

## LOS DERECHOS HUMANOS EN EL NUEVO PROCEDIMIENTO PENAL<sup>1</sup>

Señor Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Austral de Chile, señor Decano de la Facultad de Filosofía de esa misma Universidad, estimadas profesoras, profesores, alumnas y alumnos:

En un texto cuyo origen pertenece aproximadamente al siglo siete u ocho antes de Cristo, Homero, un poeta ciego de incierta existencia, narró unos días de la guerra sostenida durante diez años por tirios y troyanos. Dejó así un testimonio de una forma de vida que, aunque en algún sentido dio origen a parte de la nuestra, nos es hoy día, paradójicamente, distante. En ese poema –en el libro XXIII, para ser más preciso– se narran, quizá debiera decir se cantan, las pompas fúnebres de Patroclo ofrecidas por Aquiles. La carrera de carros que entonces se celebró dio origen a una disputa famosa entre Menelao y Antíloco cuya resolución constituye uno de los más antiguos vestigios de lo que hoy día denominamos sistemas de enjuiciamiento criminal. Menelao alega que Antíloco lo ha desplazado ilegítimamente en la carrera, haciéndole, así, perder el segundo lugar y, a fin de resolver la disputa, lo desafía a que los capitanes y los jefes decidan quién tenía la razón, o que, a cambio de eso, jure por Poseidón que no es verdad lo que él alega. El incidente, como ustedes recuerdan, está antecedido de otra disputa: la querrela entre Eumelo y el propio Antíloco que, esta vez, lo desafió no a un juramento, sino a un combate para resolver la discordia. La opinión de los notables, el combate entre quienes discordaban y, en fin, el juramento ante los dioses, quienes castigarían el perjurio, son los caminos que, nos enseña Homero, siguieron, entonces, para resolver esa severa disputa.

Casi veintisiete siglos después, un escritor que no experimentó su propia gloria, a quien le repugnaban las leyes, y que relató como ninguno las angustias de la burocracia, imagina un incidente en la vida de Joseph K., quien sin saber cómo ni por qué es sometido a un proceso incomprensible, que lo sume en el desconcierto y que, de allí en adelante, es tenido como un paradigma del abuso a que los individuos, los hombres y las mujeres podemos

ser sometidos. Mientras el poeta ciego canta como cosa sublime la discordia entre Menelao y Antíloco, el triste Kafka vio en Joseph K. un resumen de la angustia y la amenaza.

Es cierto que mientras Homero nos da noticias de lo que, en su época, se tendía por digno, Kafka nos sugiere, más bien, lo que a él, y junto con él, a nosotros, nos parece indigno; pero uno y otro nos enseñan algo acerca de cómo las instituciones jurídicas –y, sin duda, las instituciones en general– se relacionan estrechamente con la imagen y con la concepción que, en cada caso, los seres humanos tenemos acerca de nosotros, y nos dan una pista de cómo las prácticas sociales y las instituciones se erigen al compás de la autoimagen que la cultura va lentamente gestando acerca de lo que somos y acerca de lo que aspiramos. ¿Qué concepción de sí mismos tenían los contemporáneos de Homero, para ver en esas pruebas azarosas, e incluso violentas, una forma de lo que hoy día llamaríamos justicia, y cuál es la concepción del hombre que vemos negada y maltrecha en el proceso afebrado y pesadillesco de Joseph K.? Es obvio que la de Homero es una visión que hoy día llamaríamos heroica, donde no es la violencia lo que repugna, sino la falta de honor, donde no es la igualdad lo que se desea, sino, en cambio de todo eso, la excelencia. Y seguramente por eso –porque los seres humanos de los que canta Homero se concebían así–, es que tenían a esas instituciones por justas y por buenas. Pero no es ése el caso de Kafka. Para Kafka –y con seguridad no sólo para él sino para quienes somos oyentes de su texto– el proceso, una copia casi fiel de lo que hoy denominamos sistema inquisitivo, es un remedo irónico de aquello a lo que el hombre podría, en su época, aspirar: ser tratado con una dignidad intangible, provisto de derechos que lo inmunizan frente al poder del Estado.

Sería torpe que nos propusiéramos averiguar cuál de esos dos modelos de enjuiciamiento y de proceso es el correcto o el verdadero. Ello supondría creer algo que no parece del todo sensato, supondría creer que el discurso de los juristas o el de los poetas describe un conjunto de hechos preexistentes, un conjunto de entidades que están allí esperando ser descubiertas, esperando coincidir con el discurso que las nombra. No comprenderíamos, me parece a mí, ni a Homero ni a Kafka, si buscáramos en lo que cada uno de ellos relata una coincidencia con un orden moral preexistente que las

---

<sup>1</sup> Exposición magistral pronunciada en Valdivia con motivo de la inauguración del año académico de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Austral de Chile.

instituciones aspiraran simplemente a reflejar. Es mejor leerlos como una muestra, y una prueba, de la forma en que las instituciones constituyen el reflejo de cómo nos concebimos los seres humanos y de a qué, en cada época, aspiramos ocurre que las instituciones no existen con prescindencia de un sistema de conceptos que, tejido lentamente por medio de la palabra y la cultura, va configurando una imagen acerca de cómo los seres humanos, los hombres y las mujeres nos concebimos. Por eso las instituciones, como el proceso penal, que a veces capturan la imaginación de un escritor y que alienan la curiosidad de los juristas –y que los profesores y los alumnos nos esmeramos en enseñar y en aprender– no pueden ser comprendidas, me parece a mí, sin considerar, previamente, la imagen general de ser humano que las inspira y que pretenden realizar. Todo esto, claro está, significa que, en mi opinión, la dogmática jurídica no describe hechos independientes de la palabra que pretende nombrarlos y que, en particular, la dogmática procesal no está ocupada, a pesar de las apariencias, en describir un hecho –el proceso penal–, sino en sostener mediante la palabra un conjunto de reglas que sólo aparecieron ante nuestra conciencia intelectual una vez que en la cultura logró instalarse una cierta imagen de ser humano que el sistema penal acusatorio y la idea de derechos humanos aspiran a realizar. Para comprender qué significa todo esto y cómo es posible que nuestras instituciones –el proceso penal en este caso– sea dependiente de una cierta imagen de ser humano, dependiente, en consecuencia, de cómo nos imaginamos lo que somos, es necesario detenerse en la particular índole que, a mi juicio, reviste la llamada ciencia jurídica.

Uno de los rasgos más sorprendentes de la ciencia jurídica –de la llamada dogmática jurídica– es la indisoluble unidad que guarda con su objeto, el sistema normativo. Al contrario de lo que ocurre con otros quehaceres intelectuales que aspiran al nombre de ciencia, la ciencia jurídica no pretende sólo describir su objeto, pretendiendo que él está allí afuera, fijo, quiescente, inmovible frente a la palabra del jurista. Cosa distinta, si bien el jurista describe ese, que pretende es su objeto, al hacerlo, lo constituye, reobra sobre él y contribuye, entonces, a modificarlo. Los juristas no son, entonces, meros espectadores de la práctica legal, sujetos curiosos que, simplemente la describen con mayor o menor fidelidad, cosa distinta, los juristas, quienes cultivan la ciencia del derecho, son partícipes de una práctica a la vez descriptiva y creadora de normas y, en esa medida, responsables de la fisonomía que el sistema legal en su conjunto sea capaz de exhibir. Para decirlo en una frase, los juristas en vez de, simplemente, describir el siste-

ma normativo, contribuyen a configurarlo, creando una compleja red interpretativa que permite producir decisiones y optimizar reglas.

Es, desde luego, sorprendente que, como digo, el quehacer de los juristas –aunque no suelen reconocerlo– no consista en describir un conjunto de objetos fijos, de entidades independientes, entidades que existan con prescindencia del discurso que esos mismos sujetos emiten. Es sorprendente; aunque bastan algunos ejemplos para demostrarlo. Mientras, por ejemplo, podemos aceptar que la frase “la tarde está soleada” describe un hecho independiente del sujeto que la pronuncia –de suerte que, aunque no haya nadie que la describa, la tarde puede estar, en efecto, soleada– no ocurre lo mismo con los enunciados de los juristas. El debido proceso, por ejemplo, no es un concepto relativo a una entidad independiente, de algo allí afuera, que el jurista pueda, con mayor o menor fortuna, describir. Como conviene buena parte de la filosofía, lo que los juristas denominan “debido proceso” no es un hecho bruto –un hecho que, como la tarde soleada o un vaso sobre la mesa, sea externo al lenguaje–, sino, en cambio, una entidad configurada por el discurso, una práctica convencional indiscernible del lenguaje; mejor todavía, una práctica institucional que se soporta nada más que en las palabras que la describen. Los juristas, entonces, no han descubierto el “debido proceso” –al modo, por ejemplo, en que Newton descubre que los cuerpos son atraídos entre sí en proporción inversa al cuadrado de la distancia–, sino que, aunque parezca sorprendente, lo han creado. Mientras los cuerpos se atraían entre sí con prescindencia del hecho que Newton o algún otro lo notara –motivo por el cual esa atracción, pudiéramos decir, es un hecho independiente de cualquier observador o de cualquier lenguaje que pretenda describirlo– no ocurre lo mismo, para seguir con este paralelo, con el debido proceso: el debido proceso no existía antes que los juristas lo nombraran, antes que los jueces, los abogados y los ciudadanos lo ejercitaran. Por lo mismo –y esto no es, desde luego, una novedad–, el derecho se parece más a la literatura que a la ciencia: los juristas, mediante la palabra, contribuyen a establecer arreglos institucionales, formas de vida, tramas de significado, que, sin embargo, una vez creadas, adquieren una cierta autonomía que se resiste a la mera convención, como los personajes que –según declaró Flaubert alguna vez– apenas son creados por la imaginación del escritor se rebelan contra él, se amotinan en contra de su autor, lo secuestran, y comienzan entonces a dirigir afiebradamente la escritura.

El proceso penal acusatorio –una de las formas más perfectas, según veremos, de lo que se conoce como debido proceso– no fue, en otras pa-

labras, descubierto, como si se tratara de un hecho bruto, sino “inventado” –quizá sería mejor decir “creado”– por un conjunto de discursos en los que se entrelazaron, como si se tratara de una exageración barroca, múltiples influencias, la más importante de las cuales es, en mi opinión, una imagen de ser humano que comienza a generalizarse en Occidente recién hacia el siglo XVII. Esa imagen de ser humano –esa idea acerca de lo que significa, a fin de cuentas, el hombre o la mujer que cada uno de nosotros es– se encuentra espléndidamente representada, más que en ningún otro, por Montaigne y encontró una muy fina expresión filosófica en la obra de autores como Kant, o Rousseau. Detenernos un momento en ellos nos permitirá comprender de qué manera contribuyeron a configurar una imagen del hombre o la mujer que somos que incidirá, más tarde, en nuestra imaginación política y jurídica y en la forma en que valoramos las instituciones.

Montaigne –con la sola excepción, quizá, de San Agustín– fue el primero que, en vez de relatar, se relata, con fruición y con delicadeza, a sí mismo; el primero que usa de la palabra para reflexionar acerca de lo que transcurre dentro de sí, animado, sin embargo, no por el propósito egoísta de simplemente deleitarse en la contemplación de lo que es, sino con la deliberada intención de retratar de esa manera la “entera condición humana”.

Presento –dice al comienzo del capítulo segundo del libro tercero en sus ensayos– una vida baja y sin brillo, pero lo mismo da; toda la filosofía moral se puede aplicar a una vida privada y vulgar no menos que a una vida de rica sustancia: cada hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana.

Cada uno de nosotros, cada hombre y cada mujer, lleva en sí la “entera condición humana”, así dice, en esas páginas magistrales y sencillas, Montaigne. Es difícil exagerar la novedad de esas palabras en la cultura de la época en que fueron escritas. Es cierto que la noción de igualdad –la idea de que cada hombre o mujer lleva en sí, en la misma medida e intensidad, una misma propiedad constitutiva– apareció mucho más temprano en la cultura hebraica; pero también es cierto que sólo comienza a generalizarse hacia el espacio de las instituciones, hacia el ámbito de lo público, recién por la época en que Montaigne escribe, recién hacia fines del siglo XVI, cuando, paradójicamente, comienza a surgir el estado moderno, la mayor concentración de poder hasta entonces conocida y, en consecuencia, la mayor fuente de amenazas para los individuos.

Cuando el estado moderno comienza a configurarse mediante la expropiación a los ciudada-

nos de la fuerza, que ahora se monopoliza en diversas agencias y cuando el individuo que hasta ahora se refugiaba en una maraña de instituciones y costumbres resulta más expuesto, entonces, justamente entonces, y de una manera no del todo consistente, comienza a generalizarse en la conciencia cultural la imagen del individuo como un sujeto único, inédito, sorprendente pero que, al mismo tiempo, es portador, como lo sugiere el fino Montaigne, de la entera condición humana.

Creo que Rousseau y Kant recogen en la reflexión filosófica algunos aspectos esenciales de esa imagen de ser humano que, poco a poco, inflamará la imaginación política de hombres y mujeres y nos permitirá contar, en nuestros días, con una robusta argumentación a favor de los derechos básicos, la limitación del poder y la configuración del Estado constitucional.

Es cierto que Locke –antes, desde luego, que Kant– había proclamado la idea de derechos y es cierto también que Hobbes reivindica algunos derechos básicos, pero lo que, desde el punto de vista filosófico, me parece a mí, diferencia a esos autores de otros como Kant, y lo que hace de este último un autor insustituible en la tarea de inmunizar a los hombres y a las mujeres contra el abuso, es que Kant sugiere, por vez primera, que las instituciones sociales justas, moralmente correctas, son aquellas que favorecen una vida autónoma, es decir, una vida llamada a decidir por sí misma cómo quiere ser vivida. De manera que para Kant una vida humana digna de ese nombre es una vida capaz de discernir por sí misma cuál es su bien; capaz, al mismo tiempo, de diseñar un plan de vida a la luz de ese ideal; y capaz, en fin, de ajustar el conjunto de sus actos a ese plan. Hasta entonces –desde luego para el pensamiento medieval– cada hombre era también portador de la condición humana entera; pero esa condición humana estaba constituida no por la autonomía y la imaginación del hombre, o la mujer del caso, sino por un “ergon” o función humana que era posible dilucidar de manera heterónoma, prescindiendo de la específica voluntad del hombre o la mujer que somos. Ahora, en cambio, la situación es distinta: la propiedad que nos constituye, aquello que configura a la condición humana de la que todos somos, con igual intensidad, portadores, es la autonomía, esa extraña e indócil capacidad de razonar sin fin predeterminado alguno. Es difícil exagerar la importancia de esas ideas que la figura sencilla y nada estridente de Kant comenzó a esparcir por el mundo, armado de su inteligencia y de su rigor filosófico. Es recién con Kant cuando la igualdad comienza a ser vista como una parte constitutiva de nuestra condición de agentes y de nuestra dignidad moral. Por lo mismo, Kant permite al pensamiento liberal posterior reivindi-

car la igualdad sin que ello lesione a la libertad. En uno de sus varios ensayos poscríticos –La religión dentro de los límites de la mera razón– Kant afirma que no es deseable que las verdades de la religión pudieran ser deducidas racionalmente porque esto, sugirió, produciría fanatismo. El fanatismo, para Kant, no consiste en la afirmación irreflexiva y dogmática de lo falso, sino en la intolerancia que el fanático –incluyendo aquel que está en medio de la verdad– es capaz de exhibir hacia aquellos que piensan por sí mismos. Existen pocos textos que pongan de manifiesto –de manera filosóficamente tan explícita– lo que hay de notable y de revolucionario en la filosofía moral de Kant. Pensar por sí mismo –uno de los lemas de la Ilustración– es, a primera vista, una proposición que, sin graves problemas conceptuales, podría haber sido aceptada por un medieval. El quiebre que instala Kant no consiste en eso, entonces, sino en algo que es todavía más radical, a saber, en la idea que la vida humana no posee un fin humano completo al que la reflexión debiera ceñirse. Cosa distinta, los seres humanos estarían llamados a discernir por sí mismos cómo han de vivir su vida, a escribir sin sujeción a una pauta previa, el guión conforme al cual su vida habrá de desenvolverse, y en esa extraña capacidad de ser autores y protagonistas a la vez radica nuestra condición de igualdad más radical. En un opúsculo de 1786 –El comienzo presunto de la historia humana– Kant, al comentar el Libro de Moisés, conjetura que la humanidad plena se configura cuando

El hombre entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales cualquiera que fuera su rango; igualdad por lo que se refiere a ser un fin y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otro. Aquí, y no en la razón considerada como simple instrumento para la satisfacción de diversas inclinaciones, reside el fundamento de la ilimitada igualdad de los seres humanos...

En la igualdad de los seres racionales, y no en la razón utilizada como un simple medio para la satisfacción de necesidades, ahí radica, como ustedes ven, según Kant, la ilimitada igualdad de los seres humanos.

Con todo, como es sabido, no sólo Kant nos ha ayudado a construir nuestras imágenes morales; antes se encuentra la figura de Rousseau.

A diferencia de Kant, Rousseau no fue un pensador sistemático, sino un intelectual proteico y disímil, algo desordenado. Sin embargo, al igual que Kant, es indispensable para comprender cómo se ha configurado el ideal de igualdad. No es el Contrato Social sino un texto menos citado y menos conoci-

do –la Carta a D’Alembert– donde Rousseau concibe una idea de igualdad que, con una intensidad pareja a la de Kant, contribuirá a configurar el debate moral y político contemporáneo. Esa Carta es la respuesta de Rousseau a un artículo que D’Alembert había publicado en la Enciclopedia; un artículo en el que reclamaba la necesidad de construir un teatro de comedias en Ginebra. La reacción de Rousseau permite comprender de qué manera él concibe el espacio público y de qué manera concibe la igualdad. Para Rousseau el espectáculo teatral es una metáfora de lo que han llegado a ser las instituciones; un lugar de la impostura, de la separación entre quienes actúan y quienes son espectadores, una actividad que acaba alienando –que acaba haciendo ajenos a sí mismos– a quienes la realizan y a quienes la miran. El Teatro es, para Rousseau, una metáfora cabal de los defectos de la representación política que acaban negando la posibilidad de una igual participación en el espacio público y la necesidad de que a cada cual se le reconozca en lo que es.

No adoptemos, dice Rousseau, esos espectáculos exclusivos que tristemente encierran a un pequeño grupo en un antro oscuro; que los mantienen inmóviles en el silencio y la inacción (...) Que el sol ilumine vuestros espectáculos, *vosotros mismos formaréis uno, y ése será el más digno que el sol haya iluminado (...)* Sólo veo un único remedio a tantos inconvenientes; *para apropiarnos de los dramas de nuestro teatro, deberíamos componerlos nosotros mismos y deberíamos tener autores antes que comediantes*, concluye Rousseau.

Si Kant reivindicó la idea de una profunda igualdad en nuestra capacidad de discernir (iluminando, así, valores como la libertad de expresión, por ejemplo), Rousseau, por su parte, reclamó la necesidad de una igual participación en la vida pública, la necesidad, como él dice, de ser autores antes que comediantes. Se trata de dos dimensiones de la igualdad que son hoy día consustanciales al ideal democrático y que han logrado secuestrar el deseo y la imaginación de quienes soñaron el diseño del estado constitucional.

Sería, desde luego, ingenuo y carente de sensibilidad histórica, pensar, siquiera por un momento, que la generalización de esas ideas llevó, por así decirlo, de la mano a las sociedades hasta configurar lo que hoy día conocemos como estado de derecho y hasta estructurar a esa forma de enjuiciamiento que denominamos sistema adversarial. Las cosas no suelen ser tan sencillas; y durante mucho tiempo esa imagen que se comienza a generalizar en la conciencia cultural de occidente convivió, y convive, con un sistema de enjuiciamiento

que, heredado de la Inquisición de la iglesia carolingia, se esmeraba, se esmera todavía, en negarla. La historia de América Latina está, desde luego, plagada de ejemplos que muestran cuán frágil ha sido esa imagen de ser humano. El sueño del estado constitucional, por ejemplo, que inflamó la imaginación de las clases ilustradas latinoamericanas, acabó siendo una caricatura que ha servido de disfraz al autoritarismo y, la mayor parte de las veces, a esa versión disminuida del poder que son el caudillaje y el caciquismo. En vez de ser un conjunto de propósitos que nos esmeráramos en alcanzar, las promesas del estado constitucional —un conjunto de derechos igualitarios que nos inmunizaran frente a los abusos del poder— han sido defraudadas con esmero y con una imaginación que, si no fuera por lo trágico de sus resultados, movería a risa. En lugar de un estado constitucional, los países de América Latina —el nuestro entre ellos— han erigido un sistema de reglas e instituciones cuyo propósito deliberado parece ser defraudar los propósitos de un estado democrático para, en cambio, permitir que persistiera lo que pudiéramos llamar “el peso de la noche”, es decir, la vigencia silenciosa, casi atmosférica, de la tradición.

Por eso, como digo, esa imagen de ser humano que soñaron Montaigne o Kant estuvo lejos de instalarse de inmediato en las instituciones y, en vez de eso, convivió, y aún convive, con formas institucionales que la transgreden casi con devoción.

La Inquisición, esta figura de la iglesia carolingia de la que derivó el sistema de enjuiciamiento aún vigente en Chile, constituyó, claro está, un formidable cambio en el sistema político y legal y fue un primer paso hacia el abandono de esas formas de prueba, increíbles y azarosas, que poseía el derecho feudal; pero, al mismo tiempo, instaló en la cultura jurídica y política una forma de ejercicio del poder que está demasiado lejos de la noción de ciudadanía igual que se alcanzará, mucho más tarde, recién con el modelo del estado de derecho. Si en el derecho feudal o en las disputaciones el objetivo del proceso consistía en probar quién tenía de su lado el poder o la autoridad, ahora, con el procedimiento inquisitivo la búsqueda de la verdad le corresponde a quien tiene el poder, es él, el procurador del señor o del rey, a quien corresponde, como al obispo en la Iglesia, buscar la verdad mediante una indagación autoritaria, centralmente dirigida, sin debate contradictorio de por medio y donde, desde luego, la figura de un tercero imparcial que decide el debate brilla por su ausencia. En el procedimiento inquisitivo —una forma de enjuiciamiento que, como digo, está aún vigente en Chile—, la verdad no es independiente del poder, sino que, cosa distinta, se busca desde el poder, se indaga por aquellos que representan al poder o en

base a reglas meticulosamente redactadas —las reglas de apreciación de la prueba— por el señor o por el rey y que privan a los jueces de toda discreción. La víctima y el victimario no son partícipes genuinos en este proceso, sino que sólo dan la oportunidad para que el proceso se desenvuelva y para que el procurador, como antes el obispo, efectúe su inquisición. La indagación inquisitorial, que todavía practicamos en Chile, resulta así, obviamente, contradictoria con la condición de igualdad que proclama Kant, y con la idea de que el estado no es más que una emanación de la voluntad de individuos iguales, quienes, según imaginaron los escritores del siglo XVII, acordaron por unanimidad constituirlo. La metáfora del contrato —que se hizo popular en la imaginación política y que aparece en la obra de autores como Locke, Hobbes, Rousseau o Kant— es nada más que eso: una metáfora que lleva hasta sus últimas consecuencias la idea de que cada hombre es portador de la entera condición humana, motivo por el cual nada hay, a primera vista, que justifique que se le coaccione, salvo, claro está, que él mismo, y este es el sentido poderoso de la metáfora, lo haya, con su consentimiento, autorizado. La idea de derechos humanos, conforme a la cual cada hombre y cada mujer estamos dotados de facultades que nos inmunizan contra el poder y que bajo ningún pretexto podrían ser transgredidos, se encuentra íntimamente emparentada con esa imagen de igualdad que, según hemos visto, comenzó a expandirse por la cultura y a infiltrarse en la imaginación de hombres y mujeres hacia el siglo XVII, un momento en el que, como dije, el estado moderno, esa gigantesca concentración monopólica de la fuerza, comienza también a adquirir su más plena fisonomía.

En medio de esa paradoja —constituida, de una parte, por la idea de que cada hombre y cada mujer es portador de derechos que pretenden inmunizarlos contra el poder y, por la otra, con el surgimiento del estado moderno, que, al monopolizar la fuerza, amenaza esa idea de individualidad intangible— se constituye el problema que el proceso penal ha de resolver, consistente en compatibilizar la pena —esa intrusión violenta en la vida de un ser humano— con la idea de igualdad y de libertad a la que se encuentra atada la imagen que, lentamente, hemos ido gestando acerca de nosotros mismos.

El sistema acusatorio de enjuiciamiento criminal pronto a ser puesto en vigencia en Chile es, podríamos decir, el intento de resolver esa paradoja instalada en lo más íntimo del estado constitucional y configurada, como digo, por la concentración de fuerza, de una parte, y la idea de individualidad, por otra. De ahí que, al revés de lo que ocurre con la indagación carolingia, el sistema acusatorio asume que el juicio, en vez de ser una

indagación centralmente dirigida desde el poder, constituye un debate entre sujetos dotados de igualdad de armas ante un tercero imparcial y donde el estado o la sociedad asumen una condición de igualdad respecto del ciudadano imputado y se obligan, entonces, a debatir ante los jueces si lo que afirman es o no verdadero, si es o no plausible. Este sistema de enjuiciamiento vinculado al ideal del estado de derecho y que suele denominarse sistema adversarial y que, por diversos motivos, ha estado presente desde más temprano en los litigios entre propietarios, constituye una verdadera subversión en las tradicionales relaciones que, bajo la tradición carolingia, existen entre el poder y el individuo. En este modelo –un modelo que, como ustedes habrán visto y experimentado, aún carece de plena vigencia en nuestra cultura jurídica– la verdad no se subordina al poder, en vez de eso, se independiza de él y se alcanza por medio de la confrontación de relatos. El juicio oral, en vez de equivaler a una indagación centralmente dirigida (al modo, digamos de la *inquisitio* de la Iglesia carolingia), aparece como una confrontación de relatos descentralizada y competitiva entre sujetos, a fin de cuentas, iguales. Cada uno de esos relatos procura atrapar, mediante un procedimiento imparcial y equitativo, la atención y la creencia racional de quienes están llamados a decidir. Quien tiene el poder o la autoridad ya no posee, por ese solo hecho, la verdad o la plausibilidad de las afirmaciones de su lado –pretender eso importaría transgredir nuestra condición de iguales–, sino que está puesto en la necesidad de probarla en medio de un debate contradictorio ante terceros imparciales que, provistos de neutralidad ante los resultados, deberán decidir. La desvinculación a que aspira el modelo adversarial entre poder y verdad se alcanza, por sobre todo, y como es fácil apreciarlo, mediante la condición de imparcialidad, es decir, mediante el juzgamiento por sujetos que abandonan todo

prejuicio y que aprecian el debate en base a criterios que cualquier ciudadano podría también aplicar. Se trata, como es fácil advertirlo, no sólo de un sistema que procura insistentemente desvincular, como vimos, la verdad respecto del poder, sino de un modelo que aspira a algo aún más profundo y todavía, diría yo, más revolucionario, a saber, a democratizar la verdad, es decir, a juzgar en base a criterios y razones que no se mantienen en las penumbras de los iniciados o de los alquimistas, sino que subyacen en la racionalidad de la que, según los ideales ilustrados, todos participamos por igual. Como si se tratara de un espejo fiel, el sistema acusatorio refleja mejor que ningún otro las imágenes de igualdad que, como vengo diciendo, han proclamado los pensadores del siglo XVII y del XVIII, y ésta, me parece a mí, es una razón más que suficiente para alegrarnos por su pronta instauración en Chile.

Nada de lo anterior, creo yo, habría sido posible si Montaigne y quienes le siguieron no hubieran contribuido a instalar en nosotros la convicción de que cada hombre o mujer es portador de la entera condición humana. Sin la imaginación de esos intelectuales y escritores que, mediante la palabra, nos enseñaron a valorar la idea de individuo y la idea de autonomía, estaríamos hoy día a la intemperie, desprovistos de razones para rebelarnos contra el abuso y contra la intromisión indebida en nuestras vidas. A fin de cuentas, es por esa imagen de igualdad que Montaigne se atrevió a proclamar hace ya casi tres siglos, que nos sigue amenazando el fantasma de Joseph K., esa pesadilla que soñó Kafka, y es en razón de esas mismas ideas que todavía podemos mantenernos lúcidos frente a las deficiencias abundantes de nuestras instituciones, alertas ante sus defectos, e indóciles frente al abuso del poder.

*Carlos Peña González*