino para la eventual aparición de categorías jurídicas más complejas que reconocen la importancia de la culpabilidad en la determinación de la responsabilidad penal. Este proceso culminaría en la distinción moderna entre delitos intencionales y no intencionales, donde se reconoce que no todos los actos ilícitos son necesariamente el resultado de una culpa o responsabilidad individual, sino que pueden ser causados por circunstancias ajenas a la voluntad del individuo.

A medida que avanzamos hacia el Renacimiento, se consolidan las bases del Derecho moderno y las nociones de culpabilidad se vuelven más sofisticadas, influidas por el pensamiento filosófico y las corrientes de la Ilustración. La autonomía del individuo y la idea de derechos humanos emergen como conceptos fundamentales en la construcción de un sistema de justicia más equitativo y sensible a las particularidades del ser humano.

Entonces, la idea de que la culpa implica una decisión consciente de violar una ley consolidó su lugar en el pensamiento jurídico romano clásico. La influencia de la ética aristotélica fue evidente en este proceso, ya que la noción de dolo conectaba la voluntad con la

responsabilidad moral y legal. El desarrollo de la culpabilidad en el derecho romano fue, por tanto, un reflejo de la transformación de la sociedad, donde el interés público por la justicia y el castigo condujo a una comprensión más compleja de la responsabilidad individual, que se vinculaba estrechamente con la capacidad de elección y el libre albedrío del individuo.

Finalmente, en la actualidad, el concepto de culpa ha evolucionado hacia una visión más integral que considera no solo la responsabilidad individual, sino también las circunstancias sociales, culturales y psicológicas que influyen en la conducta humana. La discusión sobre la culpa ha transitado desde una mera cuestión legal hacia una reflexión más profunda sobre la ética, la moral y la justicia social. En este sentido, la culpa se convierte en un elemento central en la comprensión de la responsabilidad social y el papel del individuo dentro de la comunidad, así como en la búsqueda de una justicia restaurativa que aboga por la reparación del daño y la reconciliación.

En resumen, el recorrido histórico sobre la culpa nos muestra cómo este concepto ha sido moldeado por el tiempo y las circunstancias, evolucionando desde nociones colectivas y míticas hacia una comprensión más individualizada y compleja. La culpa, en su sentido más amplio, no solo implica un reconocimiento de responsabilidad, sino también una oportunidad para la reflexión, la transformación y la búsqueda de justicia en nuestras sociedades contemporáneas.

En relación con lo anterior, se puede observar cómo se dijo antes, que la idea de culpa, parte del contexto en el cual el pensamiento humano se va desarrollando; también es evidenciable el mismo proceso para la idea de justicia, en una relación muy cercana. Por ello para continuar con la exposición de la idea de culpa, se describe de manera somera el origen etimológico de la misma, dando más connotación a la misma.

Desde la perspectiva etimológica⁴ el significante culpa viene del latín *culpa* que significa falta o imputación, de la que adviene la locución *mea culpa* para representar la auto admisión de un error. Esta noción ha llegado prácticamente sin cambios al español y a otras lenguas romances, como el italiano (*colpa*) y el portugués (*culpa*). En el contexto del latín clásico, el término se utilizaba principalmente en ámbitos legales y morales, aludiendo a una falta que implicaba un grado de responsabilidad por no actuar conforme a las normas establecidas. Es relevante señalar que *culpa* no necesariamente connotaba la intención de causar daño, sino más bien una especie de negligencia o error (Arroyo, s.f.).

En el ámbito del latín eclesiástico, la palabra adquirió una connotación moral más profunda, vinculándose con el concepto de pecado. Esto se hace evidente en expresiones como *mea culpa* (por mi culpa), que reflejan un reconocimiento de responsabilidad moral. Este trasfondo etimológico es crucial para comprender las interrelaciones entre las palabras y cómo han evolucionado a través del tiempo y de diferentes culturas lingüísticas. Desde el derecho romano, también se definían diversas clases de culpa, tales como:

Culpa in eligendo - Culpa en la elección.

Culpa in faciendo - Culpa en la prestación de una obligación.

Culpa in omittendo - Culpa por omisión.

Culpa in vigilando - Culpa en la vigilancia.

⁴ Visión que nos permite comprender mejor las relaciones entre las palabras y entender cómo evolucionaron a lo largo del tiempo y a través de diferentes culturas lingüísticas.

Cada una de estas faltas tenía diferentes maneras de evaluar la culpa. Entre las distinciones que podría hacerse de culpa estaban:

Culpa in abstracto - Culpa considerada de modo abstracto.

Culpa en concreto - Culpa considerada concretamente.

Culpa lata - falta grave.

Culpa levis - falta leve.

Asimismo, determinaba que las penas debían ser en proporción al grado de culpa:

culpa par odium exigit (la falta exige una repulsa proporcional).

culpa ubi maior est, ibi gravior debet esse poena (cuanto mayor es la falta, más grave debe ser la pena).

culpa ubi non est, nec poena esse debet (donde no hay falta, tampoco debe haber pena).

Así pues, la noción de culpa ha acompañado el desarrollo del pensamiento humano, vinculándose profundamente con el concepto de justicia a lo largo de la historia. Desde su origen etimológico en el latín clásico, donde se entendía como "falta", "negligencia" o "error", la culpa ha adquirido connotaciones morales, jurídicas y religiosas a lo largo del tiempo. Su uso en el latín eclesiástico, asociado al pecado y la responsabilidad moral, refleja cómo este concepto ha sido clave para definir la relación del individuo con las normas y las consecuencias de sus acciones. En el derecho romano, las distintas clasificaciones de culpa evidencian la precisión con que se evaluaban las transgresiones, asignando castigos proporcionales a la gravedad de la falta.

De este modo, la evolución del concepto de culpa, tanto en el ámbito moral como jurídico, subraya su relevancia en la construcción de estructuras sociales y normativas (Arroyo, s.f.).

El concepto de culpa ha sido un tema central en diversas tradiciones filosóficas, especialmente en ética y moral. La idea de la culpa surge como un sentimiento vinculado a la transgresión de normas morales y al reconocimiento individual de los actos propios. Para Platón, la culpa está relacionada con la ignorancia o desconocimiento del Bien. En su teoría ética, quien actúa mal lo hace por ignorancia, no por una voluntad intrínsecamente malvada. Aristóteles, por otro lado, introduce un concepto más claro de responsabilidad moral, donde la culpa implica una transgresión deliberada, en la que el agente es consciente de sus acciones y de sus posibles consecuencias (Arroyo, s.f.).

1.1. Postura de Nietzsche

El concepto de culpa puede abordarse desde múltiples esferas, como la jurídica, penal, moral, psicológica, religiosa, como concepto o como sentimiento. Nietzsche (2000) describe la culpa como necesaria para regular el sistema social, considerándola un producto de la vida social que busca regular cuestiones biológicas e instintivas. El autor sostiene que estos comportamientos no son motivados por acciones altruistas, sino que los sentimientos morales surgen como respuesta a una necesidad social, que realmente tienen fines utilitaristas, permitiendo la supervivencia de la humanidad. El hábito y la utilidad han permitido que se hereden y aprendan en cada generación, pero no porque guarden algún bien en sí mismas, sino porque son útiles y permiten que el sistema social funcione (Arroyo, s.f.).

Nietzsche sostiene que los valores morales no surgieron del consenso social, sino de relaciones de poder determinadas por la jerarquía social. En *La genealogía de la moral* (2011),

plantea que fueron las clases dominantes —nobles, poderosos, aristócratas— quienes definieron como "bueno" aquello que coincidía con su propia existencia y acciones, mientras que lo "malo" se proyectaba en todo aquello que se oponía a esas costumbres y creencias era realizado por individuos serviles, vulgares, aquellos que estaban en el otro lado de la balanza, los pobres. De lo que infiere que los valores morales en los que basaron las normas y leyes no se dieron por consenso social, sino por imposición de la cúspide de la jerarquía social y económica.

Lo anterior tiene sus fundamentos en la construcción religiosa de la culpa, ampliamente instrumentalizada por el clero en alianza con las élites gobernantes, quienes afirmaban ocupar un lugar designado por Dios. En esta concepción, el ejercicio del poder no se limita a la ley externa, la culpa tiene esa trascendencia religiosa que permite ejercer poder y dominación desde dentro, pues ya la figura que vigila y castiga no es sólo el Estado, sino un ser supremo que es omnisciente y omnipresente; entonces al cometer alguna falta a la ley, también se falla a la moral establecida, sin la presencia de una autoridad o gobernante terrenal que juzgue o condene los actos cometidos, pues siempre se estará bajo la mirada de Dios, lo que causaría mayor vergüenza y la necesidad de autoinfligirse un castigo, que conlleve dolor y sufrimiento como manera de compensar el daño ocasionado, al igual que lo haría la justicia ordinaria con la privación de la libertad: provocar un daño equivalente al culpable para compensar la falta provocada. Así, al transgredir una norma, no solo se comete una falta legal, sino también una ofensa moral que exige castigo. Esta lógica, aunque religiosa, ya implica una noción de causalidad: si se obra mal, habrá una consecuencia —un castigo— que puede expresarse como vergüenza, sufrimiento o penitencia voluntaria. En este sentido, se establece una equivalencia entre el castigo divino y el castigo legal, ambos buscan restablecer el orden a través del sufrimiento del culpable. No

obstante, como sugiere Navarrete (1992), estas formas de culpa no se suceden linealmente, sino que coexisten y se reconfiguran según los marcos culturales e históricos.

Desde esta mirada histórica, Nietzsche aporta una reflexión clave sobre el origen de la pena y el castigo. En *La genealogía de la moral*, explica que durante gran parte de la historia humana las penas no se impusieron porque el sujeto fuera considerado responsable en un sentido moral, sino como una forma de descarga emocional por parte de quien sufría el daño:

Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas no porque al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: -sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante, -pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su equivalente y puede ser realmente compensado, aunque sea con un dolor del causante del perjuicio.

(Nietzsche, 2011, p.82)

Esta cita ilustra cómo el castigo surge más como un acto de venganza que como una consecuencia racional basada en la responsabilidad. De ahí que el sufrimiento del culpable no solo busque retribución, sino que proporcione cierta satisfacción a quien lo impone. Nietzsche profundiza en esta idea al relacionar la culpa con la lógica de la deuda, donde se intercambia el dolor como forma de pago. El culpable se convierte así en deudor, y su sufrimiento es lo único que puede ofrecer como garantía para retribuir a quien adeuda.

El concepto de culpa encuentra sus orígenes, según Nietzsche (2000), en la figura de deudor y acreedor. Donde se configuran dinámicas de compra, venta, intercambio; el deudor

empeña su palabra, y así mismo su libertad, cuerpo, pertenencias, incluso la vida misma como garantía de la promesa de pago, en algunos casos hasta su alma, perjurando condena eterna en el plano espiritual de no cumplir con lo pactado; pues solo puede ofrecer lo que tiene en su poder, lo que le es propio y de lo que el acreedor pueda tomar en cierta medida para causar sufrimiento al deudor en forma de compensación por la deuda, le otorga entonces el legítimo el derecho a la crueldad, cierto poder de disponer de lo ofrecido, incluso si es el cuerpo o la vida del otro, como garantía para compensar la deuda. «¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de “deudas”? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado». (p.85).

Aquí se introduce la noción de que el castigo no sólo compensa la falta, sino que satisface un deseo de venganza, reforzando un sistema moral basado en el dolor. Esta perspectiva se articula con otra idea central de Nietzsche, ésta es que tanto el ver como el hacer sufrir generan placer:

“Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía —esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano— demasiado humano” (Nietzsche, 2000, p. 87).

El hacer sufrir parece entonces causar satisfacción, de ahí la venganza como base del castigo, como mecanismo para impartir justicia, donde es el sujeto que causa el sufrimiento el acreedor del dolor. Cuando esta lógica se transfiere a estructuras institucionales como el Estado o la iglesia, el castigo se vuelve más sutil, pero conserva su sentido simbólico de compensación. Se da la transición a un sistema más privado, discreto y silencioso, donde es entregada la responsabilidad de emitir castigo al gobierno o entes pertinentes. A partir de estas reflexiones, la culpa puede entenderse como una construcción compleja que, más allá del castigo legal o

religioso, se fundamenta en la necesidad de compensar la falta mediante el sufrimiento del otro. Este sufrimiento no sólo restablece el equilibrio, sino que legitima estructuras de poder que se sostienen sobre la base de la dominación simbólica y emocional. Así, la culpa se asume como algo profundamente individual, que apela no solo a la vergüenza y al arrepentimiento, sino también a una lógica de deuda y castigo inscrita en la historia misma del sujeto.

1.2. Postura de Ricoeur

De otra parte, para Ricoeur la culpa proviene de mancilla, la cual hace referencia a mancha, arruga que se le causa a aquello que estaba y debería estar limpio, pulcro. Esta noción es una metáfora de la ropa con el alma, pues, así como las prendas por fuera deben estar blancas, sin mácula ni mancilladas, así mismo ha de estar el alma, y el pecado es una de esas cosas que ensucia y hace sentir desprecio y asco hacia sí mismo.

Todo ello se configura mediante una concepción simbólica de sí mismo, que toma sentido en la medida en que le da más valor según el tiempo que lleve dicha tradición religiosa. Aquí el mito tiene una función simbólica primordial, como el ejemplo de la mancilla, se realizan muchas similitudes de la vida cotidiana con asuntos más abstractos como el alma o la culpa para intentar explorar y comprender los valores que desea se aprendan de dicho relato. «El mito tiene una función simbólica de descubrir, develar el vínculo del hombre con lo que para él es sagrado. El mal es la experiencia, la culpa presupone la disolución con eso que se considera sagrado» (Ricoeur, 2004, p.171).

El pecado original aparece al final del ciclo de la experiencia viva, es decir, después de que se realiza la acción pecaminosa es que se le concibe como tal. Se es consciente de la mancha una vez esta aparece, es visible, se exterioriza y, en consecuencia, se debe hacer algo frente a ella.

El pecado hace que quien peca se sienta incomprensible a los propios ojos, pues ha fallado a sus valores, con lo que además aleja a Dios, le oculta de sí, se hace no merecedor de su presencia; las cosas pierden sentido, el sujeto está perdido, debe tomar conciencia de lo que hizo: conciencia de culpa. El mito judeocristiano de la caída, de la pérdida del paraíso, con la serpiente que tienta a Eva a comer la manzana sostiene esta idea de pecado original, le da un comienzo al mal en la humanidad.

Según Ricoeur (2004), en la literatura hebrea y helénica se hace uso de la invención del lenguaje para hacer conciencia de culpa, la institución de una sabiduría propia con la que tratan de hacer explícitas las experiencias vivas de culpa. El diálogo interno generado por la culpa requiere de un lenguaje interrogativo, que mediante palabras cuestione los actos. Pero este lenguaje es meramente simbólico, indirecto, figurado, que se sustenta en todas las idealizaciones que se han hecho de lo que es correcto.

Este diálogo, como habíamos mencionado, requiere un ejercicio de memoria, de recordar y repetir una tras otra vez la situación, imaginando otros posibles escenarios donde no hubiera ocurrido, por lo que la experiencia viva siempre será interpretada de manera individual, bajo unos símbolos abstractos que le dan forma y lugar al sentimiento de culpa, este es reelaborado en el mito y la especulación.

Entonces, en contextos religiosos, la culpa adquiere una connotación aún más profunda, al considerarse como una mancha que afecta el alma del individuo, demandando una forma de expiación o redención (Ricoeur, 2004). Esta dimensión de la culpa no solo implica el reconocimiento del acto cometido, sino también la necesidad de restaurar el equilibrio moral y la relación con lo sagrado. Así, la culpa se convierte en un mecanismo de regulación social, que

lleva al individuo a confrontarse consigo mismo y a buscar la reconciliación a través del sufrimiento o la compensación para la expiación de sus pecados, lo que refuerza su rol en la estructura ética y normativa de la sociedad (Nietzsche, 2000).

1.3. Sobre el castigo

Cuando hablamos de culpa en un sistema de Justicia, suele venir a nuestra mente de manera inmediata el castigo. En este caso, nos serviremos de analizar el libro *Vigilar y Castigar* (2009) del filósofo e historiador francés Michel Foucault, publicado originalmente en 1975. La estructura del libro tiene cuatro partes: Suplicio, Castigo, Disciplina y Prisión. En el primer apartado, Suplicio destaca dos subtítulos: El Cuerpo de los condenados; y La resonancia de los suplicios. En la segunda, Castigo destaca dos subtítulos: El castigo generalizado; y La benignidad de las penas. En la tercera, Disciplina destaca tres subtítulos: Los cuerpos dóciles; Los medios del buen encauzamiento; y El panoptismo. En la cuarta, Prisión, destacan tres subtítulos: Unas instituciones completas y austeras; Illegalismos y delincuencia; y Lo carcelario. En él, el autor realiza un proceso de revisión del desarrollo histórico de los sistemas de castigo y control social, centrándose en la transformación de las prácticas punitivas a lo largo de los siglos XVIII Y XIX en Europa.

Foucault comienza su exploración en la Edad Media, en la que observa formas de castigo físico de carácter público, como la tortura y la ejecución, etapa histórica que denomina *Suplicio*; un modelo de demostración penal en el cual el culpable debía ser avergonzado de manera pública, su cuerpo mismo era la manifestación del castigo, debía pasear las calles con carteles, leer su sentencia en los cruces de las avenidas o hacer la retractación pública ante la puerta principal de una iglesia. El nombre de Suplicio proviene en consideración del dolor agudo,

indescriptible, que los condenados debían atravesar hasta morir, desmembrados y sus cuerpos finalmente consumidos por el fuego.

Este era un castigo social, pero también político y religioso, pues al cometer un crimen, en particular contra el rey, no solo se atentaba contra una persona en específico, sino contra el poder soberano, la representación de Dios en la tierra, el rey, quien dictaba las sentencias. Por tanto, el acusado como culpable no sólo debía reparar el daño hacia la persona o personas que haya afectado directamente, sino atravesar por un escarnio público, por la vergüenza social que conlleva ofender al Rey, la figura de Dios en el mundo terrenal. (Foucault, 2009)

La pena, que trae consigo mismo, vergüenza, posee una connotación de dolor provocado por el castigo, que no sólo era físico sino moral. El vestigio social como advertencia pública, para prevenir la aparición de crímenes venideros, pues nadie quería asumir tal vergüenza, ni padecer tal dolor.

La ignominia era la herramienta favorita en la Edad Media, pues el suplicio público se proponía generar gran vergüenza en el sujeto por sus acciones deshonorosas. Sin embargo, podría verse como un acto de venganza del rey, pues era quien determinaba la severidad del castigo, quien tenía una posición de poder máximo en la jerarquía social, al ser el castigo un acto o más bien un espectáculo público, esto constituía una demostración de poder ante sus subordinados, y una estrategia para mantener el orden social.

Casi un siglo después, las formas de castigo se transformaron de tal manera, que para Foucault constituye toda una economía del castigo, una «época de innumerables proyectos de reforma; nueva teoría de la ley del delito, nueva justificación moral o política del derecho de

castigar; abolición de las viejas ordenanzas, atenuación de las costumbres; redacción de los códigos modernos» (Foucault, 2009, p.16).

Una economía que se expresaba en búsqueda de formas de atenuar los castigos, de humanizar el trato a las personas, de unificar los procedimientos, de institucionalizar y penalizar delitos; el castigo adquiere una forma más privada, silenciosa, alejada del dolor y del sufrimiento físico, del espectáculo público en plazas e iglesias para evidenciar cuerpos torturados hasta la muerte; adquiere, en consecuencia, un carácter más sutil y otro condicionamiento de los cuerpos en la represión penal.

Una transformación que tiene también efectos sociales sobre la percepción de la violencia y del castigo, donde los verdugos son igualmente criminales y los jueces asesinos, donde el castigo que menoscaba gravemente la integridad física y moral se juzga con una mirada de vergüenza social y compasión u admiración a aquel que era objeto de vituperio.

Este proceso de humanización de las penas también ha sido abordado por otros teóricos, como Norbert Elias, quien señala que la modernización de la justicia penal refleja un cambio en la sensibilidad social hacia el sufrimiento físico y la necesidad de control sobre los cuerpos (Elias, 2000). Ahora, el castigo pasará por un proceso administrativo y la forma de impartir justicia se convierte en un proceso burocrático, donde la ejecución de la pena ya no será un asunto público. (Larrauri, 2009).

Finalmente, se asume aquí el castigo, como la imposición de una pena a una persona que ha sido declarada culpable de cometer una falta o delito, con el propósito de corregir su conducta, reparar el daño causado y prevenir futuras transgresiones. Sin embargo, a lo largo de la historia,

el castigo ha evolucionado desde formas físicas y públicas, como el suplicio y la ejecución, hasta mecanismos más institucionalizados, como la prisión, que se centran en la privación de libertad.

Así mismo, a lo largo de la historia, podemos observar a través del análisis propuesto por Navarrete Urrieta, estos cambios con la categoría de “momentos estelares” de la humanidad, donde identifica cuatro grandes etapas del pensamiento: mágica, mítica, prelógica y lógica. Claves para comprender cómo la noción de culpa fue configurándose en cada época. Se evidenció que, en los primeros estadios del pensamiento (época mágica), la responsabilidad no recaía sobre el individuo, sino sobre la colectividad, y la causalidad era entendida desde instancias sobrenaturales. Posteriormente, en la época mítica, emergen relatos religiosos que introducen ideas de transgresión, pecado y destino, configurando una forma de culpa no racional, sino simbólica y heredada.

La transición hacia la época prelógica marca un momento de mayor diferenciación entre el individuo y la comunidad, permitiendo la emergencia de una conciencia del “yo” y de una incipiente noción de culpa individual, aunque aún influenciada por la idea de destino impuesto por fuerzas superiores. Finalmente, en la época lógica, con el pensamiento grecolatino y el derecho romano, comienza a construirse una concepción más racional y diferenciada de la culpa, vinculada ya no solo al daño causado, sino a la intencionalidad del sujeto, abriendo paso a nociones como el dolo y la responsabilidad individual.

Este recorrido muestra que la culpa no es una noción universal ni estática, sino una categoría que ha sido moldeada por las condiciones culturales, simbólicas y epistemológicas de cada época. Más allá de su formulación jurídica o moral, la culpa emerge como una construcción que se nutre

de las formas en que el ser humano ha buscado comprender su relación con los otros, con el mundo y con las consecuencias de sus actos.

Dentro de esa época lógica podemos situar la contemporaneidad, donde el castigo no solo se limita a la aplicación de sanciones concretas, sino que también actúa como un instrumento de control social. En este sentido, Foucault lo describe como una herramienta de dominación que, a lo largo del tiempo, ha dejado de exhibir violencia pública para transformarse en un mecanismo más sutil de disciplina y vigilancia, donde el poder se ejerce de manera menos visible pero más penetrante, se desplaza del cuerpo al alma, del suplicio público al control disciplinario, haciendo de la culpa una herramienta de subjetivación y vigilancia interiorizada a través de instituciones que buscan regular la conducta y moldear a los individuos.

El recorrido conceptual realizado en este primer capítulo permitió evidenciar que la culpa no puede ser reducida a una categoría moral o jurídica abstracta, sino que se configura como una construcción histórica, simbólica y relacional, profundamente inscrita en los modos en que los sujetos han sido producidos a través de mecanismos de poder, castigo y dominación, y en los que a su vez, reproducen estos modos que sostienen el orden social, que no necesitan ya recurrir a la violencia física, pues ha logrado instalar en los propios individuos los mecanismos del juicio y la represión.

Desde esta perspectiva, la culpa puede comprenderse no sólo como una respuesta emocional o ética, sino como un dispositivo complejo que articula sufrimiento, castigo y poder. En lugar de ser meramente un sentimiento individual, la culpa refleja una historia inscrita en el cuerpo y en la subjetividad del sujeto, sostenida por mecanismos de control moral que legitiman el dolor como forma de justicia.

Capítulo II.

En lo concerniente a la responsabilidad

La responsabilidad podríamos ligarla con la capacidad de juicio, de discernir entre lo correcto y lo que no lo está, además de determinar nuestros alcances y limitaciones en ello. La responsabilidad proviene del latín *respondere*, responder, respuesta. Es decir, serían nuestras acciones o reacciones a una situación determinada con relación a un otro, partiendo del reconocimiento de ese otro, de esa alteridad; podemos responder más o menos de manera diferente dependiendo también de la comprensión de ese otro y de los efectos de nuestras propias acciones en su vida. «En Lévinas es compromiso, hacerse cargo del otro. Implica que frente a cualquier otro he adquirido una obligación, una dependencia ética de la que no me puedo desprender». (Romero y Pérez, 2012, p.99)

Este asunto de la responsabilidad se circunscribe bajo un sistema ético, no sólo determinado por la ley, sino por el sistema de valores que cada persona ha configurado, esta puede ser, entonces, una responsabilidad individual como ciudadano con un otro; en un vínculo íntimo o romántico podría ser responsabilidad afectiva; empero, podemos hablar también de responsabilidad jurídica, política, familiar, corporativa o empresarial.

Por otra parte, se encuentra la responsabilidad social o colectiva, entendida como «un movimiento joven, mundial, polimórfico, que involucra muchos actores de diversos horizontes y con diversos intereses». (Vallaeys, 2010). Desde esta perspectiva, la responsabilidad no es sólo

individual, sino también colectiva, especialmente en relación con el impacto que nuestras acciones tienen en la sociedad en su conjunto.

De Gamboa (2023) habla de responsabilidad desde ciertos aspectos como el político, moral y criminal. La responsabilidad política es aquella que tenemos como ciudadanos con nuestra comunidad y nuestro pasado, solo por el hecho de ser pertenecientes a una comunidad o nación. En este aspecto nuestra sociedad se ha fallado así misma, porque parece haber olvidado todo el pasado violento del que venimos. En lugar de hacernos responsables de él y tomar acciones para su transformación, se ha optado por perpetuar, directa o indirectamente, las mismas lógicas de exclusión y violencia.

Un ejemplo concreto de esta falta de responsabilidad política lo constituye el paro nacional del 2021 ocurrido en Colombia, el cual expuso con crudeza cómo la sociedad colombiana continúa profundamente fragmentada y anclada en patrones de violencia estructural. En este contexto, se registraron violaciones a los derechos humanos, represión estatal y la preocupante participación de civiles armados —autodenominados «gente de bien»— que levantaron armas en contra de sus propios compatriotas.

Esta situación refleja no solo una crisis institucional, sino también una crisis ética en la que la responsabilidad con el otro y con el país se diluye en narrativas justificatorias del castigo o la indiferencia. Al poner este acontecimiento en diálogo con los planteamientos de De Gamboa, se hace evidente que la responsabilidad política implica también hacernos cargo de estas realidades. La indiferencia de algunos sectores sociales ante las violencias vividas por otros, o

incluso su justificación, refleja precisamente esa falta de conciencia colectiva sobre nuestra corresponsabilidad frente a lo que sucede en el país.

Es decir, la incapacidad o negativa de asumir el pasado violento, de reconocer las injusticias presentes, y de solidarizarse con quienes históricamente han sido excluidos. En algunos sectores sociales, esta indiferencia se traduce incluso en una deslegitimación del sufrimiento ajeno, bajo la lógica de que "cada quien se busca su situación" lo cual sustenta la creencia de que cada quien ocupa el lugar que le corresponde. Este tipo de razonamiento, más que una posición neutral, evidencia la ausencia de una ética de la responsabilidad comprometida con el reconocimiento del otro. Es una muestra de lo que De Gamboa señala como una distorsión ética en contextos donde los vínculos ciudadanos han sido erosionados por regímenes excluyentes y opresivos. Así, el paro del 2021 no es solo un hecho aislado, sino una expresión concreta de una ciudadanía fragmentada y de una moralidad que limita la responsabilidad moral a los círculos cercanos, desestimando el sufrimiento de los extraños.

Siguiendo a Gamboa (2023), Colombia al ser un Estado que se ha configurado por formas de gobierno excluyentes y opresivas ha generado que los ciudadanos no tengan una unión entre ellos y tampoco tengan muy clara las responsabilidades para con los demás:

«En regímenes políticos opresivos, las acciones públicas y privadas de las personas, sus actitudes y sus sentimientos con respecto a las necesidades, las demandas y los problemas de los otros pueden verse distorsionados e incluso ni siquiera tomarse en serio debido a la concepción política y moral que las personas tienen de sí mismas y, en consecuencia, de lo que ellas creen merecer y consideran deben a los demás.» (Op. Cit. pg. 29)

Según Laurence Mordekhai Thomas, citado por De Gamboa (2023), las democracias incluyentes toman en cuenta un amplio número de responsabilidades frente a los demás, mientras que lo más común en otras es que se produzca lo que él denomina moralidad popular. La moralidad popular distingue entre extraños, por un lado, y familia y amigos por el otro. En la moral popular, «nuestro deber moral no es tanto ayudar a extraños como no causarles daño» (p.31). Lo de ayudar parece que se reserva más para personas cercanas sin importar mucho lo que suceda con las personas que no se conocen. Así, fallar en ayudar no es considerado moralmente malo, mientras que causar daño sí lo es.

La moralidad popular «distingue entre fallar en ayudar a una persona y causarle un daño; así, lo último es considerado una acción moralmente reprochable y en contra de la decencia moral, mientras que el primero no es juzgado como moralmente malo, aun si la persona puede asistir a otro sin riesgos... [En este tipo de moralidad] ... ser una persona, moralmente decente es compatible con permitir que en el mundo ocurra mucho daño, daño que uno podría fácilmente ayudar a eliminar». (Op. Cit. pp.31-32). Lo anterior significa que, en los regímenes opresivos, dentro de los que se pueden incluir muchas de las democracias actuales, el sentido de la decencia moral se reduzca a evitar causar daño directo, ignorando las oportunidades de asistencia a otros. Lo que conlleva a que sus ciudadanos puedan ser indiferentes frente al daño que otros conciudadanos sufren debido a regímenes excluyentes que ellos mismos apoyan. En síntesis, de conclusión, la responsabilidad se encuentra relacionada con el respeto activo entre los miembros de una comunidad.

Ahora bien, la responsabilidad es un concepto ético fundamental que se relaciona con la capacidad de los individuos para responder de manera adecuada a sus acciones y sus consecuencias en relación con los demás, como se ha expresado. Entonces, como indica Lévinas,

la responsabilidad es una respuesta ética que implica una obligación ineludible hacia el otro. No se trata únicamente de una cuestión legal o social, sino de un vínculo ético profundo que nos compromete con la alteridad. “Hacerse cargo del otro” significa estar siempre ya comprometido, sin necesidad de un contrato previo, con el bienestar y la dignidad del otro, lo que constituye la base de la responsabilidad ética (Lévinas, 1961).

Por otra parte, Hannah Arendt (1993), en su obra *La condición humana*, señala que la responsabilidad política es inherente a la capacidad de actuar de los seres humanos dentro de la esfera pública. En este sentido, Arendt introduce la idea de la acción como el espacio donde los individuos se revelan ante los demás y deben asumir la responsabilidad por las consecuencias de sus decisiones y acciones. Para Arendt, la responsabilidad no solo se manifiesta en actos de gobierno o justicia, sino en la vida pública diaria, donde las acciones propias tienen impactos profundos sobre los demás.

La responsabilidad cuesta. No es cómoda ni inmediata. Exige un ejercicio profundo de despojo del ego, de salir de los estadios del yo para pensar en el nosotros. Implica hacerse cargo del ego y reconocer la existencia del otro, preguntarse con honestidad: ¿quién soy sin alguien que me reconozca? Es encontrarse a uno mismo en ese otro ser, que finalmente también es humano, demasiado humano, como yo. La responsabilidad, entonces, se vuelve un gesto de apertura hacia el otro, una forma de reconocernos como interdependientes, como partes de una misma trama.

La responsabilidad, entonces, se proyecta también hacia el futuro: hacia los sueños, los cambios posibles, hacia la imaginación de un mundo distinto que puede empezar a construirse desde nuestras realidades más inmediatas. En este sentido, Anthony Giddens, con su teoría de la

estructuración, nos recuerda que las estructuras sociales no son entidades inamovibles y externas al sujeto, sino que se producen y reproducen a través de nuestras acciones cotidianas. Es decir, *“los agentes sociales son al mismo tiempo producto y productores de estructuras sociales”* (Giddens, 1984, p. 2) nuestras prácticas no solo reflejan el sistema, sino que también tienen el potencial de transformarlo, somos cocreadores de este. Cada decisión, cada práctica repetida, por mínima que parezca, contribuye a sostener o modificar las normas, relaciones y dinámicas que nos rigen. En este sentido, la responsabilidad no es solo responder por el daño o por el otro, sino reconocer que nuestras elecciones individuales tienen un efecto estructurante. Cuando cuidamos, informamos, respetamos o cooperamos, estamos modelando el tejido social. Aquello que se practica con frecuencia se convierte en hábito, y los hábitos, a su vez, sostienen o transforman sistemas.

Desde allí, nuestras prácticas cotidianas adquieren un poder transformador, porque aquello que se repite se convierte en hábito, y los hábitos moldean estructuras. Incluso los gestos más simples, como usar una direccional al conducir o encender las luces estacionarias, son manifestaciones concretas de cuidado. Advertir al otro que se va a frenar trasciende el mero cumplimiento de una norma de tránsito: implica una consideración consciente por su seguridad y la propia. Se trata de una disposición ética hacia la convivencia, en la que las acciones individuales se articulan con las de los demás, configurando una red interdependiente de afectos y cuidados. En este entramado, el sujeto no actúa de manera aislada, sino en relación constante con los otros, tejiendo así una dimensión compartida de lo común.

La responsabilidad implica, en efecto, una dimensión de corresponsabilidad. El otro que responde a mis acciones, gestos o señales forma parte de un entramado social y afectivo del cual

también soy partícipe, incluso si no existe un vínculo directo o conocimiento previo. Una de las fallas más profundas de nuestra sociedad radica en la falta de reconocimiento del otro: cuando se le ignora, se le invisibiliza o se le reduce a una condición utilitaria o subordinada. En ese proceso de deshumanización, el otro se transforma en un medio, un objeto, un valor de cambio. Al hacerlo, se niega su singularidad, su carácter irrepetible y su condición de sujeto ético. Esta omisión socava no sólo su humanidad, sino también el principio fundamental de dignidad, entendido como el derecho a ser reconocido como persona más allá de cualquier adjetivación, clase social, estatus o circunstancia particular.

Desde esta mirada, una ética de la responsabilidad es también una ética del amor. Un amor que se manifiesta en el cuidado, en la voluntad de proteger al otro, de reducir el daño, de atender al que necesita. Un amor que reconoce al otro como hermano, como igual en su condición humana. La responsabilidad, así entendida, no es una carga, sino un compromiso afectivo, una forma de vivir en comunidad donde mi libertad encuentra su límite y su sentido en la dignidad del otro.

Asimismo, este proyecto reconoce el valor del cuidado del otro, una categoría esencial en la ética contemporánea, como lo plantean autoras como Carol Gilligan (1993). Para Gilligan, el cuidado se comprende como una respuesta moral basada en la empatía, la responsabilidad constituye una forma de relación ética que prioriza la interdependencia y la sensibilidad hacia las necesidades del otro, lo que permite ubicar las relaciones humanas en el núcleo mismo de las decisiones éticas.

La ética del cuidado, en este sentido, no se limita a un principio abstracto, sino que se manifiesta en prácticas que promuevan el respeto, la escucha y la empatía, donde se busca no solo reparar las heridas del pasado, sino también las del presente, y fortalecer los lazos comunitarios.

Así, el reconocimiento del otro en su singularidad y dignidad no es solo un principio ético, sino un elemento fundamental en la configuración de sociedades más justas y equitativas. Lejos de ser una imposición externa, esta construcción colectiva basada en la corresponsabilidad y el cuidado mutuo permite gestar procesos de transformación social que trascienden el ámbito individual y se proyectan en la estructura misma de las relaciones comunitarias. En este sentido, la corresponsabilidad y la reciprocidad no sólo fortalecen el tejido social, sino que también plantean desafíos en el ámbito normativo y jurídico, donde la justicia y la reparación requieren de marcos que reconozcan la interdependencia y la dignidad humana como ejes fundamentales.

A nivel jurídico, la responsabilidad adquiere un carácter más formal y normativo, donde el derecho establece los marcos de obligación y sanción para regular las conductas humanas. En esta perspectiva, Hans Kelsen (1967), en *¿Qué es la justicia?*, plantea que el principio de responsabilidad se configura como una condición necesaria para la vigencia del orden jurídico. Desde su concepción normativista, la justicia no se basa en valores trascendentes, sino en la legalidad como sistema coherente de normas que deben cumplirse para preservar la estabilidad social. Así, la responsabilidad legal implica que los sujetos deben responder ante el sistema jurídico por las consecuencias de sus actos, no solo como una medida punitiva, sino como garantía de igualdad ante la norma y de previsibilidad en las relaciones sociales. Este enfoque contribuye a prevenir la impunidad, pues establece mecanismos institucionales que buscan reparar el daño y proteger los derechos de los otros. En ese sentido, la responsabilidad jurídica no solo organiza el campo legal, sino que estructura también las formas en que la sociedad concibe la justicia, la reparación y el reconocimiento del otro en el marco del Estado de derecho.

Desde una perspectiva contemporánea, autores como Zygmunt Bauman (2002) en *Modernidad líquida* destacan que la modernidad ha transformado la percepción de la responsabilidad, diluyéndose en un sistema social fragmentado donde los vínculos comunitarios se debilitan. Para Bauman, en sociedades modernas y posmodernas, la responsabilidad se desplaza de las estructuras colectivas hacia la individualización, generando una crisis de responsabilidad social, donde los individuos tienden a evitar las obligaciones éticas hacia los demás.

Una sociedad caracterizada por la fluidez, la inestabilidad de los lazos y la precariedad de los compromisos puede generar que la responsabilidad se disuelva o se fragmente. Ya no se configura como un deber colectivo sostenido por normas compartidas, sino como una carga individualizada, desplazada hacia sujetos aislados que, a falta de estructuras sólidas de pertenencia, se ven enfrentados a dilemas éticos sin marcos comunes de referencia. Esta situación da lugar a lo que podríamos llamar una “crisis de responsabilidad”, en la que los sujetos tienden a evitar o minimizar sus obligaciones hacia los otros, refugiándose en discursos de autosuficiencia o neutralidad moral.

Este fenómeno de la crisis de la responsabilidad se vincula directamente con lo que se ha venido desarrollando en el capítulo respecto a la erosión de la responsabilidad política y moral en contextos marcados por regímenes excluyentes, como el colombiano. Al debilitarse los vínculos comunitarios y las formas de solidaridad, se consolida una lógica de individualismo moral que limita el campo de lo éticamente exigible a los vínculos cercanos como el de la familia, amigos o conocidos, dejando a los otros en un terreno de indiferencia o incluso sospecha, pues el miedo a veces, no es más que miedo a lo desconocido. En este sentido, la crítica de Bauman se articula

con los planteamientos de De Gamboa y Thomas respecto a la moralidad popular, donde en estos contextos en los que los vínculos ciudadanos están fracturados, el compromiso con el otro se percibe como una opción voluntaria y no como una responsabilidad inherente al hecho de vivir en comunidad.

De esta manera, es importante mencionar el enfoque de la responsabilidad compartida que plantea Martha Nussbaum (2012) en su obra *Las fronteras de la justicia*, donde aborda la necesidad de extender el concepto de responsabilidad a una escala global, reconociendo las obligaciones que tenemos no solo con quienes nos rodean, sino también con los seres humanos en situaciones de vulnerabilidad a nivel internacional. Nussbaum sostiene que la justicia y la responsabilidad no pueden limitarse a las fronteras nacionales, sino que deben reconocer la interconexión global de los problemas contemporáneos.

Un ejemplo de este fenómeno puede observarse en la responsabilidad social contemporánea, donde el concepto de responsabilidad se ha expandido más allá de lo individual, abordando también la responsabilidad colectiva. Autores como Vallaey (2010) hablan de la responsabilidad social corporativa (RSC) como una forma de abordar los impactos sociales y ambientales que las empresas generan. La RSC implica que las organizaciones no solo deben ser responsables ante sus accionistas, sino también ante la sociedad en su conjunto, respondiendo por las externalidades negativas que puedan producir.

Así, la responsabilidad en el mundo contemporáneo no puede pensarse de forma aislada, sino como una red compleja e interdependiente donde tanto empresas como individuos comparten un

rol crucial. Las grandes corporaciones, industrias, mercados por el alcance de sus decisiones productivas y comerciales, tienen impactos masivos sobre la vida, la salud, las relaciones y el entorno de millones de personas. Sin embargo, los consumidores no están exentos de responsabilidad. Cada acto de consumo implica una decisión ética, y con ella, el reconocimiento de que nuestras elecciones inciden directamente sobre otros cuerpos y territorios. Esta es la base del *consumo responsable*: aquel que no solo se guía por el deseo o la moda, sino por el conocimiento de las causas y consecuencias de lo que se elige. En este sentido, la industria textil representa un ejemplo paradigmático. Es la segunda más contaminante del planeta, después de la petrolera, y su lógica de producción —el *fast fashion*— tiene consecuencias devastadoras tanto ambientales como humanas. Prendas hechas de poliéster, derivado del petróleo, liberan microplásticos que se absorben por la piel y contaminan ríos y mares en cada lavado. Su durabilidad es mínima, promoviendo un ciclo de compra y descarte constante.

Pero lo más alarmante va más allá del producto: son las personas que lo fabrican quienes sufren las peores consecuencias. Principalmente mujeres en países como Bangladesh, India o China, trabajan en condiciones de explotación, con salarios miserables, jornadas interminables, espacios insalubres y edificaciones precarias. Un hito histórico que nos recuerda esto, es el desastre de Rana Plaza en 2013, donde más de 1.200 personas (en su mayoría mujeres) murieron aplastadas por un edificio colapsado en Dhaka tras múltiples advertencias ignoradas por sus jefes, lo cual dejó al descubierto la brutalidad del sistema. Sin embargo, aún después de esta tragedia, la situación no ha mejorado significativamente. Las trabajadoras continúan ganando sueldos ínfimos, muchas veces de apenas 51 dólares mensuales⁵, por lo que se ven obligadas a hacer

⁵ El salario mínimo actual para el sector textil, que subió por última vez en 2018, es de BDT 5710 (USD 51). Tras protestas subió en 2024 a BDT 10.000 (USD 90), e incluye subsidios en materia de vivienda, atención médica, alimentación y viajes. el nuevo salario mínimo en Bangladesh sigue siendo insuficiente frente al aumento de la

horas extra para alcanzar una paga que mínimamente les permita comer. En la realización del trabajo se encuentra la desrealización del individuo: se pierde el proceso humano y vital detrás de la prenda, y solo queda el resultado, despersonalizado, listo para ser consumido sin cuestionamiento alguno.

Este mismo sistema capitalista no solo contamina el aire, los ríos y los cuerpos, sino también las relaciones humanas. Instrumentaliza y objetiviza a las personas, promoviendo una lógica de uso y descarte que no se limita a las cosas, sino que se extiende a los vínculos. Si algo o alguien no sirve, se tira. Si ya se sació una necesidad, se desecha. Así, se aprende a no amar lo que el otro es, sino lo que se espera recibir de él. Se borra la dignidad del proceso, del ser imperfecto, pero valioso. Por eso, movimientos como el *slow fashion* apelan a una conciencia distinta: comprar menos, elegir mejor, valorar la durabilidad, la ética, y la historia detrás de cada prenda. Porque la belleza visible de la moda muchas veces disfraza el impacto invisible que esta industria tiene en los cuerpos de quienes la hacen y en el aire que respiramos.

Como expreso en mi poema titulado *El consumismo* (2023), lo que consumimos ya ha consumido a otros. No podemos seguir ignorando la dimensión humana de aquello que vestimos, comemos o usamos. Es hora de asumir una responsabilidad colectiva, ética y consciente, desde todos los frentes:

El consumismo

Paola Bastidas, 2023

Lo que consumes, ya ha consumido a otros.

inflación, pues aumentó del 9,41 % en diciembre de 2023 al 9,86 % en enero del 2024. (IndustriALL Global Union, 2024)

*Esa que de la tierra crece,
muere entre las esquinas,
entre tu territorio y el mío,
dentro de la lucha del más fuerte.*

*Eso que de tu desnudez te cubre,
le roba la vida a cientos... De pesos,
entre jaulas y pieles,
entre sobrevivir o torturar.
Dentro de la lucha del más productivo.*

*Eso, de lo que tanto te entretienes,
explota en el piso de barcos y fábricas.
Inertes flotan en el mar
Entre peces, entre peces y redes,
también han caído en la trampa.*

*Entre tu vida y la mía,
Entre tu vida y la nuestra,
Dentro de la lucha del consumo sin excesos,
del consumo sin remedio.
Consumo que no para de saciarse,
sin nunca llegar a hacerlo.*

*Consumo que nos consume a todos,
hasta dejar un manojo de despojo*

entre las calles y los escombros

entre las mansiones y los adornos

dentro de la ciudad de la lucha sin rostros.

Para provecho de lo que se pretende plantear, se toma la *Responsabilidad* como la capacidad y obligación de un individuo o colectivo para responder de manera ética y consciente a las consecuencias de sus acciones, tanto en relación con los otros como con el entorno. Este concepto se fundamenta en el reconocimiento de la alteridad, es decir, la conciencia de los demás como sujetos autónomos y dignos, lo que implica asumir un compromiso moral y, en muchos casos, legal con los efectos de nuestras decisiones.

A lo largo de este capítulo se ha desarrollado una aproximación a la noción de responsabilidad, reconociéndola no sólo como una categoría jurídica o moral, sino como una disposición ético-política que interpela a los sujetos en su vínculo con los otros. Lejos de entenderla como una carga individual, se propone resignificarla como un compromiso activo y colectivo, y en la necesidad de responder ante los efectos de nuestras acciones u omisiones.

Entonces, la responsabilidad se manifiesta en múltiples ámbitos, como el político, social, afectivo y jurídico, y no solo abarca la capacidad de discernir entre lo correcto y lo incorrecto, sino también la disposición activa para asumir las consecuencias de los actos propios, reparando el daño causado y promoviendo el bienestar común, en ese «hacerse cargo del otro», es un compromiso ineludible con la dignidad y los derechos de los demás, donde implica también la respuesta colectiva frente a desafíos sociales, políticos y globales.

Autores como Lévinas han generado tensión con la idea moderna de sujeto autónomo, mostrando que la responsabilidad no se inaugura desde la voluntad racional, sino desde la exposición al otro. Ser responsable, en este sentido, no es simplemente una elección, sino una condición constitutiva del sujeto ético, es estar afectado por el rostro del otro, hacerse cargo de su vulnerabilidad. Esta propuesta relacional y asimétrica se entrecruza con los planteamientos de Arendt, quien en su lectura del juicio político y moral resalta la capacidad de responder en el mundo desde la pluralidad, así como con Giddens, que advierte sobre la necesidad de asumir la agencia y hacerse responsable en escenarios marcados por la reflexividad de la vida moderna.

En relación a esa modernidad, Bauman (2000), expone que la responsabilidad se ve diluida en un contexto líquido donde los vínculos sociales son cada vez más frágiles y las estructuras colectivas se resquebrajan, emerge una crisis de la responsabilidad, en la que los sujetos, sobrecargados por la individualización que promueve un sistema capitalista tienden a evadir los compromisos éticos hacia los demás, sobrevienen cuando las decisiones dejan de estar ancladas en marcos compartidos. Esta fragmentación no sólo afecta la capacidad de respuesta, sino también debilita las formas de cuidado y justicia que podrían contrarrestar la indiferencia.

Frente a ello, pensar la responsabilidad desde una ética del cuidado y del reconocimiento se vuelve imperante. El planteamiento de Martha Nussbaum (2012), al abordar la justicia desde una escala transnacional, introduce el concepto de responsabilidad compartida, subrayando que en un mundo globalizado, no es éticamente aceptable desentenderse del sufrimiento ajeno por el simple hecho de que ocurra más allá de nuestras fronteras. Esto implica ampliar el horizonte de

comprensión de la responsabilidad hacia quienes viven en condiciones de vulnerabilidad estructural, en territorios atravesados por la desigualdad, la guerra o el desplazamiento.

En este sentido, la responsabilidad no puede concebirse como una emoción pasajera ni como una obligación legal desarraigada del contexto, sino como una praxis que exige una implicación activa con la vida del otro. También, supone asumir las consecuencias de nuestras acciones, o de nuestra inacción, reparar el daño causado, pero también anticiparse al daño para sostener la vida y crear condiciones para que ésta sea digna. Así, la responsabilidad se vuelve inseparable del cuidado, la memoria, la justicia y la reparación.

Articular la responsabilidad como una práctica política implica no solo responder ante lo inmediato, sino también transformar las condiciones que generan exclusión, sufrimiento o impunidad. En palabras de De Gamboa, se trata de una responsabilidad que no se agota en el castigo, sino que apuesta por una justicia que reconozca, repare y transforme, ya que “la justicia transicional no se limita a hacer justicia penal, sino que propone una combinación de mecanismos que buscan reconocer a las víctimas, restaurar sus derechos y prevenir futuras violaciones” (2012, p. 36) En consecuencia, recuperar una ética de la responsabilidad exige resistir la tendencia contemporánea a la indiferencia, y colocar la vida del otro como el centro de nuestras decisiones, nuestras memorias y nuestras acciones colectivas.

En consecuencia, comprender la responsabilidad en este escenario implica reconocer no sólo su dimensión ética y política, sino también los efectos que la fragmentación social tiene sobre ella. De ahí que recuperar una ética de la responsabilidad, como lo propone Lévinas, requiera resistir esa tendencia a la disolución de los lazos, apostando por una praxis que asuma el compromiso

con los otros, especialmente con quienes han sido históricamente excluidos, esto como una tarea urgente y colectiva para superar un pasado doloroso y para construir con responsabilidad el futuro que se desea. Esta articulación entre Bauman y otros autores permite entender que no basta con evitar el daño, sino que es necesario implicarse activamente en el cuidado, la justicia y la reparación, precisamente en una sociedad donde esas prácticas han sido sistemáticamente invisibilizadas.

Capítulo III.

En lo concerniente a la justicia.

Ojo por ojo y el mundo quedará ciego.

Mahatma Gandhi

La idea de justicia ha evolucionado a lo largo de la historia, moldeada por diversas culturas, filosofías y sistemas políticos. Desde sus primeras formulaciones en las civilizaciones antiguas hasta los desarrollos medievales y contemporáneos, la justicia ha sido una preocupación central para la humanidad, relacionada con la distribución del poder, los derechos y las responsabilidades en la sociedad.

Una de sus primeras nociones de justicia data de Egipto con la idea de *Maat* (Encyclopaedia Britannica (2025)), concepción que recogía las ideas de cuatro ideales, a saber: el conocimiento o amor a la sabiduría; el ideal moral de la verdad donde confluyen la justicia y la rectitud; el ideal metafísico del amor por el conocimiento del ser y el ideal “ecológico”, de respeto al orden cósmico y a la naturaleza. Todo ello tipificado en una diosa que estaba por encima del monarca, ella representaba el equilibrio, la verdad y el orden cósmico, influía en las decisiones de justicia, que se veían como el mantenimiento del equilibrio divino y social.

Con lo anterior, es importante resaltar el valor de la mujer en el Antiguo Egipto, a ella acudía el faraón y sus delegados para impartir justicia, pues incluso se creía que «el creador creó

el orden del mundo y el universo mismo gracias a la diosa». Entonces, no solo era una deidad, sino también el principio rector del universo y principal fuente de organización de las relaciones sociales. El faraón, como representante de los dioses en la tierra, tenía la responsabilidad de mantener el equilibrio y orden social conforme a los principios de Maât. Esta diosa presidía los tribunales del más allá, exactamente en el Tribunal de Osiris, donde se creía que los corazones de los difuntos eran pesados en la «balanza de Maât» para determinar si habían vivido una vida justa y en equilibrio con la verdad. Un corazón en armonía con Maât permitía al alma alcanzar la vida eterna, mientras que el desequilibrio traía la condena. Este equilibrio era esencial para garantizar la estabilidad del reino y el favor divino. (Castañeda Reyes, 2020).

Resulta interesante la representación de la diosa Maât del Antiguo Egipto como símbolo de justicia, se le representaba a menudo como una mujer con una pluma de avestruz en la cabeza, símbolo de la verdad y la justicia. Esto tiene conexiones conceptuales con la imagen moderna de la justicia, representada por una mujer con una balanza y los ojos vendados, aunque estas dos imágenes provienen de tradiciones culturales y temporales distintas. Ya que la tipificación de la justicia moderna tiene sus raíces en la diosa romana *Justitia*, derivada de la diosa griega Themis, que también simbolizaba la justicia y el orden. Sin embargo, a diferencia de Maât, *Justitia* y Themis se representan con una espada, simbolizando la autoridad para imponer justicia, su doble filo representa su doble misionalidad: proteger y castigar y, a veces, con los ojos vendados para representar la imparcialidad. (Kelly, 2014).

Así mismo, el derecho romano fue esencial en el desarrollo de la justicia como un sistema normativo. El concepto romano de *justitia* reflejaba la idea de dar a cada persona lo que le

correspondía, y esta idea quedó plasmada en la famosa máxima de Ulpiano: «Justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo». Los juristas romanos desarrollaron principios de derecho que influyeron profundamente en las nociones de justicia en Occidente. (Kelly, 2014).

Antes de la concepción romana y después de la egipcia se ubica la antigua Grecia, una de sus principales referencias podemos encontrarla en *La República*, donde Platón propone una visión integral de la justicia, tanto a nivel individual como social. Platón sostiene que la justicia no solo es una virtud individual, sino también social, y su correcta aplicación se refleja tanto en el orden del alma como en la estructura del Estado. En este sentido, la justicia es el principio rector que garantiza que cada parte, ya sea del individuo o de la sociedad, cumpla su rol de manera adecuada y sin interferencias. Así lo expresa en *La República*: «La justicia es la virtud que da origen al orden adecuado en el alma, cuando cada parte cumple su función propia, de tal manera que ninguna interfiera con la otra». (*La República*, Libro IV, 441d).

En términos de la justicia individual, Platón la entiende como una armonía en el alma, donde cada parte: racional, irascible y concupiscible; cumple su función correctamente, empero, la justicia ocurre cuando la razón *phronesis* gobierna sobre las pasiones y los deseos, lo cual asegura el equilibrio interno de la persona. A nivel social, Platón describe en su obra, un Estado ideal como una representación a gran escala del alma justa, la justicia es un bien y, a diferencia de otros bienes, deseable tanto por sí mismo como por sus resultados, la principal virtud del alma es la justicia y su vicio, la injusticia. En la obra en mención, la justicia se manifiesta cuando cada clase social gobernantes, guardianes y artesanos cumple su rol en armonía. Los gobernantes

filósofos son los más sabios y, por lo tanto, los más capacitados para guiar al Estado hacia el bien común, mientras que los guardianes protegen, y los productores satisfacen las necesidades materiales, dándole así un equilibrio al sistema social.

El método que Platón propone para alcanzar racionalmente una idea o concepto de justicia, como así también del resto de los principios éticos, es la dialéctica, es decir, la consideración y evaluación de los principios generales, de sus aplicaciones y consecuencias, con los ajustes resultantes, hasta alcanzar un equilibrio sostenido racionalmente. El método dialéctico que menciona constantemente en su filosofía es fundamental, pues busca la verdad a través del diálogo y la reflexión sobre las ideas, aplicando ajustes y críticas hasta lograr una comprensión coherente y racional de conceptos como la justicia. Esta dialéctica es un proceso constante de evaluación y ajuste, un devenir constante sobre las ideas, que lleva a una visión más clara y refinada de la virtud, la cual es altamente valorada y perseguida por su predecesor y maestro Sócrates.

Así mismo, encontramos en la Antigua Grecia en uno de los diálogos sostenidos entre Sócrates y Critón sobre la justicia, Sócrates pone en cuestión si es justo o injusto escapar del juicio de los atenienses, Critón le critica al no hacer nada para salir librado de esa situación, pues a su juicio es injusto dejar hijos abandonados a su suerte. Por su parte, Sócrates dice que se tiene en mayor estima unas opiniones sobre otras, y que las de la mayoría, haciendo referencia a la muchedumbre, no precisamente significan conocimiento, verdad o justicia. Por lo cual se debe procurar escuchar lo que diga aquel que sabe sobre un asunto, en lugar de seguir a la mayoría, y bajo esa premisa, afirma que quienes lo están juzgando lo están haciendo de manera justa. Como lo expresa Sócrates, cuando dice que:

Entonces, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que diga la mayoría, sino de lo que diga el entendido en lo justo e injusto; sólo él y la verdad deben preocuparnos. De manera que, en primer lugar, no juzgas rectamente al considerar que debemos preocuparnos de la opinión de la mayoría respecto a lo justo, lo noble y lo bueno, y sus contrarios. Aunque, sin duda, podría decir alguno que la mayoría es capaz de condenarnos a muerte. (Platón, 2000)

En el diálogo, Sócrates refleja una postura de obediencia a las leyes y la importancia de vivir una vida coherente lo cual está profundamente relacionado con la idea de virtud y de moral, pues en ello radica la justicia; vemos pues cómo ser justo es una condición necesaria para llevar una vida buena y plena. Sócrates pudo buscar sobrevivir a toda costa, pero estaría pasando por encima de sus propios principios, ni siquiera cuando se enfrenta a una condena injusta cede a vivir de manera incoherente con el juicio, la razón y sus principios morales, sino que respeta las leyes de Atenas, se ciñe bajo su sistema normativo porque defiende la república. Entonces de la mano de la noción de justicia se encuentra la razón y los valores morales, pues ambas constituyen la elaboración de juicios.

Sócrates sostiene que no es correcto hacer el mal en respuesta al mal recibido, incluso cuando su misma vida es la que está en riesgo. Esa perspectiva, *del ojo por ojo y diente por diente*, de responder mal por un mal recibido hace referencia a la ley del Talión, constituyente del derecho punitivo, la cual se remonta desde la legislación hebrea, sostenida por la cita bíblica: «No tendrás compasión: cobrarás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, contusión por contusión». (Fernández, 2014).

Este es uno de los fundamentos de las primeras formas de la justicia retributiva, donde se busca imponer un castigo proporcional al daño ocasionado. Esta doctrina tiene sus raíces en antiguas tradiciones legales, siendo una de las más conocidas la mencionada en la legislación hebrea, expresada en la Biblia, en el libro del Éxodo (21:23-25).

Aunque la cita anterior se menciona en la legislación hebrea, la Ley del Tali3n tambi3n aparece en la antigua Mesopotamia, con el C3digo de Hammurabi, uno de los primeros c3digos legales escritos de la historia, promulgado en Babilonia alrededor del siglo XVIII a.C. Este c3digo, que contiene una serie de leyes y castigos, formaliza la idea de que el castigo debe ser proporcional al delito, idea bajo la cual se constituye la justicia retributiva, aunque la interpretaci3n y aplicaci3n de esta ley ha variado a lo largo del tiempo en diferentes culturas, su fundamento es el mismo. La Ley del Tali3n establece que el castigo debe ser equivalente al delito, expresada en la f3rmula «ojo por ojo, diente por diente».

Durante la Edad Media, la idea de justicia se vincul3 a la religi3n y la moral cristiana. Uno de los pensadores cristianos m3s significativos en la filosof3a, san Agust3n, elabor3 las ideas de justicia a partir de las leyes divinas. Para Agust3n (1998), la justicia terrenal era imperfecta y s3lo se pod3a encontrar plenamente en el orden divino. Cre3a que la verdadera justicia s3lo exist3a en el reino de Dios. Por otra parte, se encuentra en esta fase hist3rica Tom3s de Aquino, que, influido por Arist3teles, desarroll3 una teor3a de la justicia natural basada en la ley eterna de Dios. Cre3a que la justicia deb3a ajustarse a las leyes naturales y divinas, y tambi3n hizo la distinc3n entre justicia distributiva y conmutativa. (Tom3s de Aquino, s.f.).

Bajo una perspectiva de pagar mal por mal, en aras de proporcionalidad surge el concepto tradicional de justicia, que se basa en que el Estado persigue todas las conductas delictivas para

que el responsable retribuya o pague con la pena preestablecida el delito cometido. Generalmente esta retribución es con un tiempo de detención en un centro carcelario y multas económicas para el Estado.

Este modelo de justicia busca compensación del mal cometido frente a un suceso que pasó, por lo que no tiene de vista la prevención del delito, no busca integrar la sociedad, ni resocializar, no tiene vista hacia el futuro, sino hacia el pasado, aplicar un mal como justa compensación al mal causado, la ley del Tali3n, *ojo por ojo, diente por diente*, hacer mal y recibir lo mismo, proporcional al mal que causaste ¿pero, ¿cuál es esa proporcionalidad? La pena privativa de la libertad, multas o privación de otros derechos, donde la justicia se afirma provocando un mal relativo al mal causado. Haces algo «malo» el Estado te hace algo «malo», para compensar para retribuir el mal causado con algo negativo.

En ese sentido, podríamos decir que la *justicia retributiva* tiene sus bases en una ética deontológica, es decir, aquella que se enfoca en el deber ser según las convicciones morales de la conciencia, donde se promueve cierto ajuste de deberes basado en principios inmutables. Esta perspectiva postula que las acciones morales deben regirse por reglas y normas universales, independientemente de las consecuencias o circunstancias en las que se presentan los hechos. Así, la justicia retributiva se centra en que el castigo sea merecido cuando se transgrede la ley, es decir, que el daño ocasionado sea compensado o retribuido con un castigo proporcional, con el objetivo de equilibrar el daño infligido con la sanción impuesta, de esta manera hay una respuesta justa.

Entonces, la justicia retributiva y la ética deontológica están estrechamente relacionadas, ya que ambas se fundamentan en el cumplimiento de deberes y principios morales, sin

necesariamente priorizar las consecuencias de las acciones. Así mismo, la justicia retributiva se enfoca en que los infractores deben recibir un castigo proporcional a sus acciones porque lo merecen, no porque eso necesariamente mejore el bienestar general de la sociedad. La moralidad implica que las acciones deben ser universales, es decir, que si algo es moralmente correcto para una persona, debe serlo para todos. La justicia retributiva, promueve que el castigo que los infractores reciban debe darse de manera universal y proporcional a sus acciones.

A propósito, Durkheim explora la función del castigo en su obra *"La División del Trabajo Social"* (1893) y *"Las Reglas del Método Sociológico"* (1895), donde describe cómo las sociedades manejan el comportamiento desviado para mantener el orden social. En las sociedades primitivas, según el autor, prevalece lo que él llama "solidaridad mecánica", donde los individuos están unidos por creencias y valores comunes. En estas sociedades, el derecho represivo domina, y el castigo es más severo y retributivo, ya que la sociedad busca proteger su sistema de creencias, promoviendo una homogeneidad moral y castigando todo aquello que se salga de esa línea. La moralidad es esencialmente una serie de normas y deberes que los individuos aceptan al vivir en sociedad, estos deberes son externos al individuo y son necesarios para mantener la cohesión social.

“El derecho represivo consiste en infligir una pena al culpable, pena que por naturaleza afecta su honor, sus bienes, su vida o su libertad. Este tipo de sanción tiene como fin restablecer, por medio de la expiación del mal, el equilibrio social turbado por la infracción. La pena es, pues, esencialmente expiatoria.” (Durkheim, 1893, p. 70).

En este sentido, podríamos asociar la propuesta sociológica de Durkheim con la justicia retributiva en la medida que tiene un papel social importante para reforzar los valores colectivos

y disuadir comportamientos desviados que amenazan el orden social, ya que, a través de la sanción pública, la sociedad reafirma sus normas y valores, reforzando la cohesión moral.

Aunque Durkheim no trata directamente a partir de una ética deontológica en los términos en los que Immanuel Kant la plantea, su visión sobre el deber y el orden social guarda cierta relación con los principios éticos deontológicos, en especial en el contexto de su análisis sobre la moralidad y las normas sociales.

La ética deontológica, en la medida que subraya el cumplimiento del deber por el deber mismo, podría vincularse con la idea durkheimiana de que los individuos deben adaptarse a las normas sociales para mantener el orden social, incluso si no las comprenden completamente o no están de acuerdo con dichas normas.

En esta línea, el castigo no se justifica en términos de la paz o restauración, sino en términos de justicia moral pura, donde la proporcionalidad es esencial para mantener la integridad del sistema legal. Una de las figuras que sustenta esta ética deontológica es el filósofo Immanuel Kant, con su síntesis moral expresada en el *imperativo categórico*, el cual establece que “una persona debe actuar de manera tal que la máxima de sus acciones se convierta en ley universal” (Kant, 2007).; es decir, que desde esta posición, para que una acción sea moral, esta debe medirse bajo criterios universalizables, ergo, si dicha acción puede aplicarse de manera general para todo ser racional sin importar las consecuencias, es justa y debe realizarse; esta máxima universal representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin, puesto que la acción es necesaria en sí misma y no es limitado por más condicionantes, sino que puede considerarse en sí, como un mandato de autonomía, donde cada quien se legisla así mismo.

En contraste, la *justicia transicional* se orienta bajo una *ética teleológica*, la cual se enfoca en los fines o resultados de las acciones. La ética evalúa la moralidad de las acciones basándose en sus consecuencias, buscando maximizar el bienestar o alcanzar un propósito específico. En el contexto de la justicia transicional, el fin primordial es restablecer el orden social y jurídico en situaciones donde la ley ha sido ineficaz o ha colapsado debido a conflictos o regímenes autoritarios. Este enfoque no prioriza el castigo proporcional al daño, sino que se centra en el establecimiento de la paz y la estabilidad a largo plazo, considerando que la reconciliación y la restauración del tejido social son más valiosas que el simple acto de castigar. En lugar de centrarse únicamente en el castigo, se enfoca en reformar instituciones y que contribuyeron a las violaciones de derechos humanos, con el fin de prevenir que ocurran nuevamente.

La justicia transicional alude a las formas en que países que dejan atrás periodos de conflicto y represión utilizan para enfrentarse a violaciones de derechos humanos masivas o sistemáticas, de tal magnitud y gravedad que el sistema judicial convencional no puede darles una respuesta adecuada. Es pues, un conjunto de mecanismos que responden a contextos históricos, políticos y sociales con la intención de estabilizar sociedades marcadas por la violencia y la violación de derechos humanos. De ahí que la historia política sea una herramienta fundamental para la comprensión de la teoría, prácticas y políticas públicas de la justicia transicional. (Dejusticia, 2009)

Los objetivos de la justicia transicional varían en cada situación, aunque sus rasgos centrales giran en torno al reconocimiento de la dignidad de los individuos, la reparación y la admisión de las violaciones de derechos humanos y el objetivo de impedir que dichos delitos se repitan o al menos disminuir la frecuencia en la que ocurren. Además, pretende crear instituciones responsables y recuperar la confianza en ellas, con lo que se busca legitimar el

Estado de Derecho, posibilitar el acceso a la justicia de los sectores sociales más vulnerables después de las violaciones de derechos, conseguir que mujeres y grupos marginados participen verdaderamente en la búsqueda de una sociedad justa, facilitar los procesos de paz y promover resoluciones duraderas para los conflictos, sentar las bases para afrontar las causas subyacentes del conflicto y la marginación, además de fomentar la reconciliación.

Frente a estas dos perspectivas, surge la *justicia restaurativa* como una alternativa que pone el foco en la reparación del daño y la responsabilización del agresor. Este enfoque también puede verse como una aplicación de la ética teleológica, ya que busca un fin más amplio que el castigo: la restauración de las relaciones y la reparación tanto para la víctima como para la sociedad. A diferencia de la justicia retributiva, la justicia restaurativa no se centra en infligir dolor al agresor, sino en la sanación del daño causado, promoviendo la reintegración del ofensor y la víctima dentro de la comunidad. Así, el acto de responsabilización del agresor tiene un propósito teleológico claro: restaurar el equilibrio social y moral que fue alterado por el delito, sin recurrir necesariamente al castigo.

Esto «conlleva transformaciones radicales... no es una simple reforma al sistema de justicia criminal, sino una manera de transformar todo el sistema legal, nuestra vida familiar, nuestra conducta en el trabajo, nuestra forma de hacer política». (Braithwaite, 2003).

En el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, del año 1980, se menciona que las víctimas de violaciones a sus derechos deben tener las garantías para que acciones «análogas» no vuelvan a suceder. En 1993, la ONU utilizó el término de «No Repetición» en el marco de la subcomisión de la prevención y protección de minorías en su sesión 45 (Asamblea

General de la ONU, 2005, párr. 18). Las garantías de no repetición es uno de los estándares internacionales de la justicia transicional para el cual la institucionalidad tiene mayores dificultades de incidir, pues sus bases se fundamentan en la interiorización y aplicación, por parte de la sociedad, de los valores de la paz.

A nivel teórico, el enfoque restaurativo busca que la víctima sea reparada por el delito (Uprimny & Saffon, 2005). Su objetivo principal no es que el victimario esté en la cárcel por años sin reparar a las víctimas. Al contrario, se enfoca en la víctima, en el respeto por los derechos a la verdad, justicia, reparación y no repetición de lo sucedido. La justicia restaurativa es un proceso para resolver el problema de la delincuencia enfocándose en la compensación del daño a las víctimas, haciendo a los delincuentes responsables de sus acciones y también, a menudo, involucrando a la comunidad en la resolución del conflicto.

Las prácticas de justicia restaurativa se aplican a través de prácticas tradicionales y del derecho consuetudinario. Debido a esto, estas metodologías pueden servir para fortalecer la capacidad del sistema de justicia existente. Un reto fundamental para la justicia participativa es, sin embargo, encontrar maneras de movilizar efectivamente la participación de la sociedad civil, protegiendo, al mismo tiempo, los derechos e intereses de las víctimas y los delincuentes. (CNRR.2009)

Dentro de sus fundamentos podríamos señalar el reconocimiento y la reparación, pues se centra en reconocer el sufrimiento de las víctimas y proporcionar reparaciones adecuadas, tanto materiales como simbólicas, mediante procesos de sanación y reintegración en la sociedad; También, podríamos señalar la verdad, memoria y garantías de no repetición puesto que

promueve la búsqueda de la verdad sobre lo sucedido durante los conflictos, a la vez que crea un registro histórico que conmemore a las víctimas y evite que se repitan las atrocidades.

Esta surge también como una metodología para solucionar problemas que no sólo involucran a la víctima y al ofensor, sino también a todo el cuerpo social, a las redes sociales, las instituciones judiciales y la comunidad. Los programas de justicia restaurativa se basan en el principio fundamental de que el comportamiento delictivo no solamente viola la ley, sino también hiere a las víctimas y a la comunidad, no es un concepto aislado o abstracto a la realidad, hay directamente unas personas afectadas. Es por ello que para solucionar las consecuencias del comportamiento delictivo se deberá, en la medida de lo posible, involucrar tanto al ofensor como a las partes ofendidas, y proporcionar la ayuda y el apoyo que la víctima y el delincuente requieren, puesto que se sale de un esquema tradicional donde el victimario también debe ser restaurado. (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, 2006, p.6).

Uno de los modelos aplicados de este tipo de justicia es la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), es el sistema judicial creado en Colombia como parte del Acuerdo de Paz firmado en 2016 entre el Gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP). Este tribunal hace parte del *Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición*, que busca atender los crímenes cometidos en el marco del conflicto armado, con un enfoque restaurativo y de justicia transicional. (Congreso de Colombia, 2016).

La JEP surge para garantizar la rendición de cuentas de los actores involucrados en el conflicto armado, incluyendo ex combatientes, miembros de la fuerza pública y otros responsables de graves violaciones de derechos humanos. Su objetivo es contribuir a la verdad, justicia y reparación de las víctimas, promoviendo la reconciliación y el cierre de heridas

históricas, en un esfuerzo por evitar la repetición de la violencia. Además, ofrece alternativas penales a quienes reconozcan su responsabilidad y contribuyan al esclarecimiento de los hechos, priorizando la reparación de las víctimas sobre la mera imposición de castigos.

Un ciudadano que se somete a la autoridad de la JEP adquiere la condición de compareciente, lo que implica que la justicia transicional asume el manejo de su caso. Cuando se formalizan acusaciones en su contra mediante un escrito, su rol se transforma de compareciente a acusado. Este proceso se enmarca dentro de un enfoque restaurativo, donde tanto la víctima como el ofensor, junto con otros miembros de la comunidad que hayan sido afectados por el delito, se involucran activamente en la búsqueda de soluciones y en la reparación del daño causado, todo ello mediado por el apoyo de un facilitador. En este sentido, la verdad juega un papel central, ya que es a través de la reconstrucción y reconocimiento de los hechos es que se puede alcanzar una justicia más completa, promoviendo tanto la reparación como la reconciliación, pilares fundamentales en estos procesos.

Se podría confundir la justicia restaurativa con la justicia reconciliatoria; sin embargo, es importante señalar que son conceptos distintos. Mientras que «la reconciliación implica volver a una amistad previa superando aquello que fue motivo de desunión» (Wieland, 2006), la justicia restaurativa no asume que entre víctimas y victimarios hubiese necesariamente una relación previa. Incluso, en casos donde sí haya habido una relación anterior, la justicia restaurativa no se centra en restablecer dicha relación, sino en asegurar la reparación y responsabilización del agresor, poniendo el énfasis en las necesidades de las víctimas, sin que esto signifique no reconocer los derechos de los victimarios, quienes también deben ser considerados parte del proceso integral de reparación.

En ese sentido, la JEP se basa en la verdad y la reparación como pilares de un proceso más amplio de reconciliación social, donde tanto víctimas como victimarios son reconocidos como partes de una historia compartida que necesita ser sanada, sin que esto signifique una vuelta obligada a la amistad o la familiaridad anterior, sino una apuesta a la reconstrucción del tejido social. Este enfoque permite diferenciar la justicia restaurativa, centrada en la reparación del daño y las necesidades de las víctimas, de la reconciliación, que busca generar condiciones para la convivencia futura, aunque no necesariamente implique la reconstrucción de relaciones entre los actores del conflicto.

La justicia restaurativa es un proceso para resolver el problema de la delincuencia enfocándose en la compensación del daño a las víctimas, haciendo a los delincuentes responsables de sus acciones y, también, a menudo, involucrando a la comunidad en la resolución del conflicto.

Uno de los conceptos y principios fundamentales en la Justicia Restaurativa es la verdad y aunque esta pueda ser problematizada y ser un poco difusa su aplicación, es necesaria para lograr una reparación adecuada, esta se construye a partir del reconocimiento y la validación de las experiencias tanto de las víctimas como de los responsables de los hechos. No se trata únicamente de una verdad objetiva o jurídica, que adjunta pruebas y datos sino de una verdad más amplia, que incluye el relato de las vivencias y el impacto del daño causado en las personas y las comunidades. El esclarecimiento de los hechos permite identificar los actos que causaron el daño y, a su vez, brinda mayores garantías de no repetición.

En contraposición, mecanismos como la amnistía o indulgencias han demostrado ser poco efectivos, ya que generan resentimiento entre las víctimas y sus allegados, quienes, al sentirse

desprovistos de justicia, pueden buscar alternativas no legales o tomar la justicia por mano propia. Sin el reconocimiento de la verdad y sin una reparación adecuada, es más probable que se perpetúen ciclos de violencia y que se recurra a medios armados como respuesta al vacío de justicia.

Ya va siendo tiempo que dejemos de engañarnos: «pensar que la impunidad puede contribuir a promover una reconciliación luego de un período prolongado de violencia interna es tan ingenuo como pretender construir un Estado democrático y constitucional basado en la desigualdad, la injusticia y la exclusión». (Waldorf, 2014).

La justicia también puede verse como una necesidad y un reclamo de bondad, ligada profundamente a las emociones, la manifestación del alma, que exclama por qué a aquel le dan eso que a mí no, ¿qué tengo yo de diferente que no soy digno de recibir amor, riqueza, beneficios, atención? De ahí que la desigualdad se percibe como injusta, porque hay quienes gozan de privilegios, estatus, bienes, servicios, incluso derechos por encima de otros, sin éstos haber hecho o trabajado más que aquellos que no los tienen. Como lo expresa Simone Weil (2022):

«Cuántas veces surge en el fondo de un corazón humano la queja infantil que Cristo mismo no pudo reprimir - «¿por qué me hacen mal?»- hay ciertamente injusticia. Porque si, como suele suceder, este es el efecto de un error, entonces la injusticia consiste en la insuficiencia de la explicación.» (p.37).

Weil (2022) afirma que «la noción de derecho está vinculada a la de reparto, la de intercambio, la de cantidad. Tiene algo de comercial.» (p.58). Es decir, que el derecho se basa en un sistema de intercambio y reparto que responde a principios cuantitativos, como una

transacción. Por otra parte, el derecho se sostiene cuando se presenta con una «reivindicación», es decir, cuando alguien lo demanda o lo exige.

Detrás de esa reivindicación suele haber una fuerza que la respalda, ya sea legal o física. Si no hay fuerza detrás, el derecho queda sin sustento, lo que sugiere que el derecho es impotente sin una estructura de poder que lo respalde. Los griegos no tenían la noción de derecho, No tenían palabras para expresarlo, sino más bien, contaban con la percepción de justicia.

«Así como la justicia no es a el derecho, ni la verdad a la ciencia, la belleza al arte, ni el trabajo a la realidad. La Justicia, compañera de las divinidades del otro mundo, ordena ese exceso de amor. Ningún derecho lo prescribiría. El derecho no tiene vínculo directo con el amor, La noción de derecho, situada en el centro de los conflictos sociales, vuelve imposible desde un lado y desde el otro cualquier matiz de caridad. La justicia está vinculada a dimensiones espirituales o trascendentes, como el amor, que no pueden ser reguladas ni contenidas por el derecho.» (Op. Cit. pp. 63-64).

Como podemos observar, para Simone Weil la justicia no se entiende en términos meramente legales o convencionales, sino que está profundamente relacionada con lo espiritual y lo sagrado. Su concepción de la justicia trasciende la noción de derechos y reivindicaciones, y está más cerca de una preocupación ética y moral que tiene que ver con el respeto absoluto por la dignidad humana y la atención al sufrimiento del otro. La justicia a su vez está ligada con la verdad, son dos caras de la misma moneda, una especie de atención, de puro amor, y en ello radica la belleza, cuando un ser humano es orientado por el espíritu de la verdad y la justicia.

Desde pequeños hasta que fallecemos existe en el corazón de todo ser humano algo que pese a toda la experiencia de los crímenes cometidos sufridos y observados espera invencible que

se le haga el bien y no el mal, eso es antes que ninguna otra cosa lo que es sagrado en todo ser humano y lo sagrado no es el bien en sí mismo, sino que tiene un sentido para cada quien y se expresa en la expectativa de que le hagan el bien.

Podemos comprender entonces la dignidad humana como eso sagrado que contiene a cada ser humano intrínsecamente, por el solo hecho de existir y en ese orden de ideas, cualquier acto de injusticia, cualquier acto que niegue la humanidad del otro, es una violación de lo sagrado, esa dimensión sagrada que guía lo moral, lo más místico del ser humano que fundamenta sus creencias y da paso a las acciones.

Capítulo IV

En lo concerniente a los valores

En este capítulo partiremos de la distinción entre moral y ética. La moral procede del término latino *mos-moris*, esto es, carácter, costumbres, usos, pero también el lugar en el que habita el ser humano, la morada del hombre, los seres humanos vivimos de nuestras costumbres y esas responden al contexto donde nos ubicamos. La «ética», proveniente del griego, se expresa en dos términos cuya grafía difiere únicamente en la letra inicial: el *ethos* escrito con eta (*éthos* - ἦθος-) para hacer alusión al carácter individual, y el escrito con épsilon (*êthos* - ἔθος-) para referirse a las costumbres de un colectivo. *Êthos* (Arendt, 2006). A lo largo del tiempo, en esa propensión romana por homologar al latín con conceptos griegos, ética y moral a veces se usan de manera indiferenciada, pero desde la perspectiva filosófica sí se marca una gran distinción.

1.4. Sobre la ética

La ética se distancia de la moral para verla desde afuera y poder criticarla y reflexionar sobre ella. Son dos tipos de saberes, uno que forma parte de la vida cotidiana, la moral; y aquel saber que reflexiona sobre ella filosóficamente, la ética: «tiene la ética por objeto el fenómeno de la moralidad, e intenta desentrañar en qué consiste y si hay razones para que exista: le preocupan pues, su conceptualización y fundamentación.» (Cortina, 2003, p.117). La ética es la que ostenta la primacía en el ámbito de la fundamentación racional, la moral es más del mundo de la vida cotidiana, puede ser de orden religioso, civil, secular.

A la ética se le adjudican otras subcategorías de orden filosófico, tales como utilitarista o en las que se hace especial énfasis en esta monografía: las éticas de la responsabilidad, del diálogo, del cuidado y de la compasión. Estas subcategorías enriquecen su reflexión sobre las diversas formas de entender y aplicar los juicios morales en la vida social.

La ética es, entonces, una de las ramas de la filosofía. Se centra en el estudio de la estructura del comportamiento moral, en su análisis y en la síntesis de teorías sobre la naturaleza, la función y el valor de los juicios morales. Esos juicios sirven para evaluar el comportamiento ajeno y la organización de la sociedad, así como para hallar nuestras propias acciones.

(Blackburn, 2006, p.17)

La ética se puede comprender como un avance histórico progresivo con pretensión de universalidad y que se adquiere mediante un aprendizaje técnico y moral. Esta surge bajo el ejercicio filosófico de la reflexión y crítica sobre esa moral instaurada en la sociedad mediante creencias, normas y valores, las cuales se pueden ver reflejadas en las prácticas sociales, donde los individuos aplican esas normas morales instauradas como creencias que se configuraron en sus procesos biográficos, sociales, culturales; surge como manera de acondicionarse al mundo y actuar en él, según las valoraciones que se tengan del mismo, funciona como cierta brújula para orientar la acción humana, desde lo individual hasta lo colectivo.

La ética nos permite cultivar el pensamiento crítico y reflexionar sobre los valores morales, nos permite evaluar circunstancias, contextos y así elaborar nuestros juicios de valor basados en una justificación más racional, crítica no solo de lo que debería ser afuera, en la política o los lugares de toma de decisión que afectan a las mayorías, [a veces bajo sustentos poco éticos que se orientan más por intereses económicos que por valores morales de lo que es más justo]. A su

vez, nos interpela a nombre propio, tiene una función introspectiva que nos lleva a cuestionar nuestra propia vida . Nos invita a cuestionar nuestras propias creencias, sueños y motivaciones ¿Por qué creemos lo que creemos y soñamos lo que soñamos? enfrentándonos al reto de discernir si nuestras decisiones y valores provienen de nuestras convicciones internas o de expectativas externas. Al plantearlo así, parece haber cierta expectativa, ligada en el deber ser en los juicios que hacemos de las situaciones externas, pero en aquellas que refieren al carácter propio las sustentaciones parecen otras, ligadas a las circunstancias, que son externas a sí mismo.

Entonces, nos permite cultivar el pensamiento crítico, cuestionar el mundo que nos rodea y buscar formas de actuar de manera coherente con nuestros valores, incluso en contextos donde lo que sucede puede ser externo a sí mismo, y que a veces pareciera que no se pudiese cambiar.

Este ejercicio filosófico de reflexión crítica sobre la moral nos permite observar cómo las creencias, normas y valores que rigen nuestras vidas se reflejan en las prácticas sociales, orientando nuestras acciones individuales y colectivas. La ética, en su rol de “brújula moral”, no solo nos orienta hacia el bien común, sino que también nos impulsa a cuestionar las estructuras de poder y las decisiones políticas, que a menudo se basan en intereses económicos más que en valores éticos.

Estanislao Zuleta (2004) en su conferencia *El elogio de la dificultad* lo denomina como la no reciprocidad lógica, de la que deriva dos categorías, el esencialismo y el circunstancialismo:

«Hay que observar con cuánta desgraciada frecuencia nos otorgamos a nosotros mismos, en la vida personal y colectiva, la triste facilidad de ejercer lo que llamaré una no reciprocidad lógica; es decir el empleo de un método explicativo completamente diferente

cuando se trata de dar cuenta de los problemas, los fracasos y los errores propios y los del otro cuando es adversario o cuando disputamos con él.» (p.90).

Zuleta, como filósofo colombiano, le inquieta estudiar a su población. En ella observa una «No reciprocidad lógica» entre individuos, ya que no se aplica para el otro los mismos parámetros de juicios que se aplican para sí mismo. Por el contrario, para explicar las acciones externas de los otros, se aplica el esencialismo, por ejemplo: *esa persona lo hizo así porque quiso, porque es así, es una respuesta de sus intereses que proviene de su esencia*, sus actos parten desde sus deseos e intenciones más profundas. Mientras que, para explicar las conductas propias partimos del circunstancialismo, es decir, justificamos lo que hacemos, cuando sale mal, por las situaciones externas que se escapan de nuestras manos, *me fue inevitable, paso esto o aquello cuando venía para acá, intenté a toda costa llegar a tiempo, pero el trancón era increíble*, de modo tal que se arma una concatenación de acontecimientos ineludibles, de orden esencial y circunstancial: el otro actúa porque su esencia es así y, quien hace tal juicio, si llegase a tener la misma situación, la evaluaría de manera diferente, justificando lo sucedido en función de las circunstancias.

Este pensamiento, común en nuestra sociedad colombiana, denota cierta irresponsabilidad y un no hacerse cargo de los actos propios. Al otro se le juzga por los resultados y a las acciones propias por los propósitos que persigue. Estanislao le da gran relevancia al respeto, a la vez que, también, posiciona la razón como un valor y es que deberíamos ser críticos en espiral, de adentro hacia fuera y de afuera hacia dentro, porque aplicar este método explicativo, conlleva una doble falsificación, pues no sólo se irrespeta al otro, sino así mismo, se niega la posibilidad de pensar críticamente frente a sí mismo.

«el deseo de ser vasallos, el anhelo de encontrar a alguien que nos libere de una vez por todas del cuidado de que nuestra vida tenga un sentido. Dostoievski entendió, hace más de un siglo, que la dificultad de nuestra liberación procede de nuestro amor a las cadenas. Amamos las cadenas, los amos, las seguridades porque nos evitan la angustia de la razón.» (Zuleta, 2004, p.91)

Kohlberg observa tres niveles en el desarrollo de la conciencia moral individual. Desde esta perspectiva su análisis se realiza desde una evolución de la moral y el proceso cognitivo, que parte desde la infancia hasta la etapa más madura. En el nivel *preconvencional* se encuentra el *Estadio 1*, la Orientación a la obediencia y el castigo. El *Estadio 2*, Orientación egoísta e instrumental. El nivel *convencional*, está compuesto por el *Estadio 3*, Orientación de “buen chico o buena chica” y el *Estadio 4*, Orientación hacia el mantenimiento del orden social. Por último, está el nivel *posconvencional*, donde se encuentra el *Estadio 5*, Orientación legalista (jurídico-contractual) y el *Estadio 6*, Orientación por principios éticos universales. (Kohlberg, 1992).

La moralización humana se hace mediante un proceso de socialización donde el niño o adolescente interioriza los modelos de los padres y de la cultura (Ídem, 1992). Estos niveles, desde el inferior, situado en lo *preconvencional*, donde se tiene mayor inmadurez y persigue sus propios intereses, pasando por el intermedio o *convencional*, donde se aceptan las normas y se ponen en juego las expectativas y los intereses, pues se prioriza la validez colectiva que va relacionada a los usos y costumbres que son socialmente aceptados y el tercero, *posconvencional*, que persigue principios morales universales, como la búsqueda de una sociedad justa, que orienta el juicio y la razón estableciendo una medida de lo justo que permite cuestionar las normas sociales.

Podríamos asociar el nivel posconvencional propuesto por Kohlberg con el razonamiento crítico que conlleva a la reciprocidad lógica que observa Zuleta. Lo que se puede identificar con idea de mayoría de edad propuesta por Kant; aunque Kohlberg lo analiza como un proceso cognitivo-progresivo en la psicología del desarrollo moral, para Kant, una persona puede seguir siendo menor de edad aun así haya alcanzado una edad biológica madura, así que podría decirse que el progreso psicológico no siempre corresponde al biológico.

Para Kant, la Ilustración constituye la alternativa para la salida de la minoría de edad, donde el propio entendimiento sea quien oriente las acciones sin necesidad de la dirección u orientación de un tutor, renunciando a la pasividad y la seguridad que brinda la aprobación y la conducción por otros, si esta auto infligida asunción de minoría de edad no es por falta de entendimiento sino por falta de decisión y coraje para servirse de este. La traducción al español en general se refiere a una *culpable* decisión de permanecer en condición de minoría de edad, pero lo que acusa Kant se refiere a una falta de resolución y responsabilidad para atreverse a pensar por sí mismo.

Siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos, incluso entre los tutores instituidos del montón, quienes después de haber arrojado el yugo de la minoría de edad propagarán el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que todo hombre tiene de pensar por sí mismo. (Kant, 1784/1986).

Kant sugiere que la libertad de pensamiento y la autonomía intelectual son valores esenciales para el desarrollo humano. Al mismo tiempo, reconoce que hay contextos donde el pensamiento crítico no es fomentado y, en su lugar, se espera que las personas acepten y sigan

instrucciones sin cuestionar. Los tutores se posicionan entonces desde un lugar de poder, desde donde establecen sus valores de verdad.

Esto aplica no solamente a docentes, sino padres, líderes políticos, religiosos, de movimientos sociales que figuran como autoridades dentro de su campo, promueven ciertos valores, tradiciones, conductas y que pocos se atreven a cuestionar, pero en medio de esa masa homogénea de entornos tan rígidos, pueden surgir individuos dispuestos a cuestionar esas normas morales constituidas en la sociedad, a pensar por sí mismos, lo cual siempre ha implicado un coraje tremendo, salir de la comodidad de lo ya dicho por otros, de sistemas que aparentemente funcionan bien para quienes hacen parte de ellos, que incluso en la época actual sigue teniendo como riesgo la muerte, porque tener una postura crítica también implica desafiar la hegemonía del dominio, ese espíritu de independencia y búsqueda de conocimiento es lo que vemos que resaltan los autores y a este nivel se encuentra la ética.

Lo anterior está estrechamente relacionado con la ética de varias maneras, especialmente cuando consideramos el papel del pensamiento crítico, la autonomía moral y la responsabilidad en las decisiones éticas.

Primero, el pensamiento crítico y la autonomía son elementos fundamentales para alcanzar la mayoría de edad, lograr una ética madura. Kant, destaca la importancia de actuar de manera autónoma, de acuerdo con principios morales que uno mismo ha evaluado y adoptado desde su condición racional y razonable. Esto implica que, para actuar éticamente, uno debe ser capaz de pensar por sí mismo, cuestionar las reglas y valores impuestos, y tomar decisiones basadas en una comprensión racional de lo que se concibe como el bien y el mal.

En segundo lugar, refleja la idea de la ética como responsabilidad individual, hacerse cargo de sí mismo, sin depender de otros. Cuando Kant habla de despojarse del yugo de la minoría de edad, Zuleta habla de la autonomía del pensamiento, de salir del conformismo de una vida llena de certezas y seguridades, de guías, de amos, cadenas y Kohlberg realiza su propuesta de los niveles de la ética, se relacionan en dejar de depender de la autoridad externa para guiar nuestras propias acciones. En términos éticos, esto significa que cada persona tiene la responsabilidad de formar sus propias creencias morales y de actuar conforme a ellas, ser legislador de sus propias leyes, en lugar de simplemente seguir las normas establecidas sin cuestionamiento alguno.

Además, es importante resaltar que la ética, como soporte estructural de la moral, depende de la disposición de los individuos a ser autónomos y responsables en sus juicios morales. Si las personas no se atreven a pensar por sí mismas y se limitan a seguir ciegamente a los tutores, instituciones o a las autoridades, es probable que terminen actuando desde una ética preconventional, simplemente por conformidad, miedo al castigo o en el deseo de obtener recompensas. Actuando como la niñez las personas actúan por intereses personales, sin una comprensión profunda de la moralidad. O quizá bajo una ética convencional, donde las personas tienden a seguir las normas sociales y a buscar la aprobación de otros.

Aquí, el respeto por las leyes y las reglas se convierte en un principio fundamental para mantener el orden social. Esto tiene relación con el concepto de «tutores instituidos» de Kant, donde las personas aceptan y siguen las reglas establecidas por las instituciones y la sociedad sin cuestionarlas. Desde la perspectiva de Zuleta, esto podría verse como una forma de evitar la dificultad del pensamiento crítico y más bien sentar una posición desde el conformismo con las normas establecidas.

Enfrentar las dificultades para alcanzar un nivel más elevado de comprensión y acción moral, que propone la ética posconvencional de Kohlberg, se alinea con el espíritu de la Ilustración de Kant y con *el elogio de la dificultad* de Zuleta, que anima a las personas a cuestionar, reflexionar y comprometerse con principios éticos universalizables.

El avance de una sociedad ética requiere individuos que estén dispuestos a cuestionar las normas establecidas, poder decir si son injustas y argumentar porqué lo son así. En ese orden de ideas, lograr promover su transformación hacia el bienestar general. Esto implica un compromiso ético con la justicia y los valores de verdad, incluso cuando va en contra de los intereses propios o de un grupo determinado, cuando este vulnera a la mayoría. De esta manera, en la ética radica el papel crucial del pensamiento crítico y la autonomía para tomar decisiones morales responsables, asumir la responsabilidad personal en la búsqueda del bien y la justicia, que requiere un esfuerzo cognitivo, emocional, lo que conlleva a deliberaciones éticas tanto a nivel individual como colectivo.

Si situamos la ética en el conjunto de las manifestaciones del pensamiento crítico, propio del ser humano, también se la puede concebir como el examen de la justificación racional de nuestros juicios morales. La ética tiende a permitirnos hacer *evaluaciones morales* mejor pensadas, más críticas y más racionales del comportamiento ajeno, de la organización de la sociedad o de nuestras propias *decisiones*. (Blackburn, 2006, p.17).

La ética se fundamenta en principios morales que tienen la característica de ser universales. Los principios los podemos encontrar en la justificación de cualquier proyecto, programa, política social, y son la base de la jurisprudencia, orientan el juicio y sientan las bases para establecer leyes, establecen la medida de lo justo, de manera que la ética permite cuestionar las

normas sociales y proponer otros valores que orienten el actuar y le den forma al ideal de sociedad que se persigue.

1.5. Sobre los valores morales

Toda religión lleva consigo misma unas orientaciones morales sobre cómo debe llevarse la vida, como debe ser el carácter humano y cuáles son los mejores hábitos, por tanto, podríamos decir que la moralidad encuentra sus orígenes en la religión y que pretende ser descriptiva, sobre qué es lo mejor ser y hacer para vivir conforme a los designios divinos, para agradar a Dios y lograr la salvación. Resulta interesante que tanto en lo religioso como en lo político, en nuestras sociedades bajo un sistema laico y democrático deban estar esas figuras representativas, en las que recaen la responsabilidad de las masas, de orientarlas hacia lo mejor, bueno y más justo según sus propios preceptos, que se difunden y prolongan en el tiempo en formas de texto, quien logra escribir algo sagrado o las leyes de una nación es quien determina la forma de actuar del pueblo y por tanto, quien tiene el poder.

La moralidad podría decirse que orienta las acciones humanas mediante juicios de valor positivos o negativos, estableciendo una línea divisoria entre lo «bueno» y lo «malo», lo cual separa el mundo en un sistema binario que no permite ver los matices y las causas que llevan a determinadas conductas.

Para establecer estos criterios valorativos, inciden ciertos aspectos como la cultura, pues estas concepciones se forman y transforman dependiendo del contexto. En el comportamiento moral convergen costumbres, creencias, normas, tradiciones, principios, valores, obligaciones, las cuales se disciernen por la subjetividad que el sujeto ha construido, la cual si se juzga mediante un proceso reflexivo, ético, dinámico afirma o pone en cuestión aquello que se había

dado por hecho, ese estado de cosas que se había establecido como el correcto y el cuestionarlo le permite tomar una postura y unas decisiones respecto al rumbo de su vida.

Las valoraciones morales llevan consigo un proceso que tiene emoción, sentimiento y cognición, pues la forma de percibirlas nos hace comprender, comparar, clasificar. A su vez, valorar implica estimar o desestimar, preferir o relegar, atraer o repugnar, amar u odiar. Cada una de estas respuestas a estímulos generalmente externos, provocan dichas sensaciones, las cuales valoramos positiva o negativamente, según las sensaciones que provoque en nosotros (Cortina, 2003). Los valores se valoran porque tienen en sí mismos un valor que las personas descubren, más allá de que este se fije subjetivamente, se descubre como valioso, se le da sentido en la existencia humana, en la relación propia, con los otros, con el medio ambiente, con todo aquello con lo que nos relacionamos en el mundo.

Vemos entonces cómo los valores morales son relevantes para la configuración de una ética y la construcción de la identidad, esta formación es influenciada por el contexto, la cultura, las tradiciones, las experiencias propias.

La acción humana se moviliza realizando una evaluación de las circunstancias y realizando lo que mayor beneficio o satisfacción le brinde en ese momento. Sin embargo, esos valores, a veces se confrontan entre sí en el hacer, pues aparece cierta inconsistencia, incoherencia entre lo que se hace y lo que se cree, entre el ser y el deber ser, entre lo que se quiere y lo que conviene, dándose entonces una distinción entre el conocimiento moral y la conducta moral, una dualidad del yo, entre lo que se conoce y se valora como bueno y cómo se actúa en relación a ello.

El conocimiento moral nos lleva a hacer las distinciones entre el bien y el mal y la conducta moral nos empuja a actuar en concordancia con dicho conocimiento. Cuando un

hombre quebranta una ley o una norma de comportamiento, dicha transgresión es una excepción que él hace a una norma que reconoce como válida. Al hacerlo el hombre entra en un conflicto interno con su razón, por lo que según Kant este hombre debe despreciarse a sí mismo y cuando no lo hace es porque simplemente se miente con el fin de evitarlo. (Campo, 2020).

Esta dualidad puede generar el sentimiento de culpa, pues hay una disonancia entre los valores que se creen correctos y los actos cometidos, aunque una persona puede sentir culpa sin llevarse a cabo la acción, con la simple intención de querer hacerlo, esta no se prolonga tanto en la memoria como lo ya realizado, pues es más fácil huir de esas ideas no concretadas si no se vuelven a repetir, que de aquellos actos que afectaron enteramente los valores propios o enteramente los de otras personas, por lo que puede darse un conflicto:

«Entre yo y mi otro yo recae en el hecho que al estar en desacuerdo con otras personas puedo huir o alejarme de ellas, sin embargo, al estar en desacuerdo conmigo mismo no puedo huir, estoy ligado a mí. Ese otro yo es el testigo de todas las acciones que cometo, si nadie más sabe en qué he fallado, él lo sabe». (Campo, 2020, p. 27).

Si los valores orientan nuestros pensamientos, actos, sueños, son como un tipo de brújula que nos orienta en el mundo, se constituye el valor como una meta, algo alcanzable, deseable, fallar a esa meta es, en términos pragmáticos, dejar de valer, pero a la vez, se presenta una dicotomía, pues sin meta no hay valor. Por ejemplo, desde una postura religiosa judeocristiana sin la concepción de la eternidad de Dios, sin la meta de salvación, sin la garantía absoluta de la realización de la vida después de la muerte, los valores pierden el sentido, porque no van en ninguna dirección.

Obrar bien ya no se convierte en sinónimo de salvación o en el hacerlo para alcanzar lo eterno. Se pierde la recompensa por los buenos actos, que no son del todo desinteresados, sino que buscan un fin mayor de beneficio personal. Faltar a esos valores que se han concebido como los correctos y orientadores de la vida genera la división que mencioné anteriormente, dando lugar a la culpa y en este caso, con la preocupación de condena o una crisis de identidad y de sentido de la vida por perder aquello que se consideraba bueno, justo y propio.

Capítulo V.

El tránsito de la culpa a la responsabilidad

La responsabilidad no puede entenderse únicamente desde la dimensión jurídica o moral individual, sino que requiere una reflexión más profunda sobre la relación con el otro. En este sentido, Lévinas (1961) plantea la responsabilidad como una respuesta ineludible frente a la alteridad, una apertura hacia el otro que trasciende cualquier cálculo racional o contractual. Para Lévinas, la ética no es una construcción secundaria o derivada del derecho, sino la primera filosofía, pues el rostro del otro interpela de manera radical al sujeto, obligándolo a asumir una responsabilidad que antecede incluso su propia voluntad. En esta línea, el capítulo de la culpa a la responsabilidad no es solo un ejercicio de autoevaluación moral, sino un reconocimiento activo de la interdependencia y de la deuda ética que tenemos con quienes han sido vulnerados y la responsabilidad con quienes son más vulnerables.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Paul Ricoeur (2000) desarrolla una concepción de la responsabilidad que vincula la memoria, el perdón y la posibilidad de una reconciliación basada en el reconocimiento del otro. Para Ricoeur, la memoria no es solo un acto de evocación del pasado, sino una herramienta para la construcción de sentido en el presente. De esta manera, la memoria justa no busca la venganza ni la repetición del sufrimiento, sino la posibilidad de una reconciliación, que tenga en el centro a las víctimas. En este sentido, el perdón no es un gesto unilateral o ingenuo, sino un proceso complejo que solo puede darse en un marco de reconocimiento y de responsabilidad por el daño causado. Aquí es donde la justicia restaurativa

cobra relevancia, al priorizar el diálogo, la reparación y la reconstrucción del tejido social sobre la simple imposición de castigos.

Sin embargo, esta concepción de la responsabilidad no solo implica una relación con el pasado y con quienes han sido víctimas de injusticias, sino también un reconocimiento de la vulnerabilidad compartida. Judith Butler (2006) retoma esta idea al señalar que la condición humana está marcada por la precariedad y la interdependencia.

Para Butler, la vulnerabilidad no es una debilidad que deba superarse, sino una condición estructural que nos obliga a repensar la ética y la política desde la interdependencia. Este enfoque permite una comprensión de la responsabilidad que no se basa en la autonomía individualista, sino en la co-responsabilidad y en la necesidad de estructuras sociales que protejan a quienes se encuentran en situaciones de desamparo por condiciones de desigualdad, pues son dependientes de condiciones sociales, económicas y políticas que garantizan o amenazan su existencia.

La vulnerabilidad no es sólo individual, sino una condición relacional, dependemos unos de otros para existir y ser reconocidos como sujetos, sin embargo, en nuestras sociedades la precariedad no se distribuye de manera equitativa, sino que algunas vidas son consideradas más valiosas que otras en los marcos normativos del poder, las estructuras sociales y políticas tienden a proteger ciertos grupos mientras dejan en el desamparo a otros, como minorías raciales, étnicas, personas LGBTQ+, víctimas del conflicto armado, infancias, mujeres, adultos mayores, animales, todas víctimas de la violencia estructural.

Este análisis de la responsabilidad desde la vulnerabilidad también puede vincularse con la reflexión de Victoria Camps (2011) sobre el gobierno de las emociones. Para Camps, las

sociedades contemporáneas han descuidado el papel de las emociones en la construcción de la ética y la justicia.

Educar la razón sin educar la sensibilidad es hacer individuos moralmente mutilados. La emoción es el motor de la acción moral, sin ella, la razón apenas tiene fuerza para impulsarnos a hacer lo que sabemos que debemos hacer" (Camps, 2011, p. 42)

El miedo, la indignación y el resentimiento pueden ser utilizados para justificar la violencia o la exclusión, mientras que la compasión, el reconocimiento y la empatía pueden ser motores para una responsabilidad más comprometida con el otro. Asumir la responsabilidad no es solo un ejercicio racional del deber ser, sino también una labor de educación emocional que nos permita responder de manera justa y equitativa a la interpelación del otro.

Como lo hemos analizado en capítulos anteriores, los valores morales juegan un rol indispensable en la configuración de la identidad, (Kohlberg, 1992) pero estamos en una sociedad con una configuración cultural que sobresalta la tenencia del yo y de lo que se considera propio, extendiéndose, quizá, hasta la familia más cercana, ya que incluso entre familias se ven presentes luchas por bienes, especialmente entre hermanos que van a reclamar una herencia, generando grandes divisiones, a veces irreparables.

No hay un reconocimiento del otro, ni en su carácter afectivo, ni cognitivo, ni en el valor que tiene por el simple hecho de ser humano, a lo que llamamos dignidad humana. Pese a las diferencias que puedan existir entre una persona y otra, cada vida guarda un valor en sí misma que debe ser respetado, Jaime Garzón ya lo dijo con su icónica frase: «los indígenas tradujeron el artículo 11 de la Constitución: “Nadie podrá llevar por encima de su corazón a nadie ni hacerle

mal en su persona, aunque piense y diga diferente”. Si nos aprendemos este artículo, salvamos este país».

Estas situaciones han generado a lo largo de la historia protestas cívicas en contra de la exclusión, en defensa de la vida, la diversidad y todas aquellas personas que tienen formas de ser y percibir el mundo de manera diferente, que protegen los recursos naturales y denuncian a quienes atentan contra ellos, sin embargo, la falta de empatía hace incomprensibles esas otras realidades que conviven en nuestro territorio y perciben la diferencia como amenaza que debe ser silenciada.

En un contexto democrático todas las situaciones de violencia se podrían haber resuelto mediante el diálogo, pero en cambio se escogió la violencia, como estrategia para reprimir, estabilizar el orden social impuesto y negociar los intereses. Somos una sociedad entonces con muchas heridas generadas por la violencia, tanto en el campo como en la ciudad, aunque esta última no se perciba de manera tan directa como en la realidad, sino más bien de forma simbólica, intrincada en la cultura, Colombia parece un país atrapado en el pasado, sin transitar a una paz. Atascado en una memoria de violencia que no se ha podido superar, *en un pasado que no pasa, pero si pesa*. (De Gamboa, 2023).

Aunque no existe un consenso unívoco sobre el concepto de empatía, esta no puede reducirse a la simple idea de "ponerse en los zapatos del otro" Más que proyectar lo que uno haría en determinada situación, se trata de intentar comprender al otro desde su propia perspectiva. Esto implica un esfuerzo por imaginar cómo esa persona percibe, siente y construye sentido a partir de su historia, su contexto y sus experiencias. Es, por tanto, una comprensión profunda de las razones que configuran su modo de ser y de actuar en el mundo.

La empatía (empathy) como la capacidad de imaginar la situación del otro, tomando con ello la perspectiva de ese otro. Es decir, que no se trata simplemente del conocimiento de los estados del otro (algo que, en principio, podríamos obtener sin necesidad de un desplazamiento de perspectiva [...]) La empatía no es un mero contagio emocional, pues requiere de nosotros que nos sumerjamos en el problema o la dificultad del otro, y eso precisa, a su vez, tanto una distinción entre el yo/nosotros y el otro, como de un desplazamiento imaginativo. (Nussbaum, 2012, p.179)

La empatía entonces implica un reconocimiento del otro desde su experiencia. Sin embargo, Nussbaum separa este concepto del de «compasión», pues refiere que comprender una situación no implica compadecerse de ella, aunque es el principio para esta, generalmente la empatía antecede a la compasión, si bien esta parte de comprender las percepciones del otro, ello no implica que no se le culpe por la situación actual, con afirmaciones como «él se lo busco, quién lo manda» o incluso se puede aprovechar de esa situación para manipular o hacer daño.

Mientras tanto, la compasión pone en el foco al sufrimiento, sin importar las causas de este, ni culpabilizando al entorno o a la persona por ello. En la compasión también se encuentra cierto sentido de justicia, pues moviliza a la acción, al reconocimiento del sufrimiento que genera esa situación o condición a una o varias personas y de la necesidad entonces de querer transformar esa situación que genera tan gran malestar.

Ponerse en el lugar del otro es un ejercicio complejo, especialmente en contextos donde múltiples visiones del mundo conviven y colisionan, la empatía requiere un desafío no solo emocional sino cognitivo, que implica un esfuerzo por comprender y reconocer como ese otro significa sus experiencias, el contexto que le rodea y las condiciones en las que vive que puede

hacer que afronte ciertas desigualdades. Además de sentir compasión por aquello que le causa dolor e incluso, se puede ir un poco más allá y buscar los medios para hacer que lo que provoca ese sufrimiento termine.

Los valores morales cambian según las generaciones, se reinterpretan según las culturas y contextos. Nietzsche, es uno de los que genera disrupción y pone en claro el punto de partida de la devaluación de los valores supremos, dónde estos no desaparecen, sino que se replantean, A partir de ello surge un nuevo fundamento, transformando la supremacía de los valores morales por la voluntad de poder, en un intento de una destrucción de unos valores antiguos por unos nuevos valores, ocurre entonces una transmutación de los valores, es decir, se transforma su fundamento, lo que implica a la vez un cambio en la existencia humana.

Cada época, bien sea, antigua, moderna, medieval, contemporánea, tiene una cultura propia y unos valores establecidos por la misma. Para los griegos el valor fundamental era la felicidad, el fin último que perseguía el hombre durante toda la vida. Por otra parte, en la edad media, se le daba un lugar esencial a la salvación. Mientras en la época moderna, por medio del uso de la ciencia, se privilegiaba la verdad como bondad suprema y fin último al que debía dirigirse la vida del hombre. En la contemporaneidad se han hecho varias reinterpretaciones de esas historias y conceptos, y se han puesto los valores morales como bienes supremos a los que debe aspirar el ser humano, entre estos valores el dinero se convirtió en prioridad en la actualidad.

Los principios conllevan a valores morales universales, como aquellos proclamados en la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*. Esta herencia del Siglo de las Luces nos convoca a la unidad y al respeto por el otro, sentando las bases para una ética basada en la responsabilidad y el reconocimiento de la dignidad humana.

En el contexto actual, estos valores fundamentales han evolucionado y se han enriquecido con nociones como la solidaridad, el respeto, la compasión, el amor y el diálogo. La libertad, por ejemplo, puede entenderse en diversos sentidos: como participación en los procesos democráticos, como autonomía en la toma de decisiones o incluso desde una perspectiva individualista, donde se valora más el goce personal que la construcción colectiva.

La transformación de estos valores no debe juzgarse en términos de pérdida o progreso, sino como una reconfiguración de las prioridades sociales. Sin embargo, esta brecha entre los valores proclamados y las acciones concretas puede generar disonancia moral y sentimientos de culpa, al confrontarnos con la diferencia entre lo que creemos y lo que hacemos en la práctica.

Es así como los valores se van transformando, ninguno era propiamente un valor supremo, sino uno devaluable, es decir, que podía ser reemplazado. Por ello, Nietzsche propone una transmutación, un cambio de fundamento del valor. Si estaban fundados en el ser del ente, ahora propone la voluntad del poder, que permite una nueva interpretación y la superación de la metafísica moderna. Observemos el Aforismo 709:

El punto de vista del «valor» es el punto de vista de condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir. No hay unidades últimas inmutables, ni átomos, ni mónadas; también aquí el «ser» fue precisamente introducido por nosotros (por razones prácticas, útiles, de perspectiva. (Nietzsche, 2000, p. 478)

Nietzsche sostiene que el valor es en realidad un punto de vista, pues lo real depende del contexto de quien lo vive y observa, desde la experiencia que carga su propia historicidad, por lo que, si se presentan diferencias en lo sensible, esto ya incide en la concepción de lo real. En tanto

que, al ser un punto de vista, depende de la percepción de cada individuo, por lo cual este no puede ser universal, fijo e inmutable.

Generalmente, ese punto de vista es la posibilidad de la conservación de la vida, puesto que el individuo tiende a hacer lo que su punto de vista le considera correcto a beneficio propio, ya que el único ser capaz de generar y movilizarse por valores es el hombre y este establece las reglas generales a las demás especies, donde la vida humana es generalmente considerada como el más alto valor, fundamentado en una concepción de lo real como dependiente del hombre que la determine así.

La cultura determina los valores, en cada época histórica están determinados; los valores que recibimos son diferentes porque somos distintos, por lo cual no puede haber una universalidad de los valores, cada uno es cada quien, y cada quien obra según su propia conciencia, por aquella ética que ha construido, no por una universal.

La realidad concreta no tiene valores, es el hombre quien hace juicios valorativos y puede llamarse así mismo nihilista, uribista, petrista, columnista, líder o de cualquier otra manera determinante que describa alguna postura o posición del sujeto. La capacidad de definirse bajo ciertos ideales es una cuestión humana, cada quien elige a qué filiación pertenece, con qué grupo se identifica y qué valores persigue según sus propios criterios de validez, que pueden variar según las circunstancias.

Se podría establecer cierta relación entre ética y justicia, aunque la primera se percibe en primera instancia como individual, se construye también a partir de lo colectivo, pues se necesita de un otro para reconocerse así mismo, en lo semejante y en lo diferente. La segunda, regula y somete según la moral a una aceptación generalizada.

Como analizamos en capítulos anteriores, con la psicología del desarrollo moral de Kohlberg, la ética se ubica en un nivel posconvencional, donde además de la racionalidad, hay unos valores predominantes que se rescatan como son la justicia, la compasión y la responsabilidad. La falta de madurez es falta de responsabilidad y de ética, va ligada precisamente a esa mayoría de edad, a esa independencia de la moral religiosa, a superar el pensamiento infantil, que es superar el narcisismo y reconocer al otro como un interlocutor válido. «La indiferencia ante las demás personas y la convicción de que no somos responsables de ellas son muestras claras de falta de madurez» (Cortina, 2003, p.61)

Adela Cortina (2003) menciona lo que ella denomina dos voces morales, una de ellas, es la justicia la cual nos permite realizar juicios sobre lo bueno y lo malo. La otra, la compasión, para la atención de aquellos que necesitan ayuda y que son nuestra responsabilidad, partiendo desde los más cercanos, hasta aquellos que puedan ser desconocidos porque «no hay verdadera justicia sin solidaridad con los débiles, ni auténtica solidaridad sin una base de justicia.» (p.61).

El tránsito de la culpa a la responsabilidad no debe leerse como un simple desarrollo en los modelos jurídicos o morales, sino como una transformación profunda en la forma en que nos comprendemos en relación con los otros, especialmente con quienes han sido afectados por el daño. Esta transición, más que un proceso acabado, es una apuesta ética en construcción, sostenida por quienes se resisten a la indiferencia y al olvido. Lejos de constituir un cambio meramente conceptual, implica un giro en la forma de entendernos como sujetos, no solamente como individuos autónomos e independientes, sino como seres interdependientes, vulnerables y situados, cuya existencia está profundamente ligada a la de los otros.

En este camino, la responsabilidad emerge no sólo como deber individual, sino como respuesta colectiva que interpela a las instituciones, a la sociedad y a cada persona. Comprender al otro desde su dolor, su historia y su dignidad, exige abrirse a una ética que no se funda únicamente en la razón, sino también en la sensibilidad. La vulnerabilidad compartida, como lo plantean Butler o Lévinas, no es una debilidad, sino una condición que nos hermana y que puede convertirse en fundamento de un compromiso activo con la justicia.

Desde Lévinas hasta Butler, pasando por Ricoeur, Camps, Nussbaum y Cortina, se ha intentado construir una noción de responsabilidad que no se limite a un deber racional, sino que se fundamente en el reconocimiento del otro, en la compasión y en el cuidado. Una responsabilidad que no espera a ser invocada por una norma o una ley, sino que surge desde la conciencia ética y la afectación que provoca el sufrimiento ajeno.

En ese sentido, las víctimas no pueden seguir siendo nombradas sólo como cifra o categoría abstracta. Son sujetos concretos, con rostro, memoria y palabra. Sujetos que reclaman reconocimiento, reparación y verdad, pero también espacios para reconstruir sentido. Del mismo modo, los victimarios —en especial aquellos que deciden asumir responsabilidad— deben ser convocados no únicamente a responder desde lo punitivo, sino a confrontar el daño causado, a reconocer al otro y a participar, si es posible, en procesos de reconstrucción ética del vínculo social.

Así, la responsabilidad se revela no sólo como el fin de un proceso de maduración individual, sino como la apertura a una transformación social. Implica asumir el dolor de las víctimas, dignificar su memoria, rechazar la indiferencia y cuestionar las estructuras de poder que producen y reproducen la precariedad y a su vez, las violencias. En esta clave, el ejercicio de la

responsabilidad se vuelve inseparable de la empatía, de la justicia restaurativa, y de una ética de la ternura que, lejos de ser débil, se convierte en fuerza de resistencia frente a la crueldad del mundo.

Asumir la responsabilidad, entonces, no es cargar con la culpa del pasado, sino hacerse cargo del presente y del porvenir. No se trata solo de “ponerse en el lugar del otro”, sino de caminar junto a él, de brindarle la mano cuando se le vea caído, reconociendo su historia, su dignidad, su derecho a existir en un mundo que todavía no lo ha abrazado como igual.

Esto también invita a repensar el papel de las cárceles y prisiones, no como espacios destinados únicamente a confinar cuerpos, garantizar su subsistencia mínima o castigar por el castigo mismo, sino como instituciones cuya finalidad debería orientarse, al menos en teoría, a la resocialización. Sin embargo, la realidad contradice ese propósito: en muchos contextos, las prisiones se convierten en escenarios de reproducción de violencias, donde persisten dinámicas de crimen organizado, extorsión, abuso sexual y castigos extrajudiciales, muchas veces con la complicidad —por acción u omisión— del sistema penitenciario y la seguridad intramural. En tales condiciones, difícilmente puede hablarse de un proceso de reintegración social o de transformación ética del sujeto. Antes bien, se perpetúa el ciclo de exclusión, degradación y castigo, alejándose de cualquier horizonte restaurativo o verdaderamente reparador.

Es en este punto donde la justicia restaurativa se propone como una alternativa. No es un camino fácil ni complaciente. Es una vía exigente, porque implica confrontarse, desarmar imaginarios de poder, desmontar el odio como único horizonte, y reparar las relaciones rotas por la violencia. Asumir la responsabilidad en este contexto es responder activamente por el daño,

pero también por la posibilidad de futuro, con el compromiso fehaciente por la convivencia, la paz y la dignidad.

Por ello, esta forma de justicia no puede entenderse como una renuncia a la justicia retributiva, sino como su profundización. Porque no se limita a sancionar, sino que se pregunta cómo sanar. Porque no se detiene en el hecho punible, sino que se interesa por las heridas que deja, por las verdades que deben contarse, y por las vidas que deben ser restauradas

Conclusiones

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo permite afirmar que el tránsito de la culpa a la responsabilidad conlleva a una transformación significativa en ciertos contextos históricos y sociales, más que un proceso lineal o universalmente progresivo. Esta transición no debe entenderse como una evolución natural o inevitable, sino como una apuesta ética, política y jurídica construida en medio de tensiones, disputas y resistencias. En la historia contemporánea, persisten retrocesos, yuxtaposiciones y coexistencias entre diferentes formas de justicia, lo que evidencia que los marcos de responsabilidad no reemplazan por completo los regímenes de culpa, sino que dialogan y a veces colisionan con ellos.

En este sentido, más que una etapa superior del desarrollo social, la noción de responsabilidad representa una posibilidad crítica para pensar nuevas formas de justicia que no se limiten a la sanción o, peor aún, al castigo, sino que integren el reconocimiento del daño, la reparación y la construcción de vínculos sociales más justos. Esto requiere un compromiso profundo con la memoria, la escucha activa y la participación de las víctimas y las comunidades, como condiciones fundamentales para el fortalecimiento de una ética pública orientada hacia la dignidad humana y la no repetición.

La culpa, concebida en sus orígenes míticos y pre-lógicos, ha sido tradicionalmente vinculada al castigo y a la expiación, mientras que la responsabilidad –entendida como la capacidad y obligación ética de responder éticamente por nuestros actos– invita a una transformación que va más allá del simple ajuste retributivo, no puede reducirse únicamente a una obligación impuesta por normas externas, sino que debe entenderse como un valor esencial

que guía la acción individual y colectiva. Lo cual posibilita el camino a una justicia restaurativa y a una praxis ética comprometida con el bienestar común. En este sentido, la responsabilidad debe abordarse desde una perspectiva ética y política, como un principio que orienta las acciones y por tanto, la convivencia y la transformación social.

Desde una perspectiva ética, la responsabilidad es inseparable de la justicia y la compasión. Como señala Adela Cortina “no puede existir justicia sin solidaridad, ni una verdadera solidaridad sin justicia” (2013). Esta interdependencia nos invita a replantear la manera en que concebimos nuestra relación con el otro, destacando que la dignidad humana no está determinada por las acciones cometidas, sino por el simple hecho de existir como seres humanos. Así, el reconocimiento del otro como sujeto con derechos inalienables es el primer paso hacia una justicia que no sólo castigue, sino que también repare y reintegre.

La responsabilidad se erige como un valor central que conecta la libertad y la racionalidad con el compromiso hacia el otro. Siguiendo a Kant, cuyo imperativo categórico postula que la máxima de nuestras acciones debe ser universalizable, y a Lévinas, para quien «hacerse cargo del otro» implica una obligación ineludible, se comprende que la responsabilidad exige una constante autocrítica y un ejercicio deliberado de la racionalidad moral. Este proceso implica reconocer la brecha entre lo que somos y lo que deberíamos ser, para actuar en consecuencia, y permitarnos reparar. Así, la responsabilidad se vincula íntimamente con la capacidad de discernir entre lo correcto y lo incorrecto, lo que implica no solo responder a las consecuencias de nuestros actos, sino también anticiparlas y prevenir daños futuros.

Asimismo, la tesis destaca cómo los principios universales heredados del siglo de las luces –la libertad, la igualdad y la fraternidad– han transitado para abarcar nuevos referentes de valor,

tales como la solidaridad, el respeto, la compasión, el amor, la responsabilidad y el diálogo. Los cuales constituyen valores morales prescriptivos que hoy cobran nueva dimensión al conjugar la libertad en tres sentidos: participación, donde el individuo se involucra en el bien común; independencia, vinculada a la propiedad y a la esfera íntima; y autonomía, donde cada persona es legisladora de sus propias normas. La transformación de estos referentes tradicionales se manifiesta en la tensión entre el decir y el hacer, evidenciando que la ausencia de coherencia entre la creencia y la acción puede generar sentimientos de culpa y un desfase entre el ser y el deber ser. Esta disrupción nos convoca a repensar nuestras preferencias valorativas y a reafirmar que la verdadera libertad se alcanza cuando se reconoce y respeta la alteridad, estableciendo un diálogo constante que permita superar las limitaciones individuales en favor de la construcción del «nosotros».

La educación y las instituciones juegan un papel central en este proceso. La formación de ciudadanos responsables implica el desarrollo de sujetos capaces de ser agentes de su propia realidad, protagonistas de su historia y tomadores de decisiones informadas. No obstante, cuando el sistema educativo y social falla en la transmisión de valores, se generan vacíos que pueden ser ocupados por la violencia y la criminalidad. Esta reflexión lleva a cuestionar el rol del Estado y de las instituciones en la generación de estructuras que promuevan la equidad y la justicia. ¿Qué ha fallado en el sistema para que se perpetúe la exclusión y la desigualdad? ¿Cómo garantizar que la educación ética y ciudadana sea un eje central en la construcción de una sociedad más justa?

Desde una perspectiva jurídica, la justicia retributiva ha sido tradicionalmente el modelo predominante, basado en el castigo como mecanismo de disuasión. Si bien este enfoque cumple un papel en la regulación del comportamiento social, no es suficiente para garantizar la

reparación del daño ni para prevenir la reincidencia delictiva. La justicia restaurativa se presenta como una alternativa que reconoce la centralidad de las víctimas y la necesidad de reconstruir el tejido social. Más allá del castigo, este modelo propone mecanismos de reconciliación y reparación que permitan abordar los conflictos desde una perspectiva de transformación y no solo de sanción.

La responsabilidad, entendida desde esta óptica, no se limita a responder por los actos individuales, sino que se proyecta en el ámbito colectivo y social. En el contexto de la justicia restaurativa –como ejemplifica el Acuerdo Final de Paz en Colombia–, se evidencia la necesidad de una reparación integral que contemple tanto la verdad y la memoria del conflicto como la reconstrucción del tejido social. Esta visión implica que la transformación social solo será posible si se reconoce la interdependencia de nuestros actos, asumiendo que cada decisión individual tiene un impacto estructurante en la sociedad.

El tránsito de la culpa a la responsabilidad implica un cambio profundo en la manera en que comprendemos la justicia y la ética. Mientras la culpa se ha asociado históricamente con el castigo y la expiación, la responsabilidad plantea un horizonte más amplio en el que la reparación y la transformación social cobran protagonismo. En este sentido, el enfoque restaurativo permite reconocer que tanto víctimas como victimarios forman parte de un entramado social que debe ser comprendido en su complejidad, más allá de dicotomías simplistas entre el bien y el mal.

Hoy podemos decir que, en el caso colombiano, es a las víctimas de la violencia social, política a quienes se le reivindican los derechos, con ellas debe ocurrir una restitución de derechos, mientras que con los victimarios no hay restitución de derechos, sino más bien, un ejercicio de garantizar condiciones para que no se vulneren, pues se reconoce que las personas

son más que su delito, son seres humanos y tienen dignidad innata, un valor por sí mismos por solamente pertenecer a la especie del *homo sapiens*.

Este sujeto a quien se le adjudica un crimen, el *transgresor* de la ley, es responsable de sus actos, pues bajo decisiones humanas, personales, racionales asume las consecuencias del crimen que comete, esperando el mejor resultado de ello, en muchas ocasiones como una acción desesperada por cambiar sus condiciones materiales de vida, lo cual permite ver con mayor claridad las relaciones entre las desigualdades estructurales y el contexto en el que surgen estas conductas, lo que exige una mirada más amplia y reflexiva sobre las condiciones sociales que propician el delito.

Desde una perspectiva política, el caso colombiano evidencia la necesidad de asumir una responsabilidad histórica que no solo se enfoque en la memoria del conflicto, sino en la transformación estructural que impida la repetición de la violencia. Como menciona Paul Ricoeur, la memoria no es un simple recuerdo del pasado, sino una herramienta para la construcción del presente y del futuro. La justicia restaurativa, en este sentido, se presenta como una vía fundamental para el reconocimiento de las víctimas y la reconstrucción del tejido social, priorizando el diálogo, el perdón y la reparación sobre la mera imposición de sanciones.

El tránsito de la culpa a la responsabilidad no solo implica una transformación individual, sino que también tiene un impacto en la construcción de una justicia social más equitativa. Mientras que la culpa se enfoca en el castigo, se ancla al pasado, a la repetición indefinida del momento en el que se comete la falta y juzga severamente al yo, que busca expiación y castigo para trasegar la culpa, en una respuesta interna que puede paralizar al individuo o dejarlo anclado al pasado. Por otra parte, la responsabilidad invita a la acción y a la reparación, está en clave de

futuro, se anticipa a la acción, a analizar las consecuencias y afectaciones que podrían darse, así mismo, permite reconocer lo cometido y hacerse cargo de sí, la responsabilidad genera un cambio de perspectiva que posibilita la acción y el aprendizaje. Es en esta diferencia donde se define el verdadero sentido de la justicia: no solo castigar a quienes han infringido la ley, sino generar condiciones para que el daño causado sea resarcido y se creen oportunidades de restauración y cambio.

En este sentido, es clave diferenciar entre venganza y perdón. La venganza se orienta al castigo como una forma de compensar el daño sufrido, perpetuando un ciclo de violencia y resentimiento. En contraste, el perdón, dentro de un marco de justicia restaurativa, busca la reparación, el reconocimiento del daño y la posibilidad de construir nuevas relaciones sociales basadas en el respeto y la dignidad humana. Esta diferencia es fundamental para pensar modelos de justicia que no se limiten a lo punitivo, sino que propicien la regeneración del tejido social y la prevención de nuevas violencias.

La responsabilidad no es únicamente individual, sino colectiva. Como lo señala Laurence Thomas, (citado por De Gamboa 2023), las sociedades han desarrollado una «moralidad popular» que distingue entre las obligaciones hacia quienes son cercanos y la indiferencia hacia los extraños. Sin embargo, en contextos de violencia y exclusión, esta fragmentación del deber moral agrava las desigualdades y perpetúa el ciclo de opresión. La construcción de una sociedad más justa requiere superar esta visión limitada y adoptar una ética del cuidado, donde la interdependencia y la corresponsabilidad sean los pilares fundamentales de la convivencia con los otros seres.

En el contexto colombiano, el Acuerdo Final de Paz entre el Estado y las FARC-EP establece la importancia de una justicia que no sólo castigue, sino que también repare a las víctimas y erradique las condiciones estructurales que perpetúan la violencia. La combinación de justicia restaurativa, verdad y garantías de no repetición representa un paso fundamental hacia la construcción de paz. Sin embargo, su implementación efectiva requiere voluntad política, compromiso institucional y la participación activa de la sociedad civil.

La reparación del tejido social no es un acto aislado, sino un proceso colectivo que implica el fortalecimiento de comunidades y el empoderamiento ciudadano. La equidad, la capacidad de organización política y la generación de espacios de diálogo son herramientas clave en este proceso. Las acciones para avanzar deben incluir la articulación con instituciones y actores sociales que asuman su responsabilidad en la transformación de las condiciones de exclusión y desigualdad. La reparación no se limita a la indemnización económica, sino que debe traducirse en políticas públicas que garanticen el acceso a la justicia, la educación y la participación ciudadana.

Es fundamental cuestionar la tendencia del derecho a equiparar toda falta legal con un crimen, ya que la distinción entre delito e infracción resulta, en ocasiones, difusa. En este sentido, aunque esencial para regular las relaciones sociales, no siempre logra abarcar la complejidad de las emociones humanas.

Simone Weil (2022) nos recuerda que, al convertirse el derecho en el centro de los conflictos sociales, se corre el riesgo de omitir elementos esenciales como la compasión y la empatía. La justicia plena debe ir más allá de la mera aplicación de normas y abrir espacios para la verdad, el reconocimiento del daño y la reparación. Por ello, la justicia debe trascender la

rigidez normativa y abrir espacios que permitan reconocer la verdad del daño, favorecer su reparación y, en definitiva, restablecer el tejido social, como un llamado a una praxis que combine la normatividad con la sensibilidad ética.

Este planteamiento se alinea con la visión de la justicia restaurativa que hemos defendido a lo largo de este trabajo, en la que el castigo se reconfigura en un proceso de transformación y reconciliación

En última instancia, la construcción de una sociedad más justa requiere una comprensión integral de la responsabilidad. Esta no se limita a un deber individual, sino que debe entenderse como un compromiso colectivo que articule la justicia, la memoria y la reconciliación. En este proceso, la educación, la participación social y la acción institucional son pilares esenciales para garantizar un futuro en el que no actuemos desde la culpa, sino desde la responsabilidad, que impulse a la transformación y a la construcción de paz.

Finalmente, el compromiso ético que se desprende de este trabajo convoca a una ciudadanía activa, capaz de transformar las estructuras sociales a partir de la corresponsabilidad, la solidaridad, el respeto, la empatía y el cuidado mutuo. Comprender que la responsabilidad, en su sentido más pleno, es la capacidad de responder de manera ética y consciente ante las consecuencias de nuestras acciones, promoviendo un compromiso colectivo que articule justicia, memoria y reconciliación, desde una ética del cuidado y del amor, donde se permita consolidar una cultura de diálogo y empatía en la que la justicia no se limite a castigar, sino a sanar y a restablecer la dignidad de cada ser humano.

Así, la responsabilidad se presenta como el motor que posibilita la reconciliación entre el individuo y el colectivo, en la búsqueda constante de un futuro en el que la transformación moral y racional impulse el bienestar común.

De este modo, este trabajo resalta la importancia de una responsabilidad que trascienda la individualidad y se proyecte en la consolidación de una sociedad ética, crítica y solidaria. La memoria, la verdad y la justicia no pueden ser principios abstractos, sino ejes articuladores de una ciudadanía comprometida con el respeto, la equidad y la dignidad humana.

Bibliografía

Arroyo, N. s.f. <https://www.circulobellasartes.com/glosario-fracaso-culpa-nantu-arroyo/>

Aguilar, F. y Batallas, K. (2021). *El concepto de culpa desde los principales referentes de la filosofía contemporánea*. Revista Cátedra, p. 106-120.

Aranda Fraga, F. (2015). *Debates actuales sobre la justicia: historia y desarrollo*. Davar Logos XIV, 2. 71-100. Universidad Adventista del Plata, Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales, Entre Ríos, Argentina.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*, Barcelona, España: Paidós

Arendt, H. (2006). *Diario filosófico*, (2 Tomos). Barcelona, España: Herder Editorial.

Arendt, H. (2007) *Responsabilidad y juicio* (Candel, Miguel. Birulés, Fina. Trans.). Ed. Paidós. Barcelona. España (Obra original publicada en 2003).

Asamblea General de las Naciones Unidas. (2005, 16 de diciembre). *Principios y directrices básicos sobre el derecho a solicitar reparación y a recibir reparación por las víctimas de violaciones graves de normas de derecho internacional y de abusos graves de los derechos humanos* (Resolución 60/147), párrafo 18.

Azcárate, P. (1871). *Obras completas de Platón*, Tomo I Critón. Madrid.

Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*, Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.

Bastidas, p. (2023). *El consumismo*. En *La periferia inmediata: Antología de jóvenes poetas de Jamundí* (pp. 30–31). El Taller Blanco Ediciones.

Braithwaite, J (2003) “Restorative Justice and a better future” en Johnstone, G. (ed), *A Restorative Justice Reader Texts, sources, context*. Devon, Inglaterra: Willan Publishing. p.88.

Blackburn, P. (2006). *La ética fundamentos y problemáticas contemporáneas* (Utrilla, Juan, Trans.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1996).

Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.

Campo, W. (2020). *Análisis del concepto de culpa en la novela el lector de Bernhard Schlink*. (Trabajo de grado). Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder Editorial.

Castañeda Reyes, J. C. (2020). La poderosa diosa Maât / The mighty goddess Maât. *Estudios de Asia y África*, 55(2), [Artículo en línea]. <https://doi.org/10.24201/eea.v55i2.2447>

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (2009). *Justicia, cura y restauración*. Bogotá, Colombia: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – Grupo de Memoria Histórica.

Congreso de Colombia. (2016). *Acto Legislativo 01 de 2017 por medio del cual se crea el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición y se dictan otras disposiciones*. Senado de la República.

Cortina, A (2003). *El mundo de los valores, ética mínima y educación*. Ed. El Búho, Bogotá.

Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Paidós. Barcelona.

De Gamboa Tapias, C. (2023). *Transición a la paz y responsabilidades de un pasado violento*. Editorial Universidad del Rosario.

De Gamboa Tapias, C. (Ed.). (2006). *Justicia transicional: teoría y praxis*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2006). *Justicia transicional sin transición. Verdad, justicia, reparación*. Bogotá: Editorial Norma y Dejusticia.

Durkheim, É. (1893). *La división del trabajo social*. (Trad. de María García y Arturo García). Madrid: Akal.

Durkheim, É. (1895). *Las reglas del método sociológico*. (Trad. de Soledad Iturriaga). Madrid: Alianza Editorial.

Elias, N. (2000) *El proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández León, W. (2014, mayo 12). La Ley del Talió. *Ámbito Jurídico*. <https://www.ambitojuridico.com/noticias/columnista-impreso/educacion-y-cultura/la-ley-del-talion>

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Surveiller, Trans.). Siglo xxi editores. (Trabajo original publicado en 1975)

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.

Gilligan, C. (1993). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo y la mujer*. Fondo de Cultura Económica.

Gobierno de Colombia & FARC-EP. (2016). Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Recuperado de: <https://www.jep.gov.co>

IndustriALL Global Union. (2024, febrero 8). *El nuevo salario mínimo en Bangladesh no es suficiente*. <https://www.industrialunion.org/es/el-nuevo-salario-minimo-en-bangladesh-no-es-suficiente>

Kant, I. (1986). *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (Jaramillo, Ruben, Trans.). Texto tomado de Argumentos No. 14 a 17. (Trabajo original publicado en 1784).

Kant, E. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, San Juan, Puerto Rico: Pedro M. Rosario, editor.

Kelly, M. G. E. (2014). *The Conception of Justice: Images of Law and Justice in Western Tradition*. Law and Humanities Journal.

Kelsen, H. (1967). *¿Qué es la Justicia?*, Madrid: Planeta-Agostini.

Kohlberg, L. (1992) *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Larrauri, E. (2009). La economía política del castigo. *Mientras Tanto*, 110/111, 113–135. <http://www.jstor.org/stable/27821337>

Lévinas, E. (1961). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.

Migliore, J. (2011). Amartya Sen : la idea de la justicia [en línea], Revista Cultura Económica, 29(81-82). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/amartya-sen-idea-justicia.pdf>

Navarrete, J. (1992). *El nacimiento de la idea de culpabilidad*. Revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla, España.

Nietzsche, F. (2000) *La voluntad de poder*, Edaf.

Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1887).

Nussbaum, M. (2012). *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, España: Paidós.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. (2020). *Manual sobre programas de justicia restaurativa*. https://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/Manual_sobre_programas_de_justicia_restaurativa.pdf

Jung, K. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, España: Paidós.

Platón. (2000). *La República* (M. Fernández-Galiano, Trad.). Editorial Gredos. (Trabajo original publicado ca. 380 a.C.).

Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica

Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.

Rojas, J. (2019). *El componente ético y moral en la historia de la filosofía y su implicación en la actualidad según el pensamiento de Adela Cortina*. Universidad Nacional Abierta Y A Distancia - UNAD, Colombia.

Romero, E.; Pérez, C. (2012). *Aproximación al concepto de responsabilidad en lévinas: implicaciones educativas*. Bordón. Revista De Pedagogía, 64(4), 99–110. Recuperado a partir de <https://recyt.fecyt.es/index.php/BORDON/article/view/22074>.

Santamarta del Río, S., & Fuertes Lanero, M. (Trans.). (1998). *La ciudad de Dios contra los paganos (Libros XV–XVII)*. Madrid: Biblioteca Clásica.

Segundo, P. (2023) "*Responsabilidad*". Enciclopedia Humanidades. Argentina. Disponible en: <https://humanidades.com/responsabilidad/>.

Teitel, R. G. (2003). *Justicia transicional*. Editorial Siglo XXI.

The Editors of Encyclopaedia Britannica. (2025, 2 de mayo). *Maat*. En *Britannica*.

Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2005). *Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades*. En: C. Pizarro & M. Herrera (Eds.), *Justicia, cura y restauración* (pp. 37–60). Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.

Vallaes, F. (2011). *Responsabilidad social universitaria: Manual de primeros pasos*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Waldorf, L. (2014). *Genocidio, justicia y reconciliación en Ruanda*. Política Exterior, 28(160), 106–113. <http://www.jstor.org/stable/43594976>

Weil, S. (2022). *La persona y lo sagrado*. Madrid, España: Hermida Editores.

Wieland, Hubert (2006). Justicia y reconciliación. *Palestra portal de asuntos públicos de la pucp*. Tomado de: https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/11904/justicia_reconciliacion_Wieland.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Zuleta, E. (2004). *Elogio de la dificultad*. Praxis Pedagógica.