

FILOSOFÍA PRÁCTICA EN IBEROAMÉRICA

Comunidad política, justicia social
y derechos humanos





Cita este libro

Obando Cabezas, A. (ed. científico). (2020). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188>

Palabras Clave / Keywords

Pluralismo, diversidad, conflicto, multiculturalismo, interculturalidad, diálogo, democracia, paz, ciudadanía, derechos humanos, comunidad política, comunidad internacional, Estado, pobreza, desigualdad, poder, filosofía, sociología, cultura, biopoder, biopolítica, globalización, filosofía política y justicia social.

Pluralism, diversity, conflict, multiculturalism, interculturality, dialogue, democracy, peace, citizenship, human rights, political community, international community, State, poverty, inequality, power, philosophy, sociology, culture, biopower, biopolitics, globalization, political philosophy and social justice.

Contenido relacionado:

<https://investigaciones.usc.edu.co/>

FILOSOFÍA PRÁCTICA EN IBEROAMÉRICA

Comunidad política, justicia social
y derechos humanos



Aristides Obando Cabezas

Editor científico



Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos / Obando Cabezas, Aristides [y otros].-- Santiago de Cali: Editorial Universidad Santiago de Cali, 2020.

514 páginas: ilustraciones; 24 cm.

Aequitas. Colección de libros de la Facultad de Derecho.
ISSN en línea 2744-8568

ISBN: 978-958-5147-19-5

ISBN (digital): 978-958-5147-18-8

1. Geopolítica y globalización 2. Globalización 3. Filosofía política 4. Justicia social 5. Derechos Humanos. 6. Pluralismo. I. Obando Cabezas, Aristides. Universidad Santiago de Cali.

SCDD 100 ed. 23

Co-CaUSC
jrgb/2020

Aequitas:
Colección de la Facultad de Derecho



Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos.

© Universidad Santiago de Cali.

© Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

© **Editor científico:** Aristides Obando Cabezas

© **Autores:** Aristides Obando Cabezas, Andrés Felipe Arango García, Augusto Velásquez Forero, Marco Alexis Salcedo, William B. Macías Orozco, Yebrail Castañeda Lozano, Cicerón Erazo Cruz, Daniel Montero Zendejas, Malely Linares Sánchez, Mauricio Beuchot, María José Fariñas Dulce, Delfín Ignacio Grueso Vanegas, Carlos Julio Londoño Betancourt, Rafael Ricardo Bohórquez Aunta, Isaac José da Silva, José Luiz de Oliveira, Guillermo Flores Miller, Rosa María Longo Berdaguer, Levy del Aguila M., María del Mar Esguerra, David Rodríguez Escobar, Silvio E. Avendaño C., Francisco Piedrahita Pérez, Martín Agudelo Ramírez, Eduardo Mancipe, Laura Camila Barragán, Daniel Moreno, Amparo de Jesús Zárate Cuello, María Antonieta Salazar Castillo, Carlos Castañeda, Santiago Vásquez Betancur, Gustavo Chamorro Hernández, Mayra Alejandra García Ramírez, Einar Iván Monroy Gutiérrez, Adriana Fernández Vecchi, Camilo Andrés Miranda y Nataly Bautista Castellanos.

**1a. Edición 200 ejemplares.
Cali, Colombia-2020.**

Comité Editorial / Editorial Board

Rosa del Pilar Cogua Romero
Doris Lilia Andrade Agudelo
Edward Javier Ordóñez
Luisa María Nieto Ramírez
Sergio Molina Hincapié
Milton Orlando Sarria Paja
Sergio Antonio Mora Moreno
Claudia Fernanda Giraldo Jiménez
Luis Felipe Vélez Franco

**Proceso de arbitraje doble ciego /
“Double blind” peer-review.**

Recepción/Submission:
Agosto (August) de 2020.

**Evaluación de contenidos/
Peer-review outcome:**
Septiembre (September) de 2020.

**Correcciones de autor/
Improved version submission:**
Octubre (October) de 2020.

Aprobación/Acceptance:
Noviembre (November) de 2020.



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

CONTENIDO

Resumen	11
Presentación	13

Parte 1 / Globalización: ciudadanía y comunidad política

Capítulo 1. Ciudadanía y comunidad política en la globalización	19
<i>Aristides Obando Cabezas</i>	
Capítulo 2. Geopolítica y globalización: perspectivas para la continuidad del proyecto filosófico-político en contexto latinoamericano.....	35
<i>Andrés Felipe Arango García</i>	
Capítulo 3. La globalización del terror y la violencia sagrada del imperio.....	45
<i>Augusto Velásquez Forero</i>	
Capítulo 4. La identidad étnica en la ciudad global	63
<i>Marco Alexis Salcedo</i>	
Capítulo 5. Globalización, ética de mercado y derechos humanos	83
<i>William B. Macías Orozco</i>	
Capítulo 6. La ilusión de Baudrillard un nuevo éxtasis de la postmodernidad	105
<i>Yebrail Castañeda Lozano</i>	
Capítulo 7. Los sujetos del proyecto mundial de liberación.....	115
<i>Cicerón Erazo Cruz</i>	
Capítulo 8. Los retos del estado frente al poder informal. Violencia y narcotráfico.....	131
<i>Daniel Montero Zendejas</i>	
Capítulo 9. Comunicación para la resistencia social en américa latina: los casos de la otra comunicación del neozapatismo en México y el tejido de comunicación de la ACIN en Colombia	139
<i>Malely Linares Sánchez</i>	

Parte 2 / Filosofía política y justicia social

Capítulo 10. Hermenéutica analógica y justicia social.....	161
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Capítulo 11. Pluralismo y diversidad: ¿problema u oportunidad?	177
<i>María José Fariñas Dulce</i>	
Capítulo 12. Las luchas por el reconocimiento: sus dimensiones ética, moral y política	197
<i>Delfín Ignacio Grueso Vanegas</i>	
Capítulo 13. Las injusticias y las vulneraciones morales como fuente normativa. A propósito de Axel Honneth.....	215
<i>Carlos Julio Londoño Betancourt</i>	
Capítulo 14. Entre el acuerdo y el desacuerdo: la concepción de la democracia en la teoría de la justicia de John Rawls.....	227
<i>Rafael Ricardo Bohórquez Aunta</i>	
Capítulo 15. As concepções de liberdade em Hannah Arendt tendo como análise as palavras freedom e liberty.....	243
<i>Isaac José da Silva y José Luiz de Oliveira</i>	
Capítulo 16. Democracia y liberalismo en el pensamiento político de Octavio Paz.....	261
<i>Guillermo Flores Miller</i>	
Capítulo 17. El rol de la desconfianza en el pensamiento de Thomas Hobbes y John Locke y su incidencia en el mundo moral y político del siglo XXI.....	277
<i>Rosa María Longo Berdaguer</i>	
Capítulo 18. El comunismo en Marx: una relectura desde la perspectiva de la libre individualidad.....	293
<i>Levy del Águila M.</i>	
Capítulo 19. El carácter ontológico del trabajo en Marx. Hacia una resignificación de la vida	311
<i>María del Mar Esguerra y David Rodríguez Escobar</i>	
Capítulo 20. Una conjetura sobre la justicia en la república, obra de Platón.....	325
<i>Silvio E. Avendaño Cuervo</i>	
Capítulo 21. El acceso a los medios energéticos modernos como elemento clave en la justicia social.....	333
<i>Francisco Piedrahita Pérez</i>	

Parte 3 / Derechos humanos, cultura y conflicto

Capítulo 22. Una mirada alternativa de los derechos humanos a partir de Slavoj Žižek.....	339
<i>Martín Agudelo Ramírez</i>	
Capítulo 23. Alcances y límites de los derechos humanos desde una racionalidad analógica	357
<i>Eduardo Mancipe-Flechas, Laura Camila Barragán Lizarazo y Daniel Felipe Moreno Sarmiento</i>	
Capítulo 24. El matrimonio y la progenie ante la diversidad sexual en Colombia: análisis desde la Bioética, Biojurisprudencia y el Bioderecho	367
<i>Amparo de Jesús Zárate Cuello</i>	
Capítulo 25. La nuda vida y desaparición forzada (reflexiones en torno al poder soberano desde las tesis de Giorgio Agamben)	381
<i>Carlos Castañeda Desales</i>	
Capítulo 26. Aproximación a los contenidos formales y materiales de la medida de aseguramiento en el proceso penal colombiano	393
<i>Santiago Vásquez Betancur</i>	
Capítulo 27. Aportes desde el conflicto para una cultura de paz	413
<i>Gustavo Chamorro Hernández</i>	
Capítulo 28. Segundos Ocupantes: un reto para la sostenibilidad de la restitución de tierras en Colombia.....	429
<i>Mayra Alejandra García Ramírez</i>	
Capítulo 29. Pensar y habitar el conflicto	457
<i>Einar Iván Monroy Gutiérrez</i>	
Capítulo 30. La disposición ética: la memoria - resistencia como experiencia emancipatoria	477
<i>Adriana Ema Fernández Vecchi</i>	
Capítulo 31. Decolonizar el saber: un reto para la universidad.....	489
<i>Camilo Andrés Miranda</i>	
Capítulo 32. De docentes, formadores y estudiantes. El futuro de los futuros profesionales en Colombia.....	503
<i>Nataly Bautista Castellanos</i>	
Pares Evaluadores.....	511

CONTENTS

Summary 12

Presentation..... 13

Part 1 / Globalization: Citizenship and Political Community

Chapter 1. Citizenship and Political Community in Globalization..... 19
Aristides Obando Cabezas

Chapter 2. Geopolitics and globalization: perspectives for the continuity of
philosophical-political project in latin american context 35
Andrés Felipe Arango García

Chapter 3. The Globalization of Terror and the Sacred Violence of the Empire 45
Augusto Velásquez Forero

Chapter 4. Ethnic Identity in the Global City 63
Marco Alexis Salcedo

Chapter 5. Globalization, Market Ethics, and Human Rights..... 83
William B. Macías Orozco

Chapter 6. Baudrillard's illusion a new ecstasy of postmodernity..... 105
Yebrail Castañeda Lozano

Chapter 7. The Subjects of the World Liberation Project 115
Cicerón Erazo Cruz

Chapter 8. The challenges of the state in the face of informal power.
Violence and Drug Trafficking 131
Daniel Montero Zendejas

Chapter 9. Communication for Social Resistance in Latin America
the cases of the other communication of neo-zapatism in Mexico and the
fabric of communication from the ACIN in Colombia 139
Malely Linares Sánchez

Part 2 / Political Philosophy and Social Justice

Chapter 10. Analogical Hermeneutics and Social Justice.....	161
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Chapter 11. Pluralism and Diversity: Problem or Opportunity?	177
<i>María José Fariñas Dulce</i>	
Chapter 12. The struggles for recognition: its ethical, moral and political dimensions	197
<i>Delfín Ignacio Grueso Vanegas</i>	
Chapter 13. Injustices and moral violations as a normative source. About Axel Honneth.....	215
<i>Carlos Julio Londoño Betancourt</i>	
Chapter 14. Between agreement and disagreement: the conception of democracy in John Rawls' theory of justice.....	227
<i>Rafael Ricardo Bohórquez Aunta</i>	
Chapter 15. Hannah Arendt's conceptions of freedom are analysis of the words freedom and liberty.....	243
<i>Isaac José da Silva y José Luiz de Oliveira</i>	
Chapter 16. Democracy and Liberalism in the Political Thought of Octavio Paz	261
<i>Guillermo Flores Miller</i>	
Chapter 17. The Role of Mistrust in Thomas Hobbes' Thought and John Locke and his impact on the moral and political world of the 21st century.....	277
<i>Rosa María Longo Berdaguer</i>	
Chapter 18. Communism in Marx: A Rereading from the Perspective of the free individuality	293
<i>Levy del Águila M.</i>	
Chapter 19. The ontological character of the work in Marx. Towards a resignification of life.....	311
<i>María del Mar Esguerra y David Rodríguez Escobar</i>	
Chapter 20. A Conjecture on Justice in the Republic, by Platon.....	325
<i>Silvio E. Avendaño Cuervo</i>	
Chapter 21. Access to modern energy means as an element key to social justice.....	333
<i>Francisco Piedrahita Pérez</i>	

Part 3 / Human rights, culture and conflict

Chapter 22. An Alternative View of Rights humans from Slavoj Žižek	339
<i>Martín Agudelo Ramírez</i>	
Chapter 23. Scope and Limits of Human Rights from an analogical rationality	357
<i>Eduardo Mancipe-Flechas, Laura Camila Barragán Lizarazo y Daniel Felipe Moreno Sarmiento</i>	
Chapter 24. Marriage and progeny in the face of sexual diversity in Colombia Analysis from Bioethics, Biojurisprudence and Bio-Right.....	367
<i>Amparo de Jesús Zárate Cuello</i>	
Chapter 25. The Naked Life and Enforced Disappearance (reflections on sovereign power from the theses of Giorgio Agamben)	381
<i>Carlos Castañeda Desales</i>	
Chapter 26. Approach to the formal and material content of the insurance measure in the Colombian criminal process.....	393
<i>Santiago Vásquez Betancur</i>	
Chapter 27. Contributions from Conflict to a Culture of Peace.....	413
<i>Gustavo Chamorro Hernández</i>	
Chapter 28. Second Occupants: A Challenge for the Sustainability of land restitution in Colombia.....	429
<i>Mayra Alejandra García Ramírez</i>	
Chapter 29. Thinking and Living in Conflict	457
<i>Einar Iván Monroy Gutiérrez</i>	
Chapter 30. The ethical disposition: memory - resistance as an emancipatory experience.....	477
<i>Adriana Ema Fernández Vecchi</i>	
Chapter 31. Decolonizing Knowledge: A Challenge for the University	489
<i>Camilo Andrés Miranda</i>	
Chapter 32. Of teachers, trainers and students. The Future of Future Professionals in Colombia.....	503
<i>Nataly Bautista Castellanos</i>	
Peer Reviewers	511

RESUMEN

Este libro aborda de manera sistemática y crítica tres aspectos de la realidad sociopolítica actual de trascendental relevancia para la comprensión y transformación de lo que somos y hacemos como personas históricamente situadas; el análisis sobre la comunidad política, la justicia social y los Derechos Humanos, aquí se abordan desde la filosofía práctica como referente teórico y metodológico que convoca indiscutiblemente a la acción re-orientadora de nuestros principales paradigmas.

En ese tenor, el libro consta de tres partes debidamente articuladas. En la primera, los autores analizan diversos problemas emanados del actual fenómeno de la globalización; en la segunda, se integran análisis críticos sobre las situaciones problemáticas de la justicia social desde la filosofía política contemporánea; la tercera parte la conforman artículos cuyo tema de análisis versa sobre los derechos humanos, el conflicto y el requerimiento de alcanzar la paz en nuestros distintos países.

SUMMARY

This book systematically and critically addresses three aspects of the current sociopolitical reality of transcendental relevance for the understanding and transformation of what we are and do as historically situated people; The analysis on the political community, social justice and Human Rights, here is approached from the practical philosophy as a theoretical and methodological reference that unquestionably calls for the reorienting action of our main paradigms.

In this vein, the book consists of three properly articulated parts. In the first, the authors analyze various problems arising from the current phenomenon of globalization; in the second, critical analyzes of problematic situations of social justice are integrated from contemporary political philosophy; the third part is made up of articles whose subject of analysis deals with human rights, the conflict and the requirement to achieve peace in our different countries.

PRESENTACIÓN

Este libro aborda de manera sistemática y crítica tres aspectos de la realidad sociopolítica actual de trascendental relevancia para la comprensión y transformación de lo que somos y hacemos como personas históricamente situadas; el análisis sobre la comunidad política, la justicia social y los Derechos Humanos, aquí se aborda desde la filosofía práctica como referente teórico y metodológico que convoca indiscutiblemente a la acción reorientadora de nuestros principales paradigmas.

En el seno de las sociedades contemporáneas, se plantean diversas demandas de justicia social que trascienden del ámbito local a escala global; la desigualdad social, el hambre, la explotación, la pobreza, la opresión, la exclusión, no son asuntos exclusivos de una u otra sociedad, de una u otra región. Es cierto que en cada contexto tienen sus propios matices, causas estructurales, formas y manifestaciones, pero aun así, convocan y comprometen a todos los pueblos políticamente organizados en la búsqueda de alternativas de solución, mediante medidas y decisiones jurídicas, políticas y económicas adecuadas, que aseguren un mejor estar de todas las personas.

En ese tenor, es incuestionable el hecho de la resignificación de la comunidad política, como estructura que alberga no solo a personas comprometidas con una identidad cosmovisiva, sino a un cúmulo de pueblos, naciones y Estados, articulados a partir de un lenguaje común; los Derechos Humanos. Hoy la comunidad política expresa una estructura de orden internacional, cuyos referentes identitarios configuran una razón pública internacional a partir de la positiviza-

ción de los Derechos Humanos en los ordenamientos políticos en calidad de derechos fundamentales.

Bien podríamos decir que los derechos humanos en tanto razón pública internacional, devienen hoy en el fundamento moral y político de los ordenamientos jurídicos contemporáneos, toda vez que su incorporación como derechos fundamentales, es una exigencia para el reconocimiento de su validez. Los Estados iberoamericanos en tanto estructuras organizativas que albergan diversas naciones y pueblos, se encuentran inmersos en esa lógica, participan de la idea de una razón pública internacional cifrada en los derechos humanos, por ello, se han visto en la necesidad de adecuar mediante reformas constitucionales su estructura básica.

La filosofía práctica no es ajena a las dinámicas sociales, políticas, económicas y jurídicas del mundo contemporáneos, por eso llama la atención sobre la necesidad de observar críticamente nuestro acontecer, para avanzar en análisis develadores del ejercicio del poder, sus fundamentos morales, alcances e implicaciones políticas, que propicien posibilidades de transformación de nuestro estar y hacer como personas actuantes en el ámbito privado como en el público. No está por demás insistir que el ámbito de lo público, ha de entenderse en el espacio propio de la comunidad política internacional, en cuyo contexto, el espacio de la sociedad civil estatal, deviene en un escenario interno de acción política.

El gran desafío es lograr que desde la filosofía práctica, el campo interno de la acción política, trascienda y configure la sociedad civil internacional; de igual manera, constituye un desafío de suma importancia, develar el modo como las dinámicas de la comunidad política internacional, devienen en factores determinantes de la acción política en la sociedad civil interna en los Estados de Iberoamérica. Es preciso advertir desde este campo de análisis la crisis y la emergencia de paradigmas.

El presente libro recoge a modo de artículos las principales discusiones presentadas en el 2º Congreso Iberoamericano de Filosofía prác-

tica, realizado por la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica, en la Universidad del Cauca, en Popayan, Colombia, durante los días 11 al 15 de mayo de 2015. En dicha oportunidad se dieron cita alrededor de 120 académicos provenientes de Colombia, España, Perú, Brasil, Ecuador, Argentina, Venezuela, Chile, Cuba, Uruguay y Paraguay; convocados bajo la premisa de analizar desde diversas perspectivas los problemas considerados más urgentes de *la justicia social y política en iberoamerica*. El libro consta de tres partes debidamente articuladas. En la primera, los autores analizan diversos problemas emanados del actual fenómeno de la globalización; en la segunda, se integran análisis críticos sobre las situaciones problemáticas de la justicia social desde la Filosofía política contemporánea; la tercera parte la conforman artículos cuyo tema de análisis versa sobre los derechos humanos, el conflicto y el requerimiento de alcanzar la paz en nuestros distintos países.

La Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica expresa su agradecimiento a la Universidad del Cauca, a su Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, y al grupo de Investigación Ética, Filosofía política y jurídica, por la acogida y apoyo para la realización de nuestro encuentro y la posibilidad de compartir en interesantes debates las ideas contenidas en este libro. Igualmente expresa el debido reconocimiento a los Drs Juan Diego Castrillon Orrego, Edgar Velasquez, Rector y Vicerrector académico, respectivamente, y al Mg Roberto Rodriguez, Decano de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, por contribuir al fortalecimiento de nuestra comunidad académica internacional, en su devenir como referente de la filosofía práctica en Iberoamerica.

....

GLOBALIZACIÓN: CIUDADANÍA Y COMUNIDAD POLÍTICA



CAPÍTULO 1

CIUDADANÍA Y COMUNIDAD POLÍTICA EN LA GLOBALIZACIÓN

Aristides Obando Cabezas¹

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2339-4447>

Presentación

Este ensayo tiene como propósito analizar las demandas de la globalización a la praxis de la ciudadanía, a partir de la reconfiguración de la comunidad política en el marco de la actual globalización. La ciudadanía es un estatus, que implica que la persona puede ser y actuar dentro la esfera pública; lo complejo de esta situación radica en que en el marco de la globalización, la esfera pública no se agota en el ámbito estatal sino que trasciende el contexto de la Comunidad Internacional como expresión de la comunidad política por excelencia.

¹ Licenciado y magister en Filosofía, Univerisdad del Valle, Colombia. Abogado, Universidad Santiago de Cali, Colombia. Dr en Filosofía Contemporánea, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Dr en Derecho, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Mexico. Dr en Derecho y Globalización, Universidad Atónoma del Estado de Morelos, México. Profesor Titular Departamento de Derecho Público, Universidad del Cauca, Colombia. Presidente A.I.F.P. Integrante del Grupo de Investigación Ética, Filosofía Política y Jurídica.
✉ aristides.o@gmail.com

Cita este capítulo

Obando Cabezas, A. (2020). Ciudadanía y comunidad política en la globalización. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 19-34). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.1>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



cia. De acuerdo con Ricardo Zapata (2001), se trata de un estatus que conjuga en un mismo escenario el punto de vista jurídico que dota a la persona de unos derechos, y el político que puede ser entendido como una práctica que debe ser ejecutada de manera constante dentro del ámbito público y bajo el consentimiento de las instituciones estatales², en nuestro caso, las instituciones mediante las cuales se configura la Comunidad Internacional como comunidad política.

Así las cosas, la Comunidad Internacional y la esfera pública que comporta, son dos componentes básicos de la ciudadanía propia de un mundo globalizado; en este escenario, la ciudadanía ya no podría estar directamente relacionada con el lugar y el grupo al que se pertenece, pues, la globalización afecta el vínculo entre ciudadanía y nacionalidad, en tanto establece deberes y derechos más allá de este vínculo.

Para avanzar en el análisis aquí propuesto, en primer lugar, establezco el vínculo entre ciudadanía y comunidad política internacional, a través de la idea de razón pública internacional; en segundo lugar, llamo la atención sobre el modo como la idea de razón pública en el ámbito internacional está signada por los Derechos Humanos; en este sentido ha de entenderse la relación entre el Derecho local y el Derecho global, análisis que realizo a través de figuras como el bloque de constitucionalidad.

1. Ciudadanía y comunidad política internacional

Como bien lo advierte John Rawls, la ciudadanía expresa una concepción política de la persona, que expresa una identidad pública, la cual le permite participar legítimamente en el escenario público, más allá y sin desconocer las identidades privadas de cada quien³. Dicha identidad en el caso que nos ocupa, expresa la idea de ciudadanos libres e iguales en un mundo globalizado. Esto significa que las per-

² Ver Zapata, Ricardo. *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Editorial Anthropos. España 2001

³ Ver Rawls, John, *Liberalismo político*. 1993. FCE

sonas son fuentes auténticas de exigencias válidas frente al ordenamiento jurídico de la comunidad política; es decir, que las personas tienen el derecho a reclamar y plantear exigencias acerca de las instituciones, para encontrar respuestas a sus necesidades en el marco de la Comunidad Internacional. Ésta dinámica que comporta la ciudadanía en la globalización implica la necesidad de hacer compatible la pertenencia a diferentes comunidades (Estados, naciones), con la pertenencia a una comunidad política a escala internacional, cuyos valores éticos – políticos deben ser aceptados por todos. Esta integración se expresa en la búsqueda de unos “mínimos morales comunes”, para lograr la convivencia política entre individuos diversos⁴.

En la agenda de la filosofía práctica contemporánea, cada día cobra más relevancia la pregunta por la justicia política a escala global y el tipo de ciudadanía más adecuado para sustentar dicha justicia; ¿Es la ciudadanía un criterio idóneo para concebir la justicia política de un orden global?, y si lo es, ¿qué tipo de ciudadanía? Las demandas éticas, políticas y jurídicas de la globalización, plantean al ordenamiento político la incorporación de una ciudadanía situada e incluyente, que propicie derechos diferenciados para individuos y comunidades con diversas problemáticas sociales, pero que al mismo tiempo sirva como punto de convergencia entre las personas al margen de sus contingencias políticas como la nacionalidad; es decir, que consagre y propicie el efectivo ejercicio de derechos para todas las personas, más allá de las fronteras territoriales de los países. En este tenor, ser ciudadano de un mundo globalizado es ser portador de derechos que rebasan las fronteras nacionales.

Las implicaciones de dicha consideración saltan a la vista; por ejemplo, la necesidad de concebir los términos de justificación de la jus-

⁴ Esta propuesta liberal filosófica se fundamentó en la búsqueda de lo moral, lo cual condujo al desarrollo de teorías como la kantiana, dentro de la cual existió una búsqueda por la persona moral, definida posteriormente como individuo autónomo, perspectiva filosófico-moral, que parte de la idea de: “un ser capaz de darse leyes a sí mismo”, pensamiento que a la postre fundamentó la teoría de libertad jurídico-política. Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Editorial Tecnos, España 1993, P. 35.

ticia pública internacional, a partir de la definición de las personas como sujetos globales de derechos. En otras palabras, a pesar de las profundas diferencias que existen entre los ciudadanos a causa sus nacionalidades, es preciso identificar una cultura política pública internacional, basada en criterios institucionales comunes, que permitan a la ciudadanía global respetar las nacionalidades, garantizar su existencia, su coexistencia y constituir un punto de convergencia de la diversidad. ¿Cuál sería la base de esa cultura política pública internacional? La idea es que esa cultura política internacional tiene como principal referente los Derechos Humanos, porque devienen en una especie de razón pública internacional.

2. La idea de razón pública internacional en la globalización

Según lo explica John Rawls, la idea de razón pública no se aplica a la cultura de la sociedad civil con sus muchas formas de razón no pública, ni a los medios de comunicación social de ningún tipo, sino a las cuestiones del “foro político público”⁵, en este caso internacional global. ¿Cuál sería el contenido de la razón pública internacional global?

En consonancia con los postulados de Luigi Ferrajoli, bien podríamos decir que las demandas de justicia social en el marco de la globalización, exigen ir más allá de la teoría formal del derecho, para dar paso a una teoría material⁶; en este sentido, el paradigma constitucional que emerge en la globalización expresa que las garantías constitucionales de los derechos fundamentales en tanto, garantías

⁵ El foro público está constituido por el discurso de los jueces en sus decisiones y en especial el de los magistrados del Tribunal Supremo, el discurso de los funcionarios públicos y en especial el de los altos funcionarios del ejecutivo y del legislativo, y el discurso de los candidatos a los cargos públicos y los jefes de sus campañas. Ver Rawls, John. *Liberalismo Político*. 1993. FCE

⁶ Ferrajoli, Luigi. *La teoría del derecho en el paradigma constitucional*. Editorial Cajica, 2009, P. 32.

de la democracia⁷, están ancladas en una determinada filosofía política que les da sentido y coherencia. ¿Cuál es la filosofía política que subyace a la globalización?

Por ahora, siguiendo algunas tesis de la Corte Constitucional de Colombia, consideremos que dicha filosofía se expresa, en el compromiso de todos los Estados con la garantía de unos mínimos vitales para todos los ciudadanos del mundo y sus colectividades, para el ejercicio y disfrute de los derechos. Se trata de una filosofía política cuyo principio rector es hacer efectiva la igualdad material entre todos los integrantes de la comunidad política global⁸. De este modo, podríamos medir la realización y la eficacia sustantiva del orden político global de derecho, por su capacidad para satisfacer, las necesidades vitales de la población, mediante el suministro de prestaciones concretas que tiendan a ello y, consecuentemente, de lograr por esta vía igualar las condiciones materiales de existencia de las personas.

Según la Corte Constitucional de Colombia, la fórmula política del Estado Social de Derecho exige que, los órganos del Estado forjen la realidad institucional según los principios fundamentales de una organización social justa de hombres y mujeres igualmente dignos. Ello supone, entre otras cosas, la superación del concepto formal de Estado de Derecho, limitado a la provisión de garantías y procedimientos necesarios para asegurar la libertad legal de las personas y limitado a reflejar los intereses de propietarios, empresarios y comerciantes. Tal superación según la Corte, implica la vinculación jurídica de las autoridades a unos principios tendientes a asegurar

⁷ Sobre las tesis de Ferrajoli consultar: *Democracia y garantismo*. Editorial Trotta; 2003; *Derechos y garantías*. Editorial Trotta, 1999; *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia (1)*, *Teoría del derecho*. Editorial Trotta, 2011; *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia (2)*, *Teoría de la democracia*, Editorial Trotta, 2011. *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia, (3) La sintaxis del derecho*, Editorial Trotta, 2011.

⁸ Ver para el caso colombiano la Sentencia C-636/00. Magistrado Ponente Dr. Antonio Barrera Carbonell, P. 14.

la efectividad de los derechos y deberes de todos, particularmente mediante la previsión del mínimo vital, la promoción de la participación de los individuos en la vida política, económica y cultural, y la intervención en la economía con miras a corregir con medidas redistributivas las situaciones de grave desigualdad e inequidad existentes en la sociedad⁹.

Asumir la fórmula política del Estado Social de Derecho a escala global y los preceptos constitucionales que lo concretan, permite concluir que dicho principio abarca, contenidos tanto de participación en la prosperidad general, de seguridad frente a los riesgos de la vida en sociedad, de equiparación de oportunidades, como de compensación o distribución de cargas. Ése sería el contexto fundamental, que inspira la idea de una sociedad global que propende por la igualdad real de los seres humanos y que responde con acciones solidarias ante la escasez, la marginación, la exclusión o el desamparo.

Así las cosas, en el constitucionalismo internacional a escala global, la efectividad de los derechos fundamentales reposa en gran medida en la aplicación adecuada del derecho, en clave con las implicaciones y exigencia del Estado Social de Derecho¹⁰, cuya dimensión es posible entender a partir del carácter normativo de los Derechos Humanos. La razón de ser de estos Derechos está en el hecho de que su satisfacción es una condición indispensable para el goce de todos los derechos: civiles, políticos, sociales, culturales, etc.,

⁹ Ibid. Corte Constitucional Colombiana.

¹⁰ El tema de los derechos fundamentales ha sido objeto de numerosos estudios y discusiones; en el ámbito de la filosofía del derecho y la filosofía política el análisis y discusión de este tema pasa por la relación entre derecho y moral, derecho y política, moral y política. Al respecto, David Lyons hace un análisis crítico de los principios morales contenidos en las leyes y de los límites de su aplicación en la práctica jurídica. Ver *Aspectos morales de la teoría jurídica*. Gedisa, Barcelona, 1998. También se destaca como compendio de esta discusión, el libro compilado por Rodolfo Vásquez, *Derecho y moral*. Gedisa, Barcelona, 1998.

El devenir de la Comunidad Internacional como expresión de la comunidad política en la globalización, implica el reconocimiento de la coexistencia de diversos sistemas jurídicos en un mismo escenario político ¿Cómo atender la diversidad y la diferencia en la globalización? La diversidad, la diferencia y las desigualdades asociadas a ellas, son temas de nuestros días que deben ser abordados a escala global. Es así como la diversidad en tanto derecho fundamental tiene pleno reconocimiento en el marco de la globalización constitucional, a partir de los preceptos consagrados en el Convenio 169 de la OIT, que hace parte del bloque de constitucionalidad. No obstante, es menester advertir que no se trata de un derecho cuyo alcance es absoluto; pues los límites impuestos a la praxis de este derecho que la jurisprudencia ha reconocido, están relacionados con aquello que “verdaderamente resulte intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre”¹¹. En este caso, los Derechos Humanos.

Los Derechos Humanos son derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, religión, lengua, o cualquier otra condición. Se trata de derechos interrelacionados, interdependientes e indivisibles, a menudo contemplados en la ley y garantizados por ella, a través de los tratados, el derecho internacional consuetudinario, los principios generales y otras fuentes del derecho internacional.

El derecho internacional de los derechos humanos establece las obligaciones que tienen los gobiernos de tomar medidas en determinadas situaciones, o de abstenerse de actuar de determinada forma, a fin de promover y proteger tales derechos y las libertades fundamentales de los individuos o grupos. En el campo del Derecho Constitucional, se han producido importantes desarrollos sobre el contenido y la concepción de los Derechos Humanos, como, en los que tiene que ver con los derechos económicos, sociales y culturales, que son los que

¹¹ Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-349 de 1996, reiterado a su vez en las Sentencias SU-510 de 1998 y T-778 de 2005.

hacen referencia a la existencia de condiciones de vida y de acceso a los bienes materiales y culturales; se trata de una de las primeras manifestaciones tendientes a establecer un sistema jurídico general de protección a los seres humanos¹².

En el campo internacional se ha gestado lo que se conoce como “tercera generación” de Derechos Humanos, que son los llamados derechos colectivos de la humanidad entera, como el derecho al desarrollo, el derecho a un medio ambiente sano y el derecho a la paz. A través de la historia se constata que el poder se ejercía con escasos límites frente a los gobernados; prácticas como la esclavitud y la tortura eran admitidas y hasta fundamentadas en ideas religiosas. La lucha por la que hoy llamamos Derechos Humanos ha sido precisamente la de ejercer la protección ante el poder estatal y frente a las prácticas de los grupos insurgentes armados que controlan de alguna manera áreas territoriales o, en términos generales, ejercen de hecho autoridad sobre otras personas.

¹² El preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas reafirma “la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres”. El artículo 56 de la misma Carta dispone que “todos los miembros se comprometen a tomar medidas, conjunta o separadamente en cooperación con la Organización, para la realización de los propósitos consignados en el artículo 55”, entre los cuales está “el respeto universal de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos”. El 2 de mayo de 1948 fue adoptada la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y el 10 de diciembre del mismo año la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Estas declaraciones, como todos los instrumentos, son actos solemnes por medio de los cuales quienes los emiten proclaman su apoyo a principios de gran valor, considerados perdurables. Los efectos y especialmente su carácter vinculante, dependen entre otros de las circunstancias en que la declaración se haya emitido. Una vez proclamadas fue necesario adoptar tratados internacionales a través de los cuales las partes se obligaran a respetar los derechos en ellos proclamados y que se establecieran, al mismo tiempo, medios internacionales para su tutela en caso de incumplimiento, razón por la cual mecanismos orientados a establecer sistemas generales de protección; también aparecen otros como los movimientos de mujeres, niños, trabajadores, refugiados, discapacitados, negritudes, etnias, etc., orientados a defender los Derechos Humanos, del genocidio, la discriminación racial, la tortura o la trata de personas, los falsos positivos, etc.

La responsabilidad por la efectiva vigencia de los Derechos Humanos incumbe al Estado, entre cuyas funciones primordiales esta la prevención y la penalización de toda la clase de delitos. El ejercicio del poder no puede menoscabar el efectivo goce de los Derechos Humanos, menos en una sociedad democrática, lo que supone la existencia de un orden jurídico que reconoce y garantiza tales derechos, cuyo respeto representa para el Estado una obligación de resultado, susceptible de control jurisdiccional, es decir que la actuación de los órganos del Estado no puede traspasar los límites que le señalan los Derechos Humanos, como atributos inherentes a la dignidad de la persona y superiores al poder del Estado.

Ahora bien, las consideraciones y compromisos de los Estados respecto a los Derechos Humanos como criterio fundacional del ordenamiento político actual a escala global, goza de respaldo institucional, en virtud de lo cual devienen en razón pública internacional global.

3. Una ciudadanía para la globalización. Del derecho local al derecho global

La consolidación de los Derechos Humanos como razón pública internacional, implica serias transformaciones del derecho local, en cuyo caso, la praxis de la ciudadanía en el ámbito global, constituye un mínimo universal que se traduce en derechos para las personas y obligaciones para los Estados. En este escenario, el derecho de la comunidad política internacional, trasciende el derecho local de los Estados, en tanto lenguaje articulador y común a partir de los Derechos Humanos elevados a rango de Derechos Fundamentales.

Muchos autores advierten en la globalización la pérdida sacramental del derecho local. Si bien es cierto, he dicho que una de las principales implicaciones de la globalización, en tanto que configuración de la comunidad internacional como expresión de la comunidad política, es el no agotamiento del ámbito jurídico en el contexto del derecho local, esto no significa una relación de subordinación del derecho local fren-

te a las legislaciones internacionales. En ese tenor, es menester zanjar el debate por la supremacía o subordinación de las constituciones locales frente a las legislaciones y convenciones supranacionales.

En este caso, el control constitucional, lo mismo que el control de convencionalidad y la configuración del bloque de constitucionalidad, deja claro que la observancia de las convenciones, tratados y legislaciones de carácter supra nacional, no implican una subordinación o inferioridad de la constitución local; pues, dicho control se ejerce para determinar que tales convenios, tratados y demás no contradigan la propia constitución, pues, al ser declarados constitucionales, no son ni contrarios ni están por encima del ordenamiento constitucional interno. También ponen de manifiesto el lugar que ocupan los Derechos Humanos como razón pública internacional, en tanto lenguaje común en el marco de la comunidad política internacional.

En el caso colombiano, el principio de supremacía constitucional implica que todas las normas jurídicas están sometidas a la Carta Política, de modo que resulta inadmisibles que disposiciones de inferior jerarquía que sean contrarias al ordenamiento superior, se apliquen de manera preferente. A su vez, dicho principio conlleva a que todas las actuaciones estatales que deriven normas jurídicas de cualquier índole, deban estar sometidas al escrutinio judicial, con el fin de determinar, con fuerza de autoridad, su armonía con la Constitución. Así lo ha señalado la Corte Constitucional de Colombia, al expresar que "... [l]a Carta Política es una norma de normas, es la norma suprema (Artículo 4). Y para que esa naturaleza normativa superior no sea desconocida por los poderes constituidos, le ha confiado a la Corte la guarda de su supremacía (Artículo 241)".¹³

De otra parte, a la luz de la revisión constitucional que en el caso colombiano, le corresponde efectuar a la Corte Constitucional sobre los convenios internacionales y sus leyes aprobatorias, bien podemos

¹³ Auto 008/11. Referencia: expediente D-8356. Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva. Bogotá, D.C., veintiséis (26) de enero de dos mil once (2011).

afirmar que se genera una integración entre el derecho local y la legislación internacional en materia de Derechos Humanos¹⁴. Se trata de un tipo de control que en su parte formal persigue verificar el cumplimiento de los requisitos necesarios en el proceso de negociación y celebración del tratado¹⁵, así como en el trámite legislativo desarrollado¹⁶ y la sanción presidencial del proyecto de Ley. Además, la Ley aprobatoria debe observar el procedimiento de una Ley ordinaria por no disponer lo contrario la Carta Política y así señalarlo la Ley Orgánica del Congreso¹⁷, salvo lo concerniente

¹⁴ Este control tiene las siguientes características: 1) es previo a la ratificación del tratado, aunque posterior a la aprobación del Congreso y a la sanción del Gobierno; 2) es automático, por cuanto debe remitirse por el Gobierno dentro de los seis (6) días siguientes a la sanción de la ley; 3) es integral, toda vez que se examinan los aspectos formales y materiales de los actos frente al texto integral de la Constitución; 4) es preventivo, al buscar garantizar el principio de supremacía de la Constitución (art. 4º) y el cumplimiento de los compromisos del Estado colombiano frente a la comunidad internacional; 5) es una condición *sine qua non* para la ratificación del instrumento internacional; 6) tiene efectos de cosa juzgada constitucional.

¹⁵ Artículo 189, numeral 2. “Corresponde al Presidente de la República como Jefe de Estado, Jefe de Gobierno y Suprema Autoridad Administrativa: ...2. Dirigir las relaciones internacionales. Nombrar a los agentes diplomáticos y consulares, recibir a los agentes respectivos y celebrar con otros Estados y entidades de derecho internacional tratados o convenios que se someterán a la aprobación del Congreso”. C P.

¹⁶ Artículo 150, numeral 14. “Corresponde al Congreso la función de: Aprobar o improbar los tratados que el Gobierno celebre con otros Estados o con entidades de derecho internacional”. C P. La Ley 5 de 1992, artículo 217, refiere: “Condiciones en su trámite... Podrán presentarse propuestas de no aprobación, de aplazamiento o de reserva respecto de Tratados y Convenios Internacionales. El texto de los Tratados no puede ser objeto de enmienda. Las propuestas de reserva sólo podrán ser formuladas a los Tratados y Convenios que prevean esta posibilidad o cuyo contenido así lo admita. Dichas propuestas, así como las de aplazamiento, seguirán el régimen establecido para las enmiendas en el proceso legislativo ordinario. Las Comisiones competentes elevarán a las plenarios, de conformidad con las normas generales, propuestas razonadas sobre si debe accederse o no a la autorización solicitada”. Disposición orgánica que fue declarada exequible en la sentencia C-227 de 1993. Cft. sentencia C-578 de 2002.

¹⁷ Ley 5 de 1992, artículo 204: “Trámite. Los proyectos de ley orgánica, ley estatutaria, ley de presupuesto, ley sobre derechos humanos y ley sobre tratados internacionales se tramitarán por el procedimiento legislativo ordinario o común, con las especialidades establecidas en la Constitución y en el presente Reglamento”.

a la iniciación del debate en el Senado de la República, por referir a las relaciones internacionales (Art. 154 superior), y a la remisión oportuna por el Gobierno del tratado y la Ley aprobatoria a la Corte (Art. 241, numeral 10 superior)¹⁸.

Amén de estas formalidades, en términos materiales, la función de la Corte se circunscribe a examinar el contenido del Instrumento internacional y su ley aprobatoria a la luz del contenido integral de la Constitución. En este sentido la Corte recuerda que los aspectos de conveniencia, oportunidad, efectividad y utilidad de los tratados internacionales, son materias ajenas a las funciones jurídicas que le han sido asignadas a la Corte Constitucional como guardiana de la integridad y supremacía de la Constitución (Art. 241-10 superior). Su valoración, entonces, corresponde constitucionalmente al Presidente de la República en el ejercicio de la dirección de las relaciones internacionales (Art. 189-2 de la Carta) y al Congreso de la República al disponer la aprobación o no aprobación de los tratados (Art. 150-16 de la Constitución)¹⁹.

Ahora bien, la excepción de inconstitucionalidad o el control de constitucionalidad por vía de excepción, se fundamenta en la actualidad en el artículo 4º de la Constitución, que establece que la Consti-

¹⁸ El examen formal comprende:

- la remisión oportuna del instrumento internacional y la ley aprobatoria,
- la validez de la representación del Estado colombiano en los procesos de negociación y celebración del tratado, así como la competencia del funcionario que lo suscribió,
- la iniciación del trámite en la cámara correspondiente,
- las publicaciones efectuadas por el Congreso (Art. 157 C.P)
- la aprobación en primer y segundo debate respectivamente (Art. 157 C.P)
- el cumplimiento de los términos que debe mediar para los debates en una y otra cámara (Art. 160 C.P)
- el quórum deliberatorio y decisorio, al igual que las mayorías con las que fue aprobado el proyecto,
- el anuncio previo a la votación (art. 160 C.P)

¹⁹ Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-125/11. Magistrado Ponente: Jorge Ivan Palacio Palacio Bogotá D. C., dos (2) de marzo de dos mil once (2011).

tución es norma de normas. En todo caso de incompatibilidad entre la Constitución y la ley u otra norma jurídica se aplicarán las disposiciones constitucionales. Esta norma hace que el sistema colombiano de control de constitucionalidad sea calificado por la doctrina como un sistema mixto, porque combina un control concentrado en cabeza de la Corte Constitucional y un control difuso de constitucionalidad, en donde cualquier autoridad puede dejar de aplicar la ley u otra norma jurídica por ser contraria a la Constitución.

¿Cómo determina este ejercicio de control la integración entre Derecho local y Legislación internacional? La respuesta la encontramos en la configuración del denominado Bloque de Constitucionalidad. Para nuestros intereses, hemos de advertir que éste se configura a partir de la exigibilidad de los Derechos Humanos, es decir, la reivindicación formal del iushumanismo.

Los parámetros del control de constitucionalidad sobre los acuerdos internacionales, comprenden igualmente a los tratados internacionales ratificados por el Congreso que reconocen los Derechos Humanos y que prohíben su limitación en los estados de excepción (art. 93 superior); esto es, incluye el denominado bloque de constitucionalidad *stricto sensu*, al igual que el *lato sensu*²⁰. La Corte igualmente ha admitido como preceptiva normativa que se incorporan al bloque de constitucionalidad: i) las normas convencionales y consuetudinarias que conforman el Derecho Internacional Humanitario y ii) las disposiciones del *ius cogens*.²¹

Debe tenerse en cuenta que los tratados internacionales suscritos por Colombia en materia económica y comercial, así como del derecho

²⁰ Normas que a pesar de no tener rango constitucional configuran parámetros de constitucionalidad por ser superiores jerárquicamente a las leyes ordinarias, como son las leyes estatutarias y las orgánicas (arts. 152 y 151 de la Constitución). Cft. Sentencias C-750 de 2008, C-155 de 2007, C-047 de 2006, C-1001 de 2005, C-067 de 2003, C-200 de 2002 y C-774 de 2001, entre otras.

²¹ También se refiere a la determinación por parte del Tribunal Constitucional de cuáles de estas normas tienen carácter obligatorio para el Estado colombiano. Corte Constitucional de Colombia. Sentencias C-291 de 2007 y C-750 de 2008.

comunitario, no constituyen en principio parámetros de constitucionalidad por cuanto no despliegan una jerarquía normativa superior a la de las leyes ordinarias, pero esencialmente dada la previsión superior de que debe incluir solamente los tratados de Derechos Humanos (art. 93), sin desconocer la fuerza normativa que revisten tales tratados en virtud del principio del *Pacta Sunt Servanda* (art. 26 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados de 1969).²² De manera excepcional la Corte ha aceptado que algunas normas comunitarias puedan integrarse al bloque de constitucionalidad siempre y cuando se trate de una normatividad que reconozca de manera explícita y directa los Derechos Humanos, como la Decisión 351 de 1993, expedida por la Comisión del Acuerdo de Cartagena, en cuanto a los derechos morales de autor²³.

La Corte Constitucional no es juez de convencionalidad, esto es, no está llamada a verificar la concordancia abstracta de la Legislación Nacional con los tratados internacionales que obligan al Estado²⁴. Como lo sostuvo la Corte: “la confrontación de una ley con un Tratado internacional no puede dar lugar a una declaratoria automática de constitucionalidad o inconstitucionalidad, ya que es necesario, a su vez, interpretarla sistemáticamente con el texto de la Constitución”²⁵.

Así las cosas, como he indicado aquí, el fundamento normativo de las disposiciones internacionales que conforman el bloque de constitucionalidad se deriva de cláusulas constitucionales expresas, en las que se efectúan remisiones directas a dichas normas y principios, incorporándolos al ordenamiento interno con rango constitucional

²² Corte Constitucional de Colombia. Sentencias C-358 de 1997, C-256 de 1998 y C-1647 de 2000.

²³ Corte Constitucional de Colombia. Sentencias C-988 de 2004, C-1118 de 2005 y C-750 de 2008.

²⁴ Convención Americana de Derechos Humanos se integra al bloque de constitucionalidad pero ello no significa que adquiera el rango de norma supra-constitucional.

²⁵ Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-028 de 2006.

para efectos de precisar y complementar el sentido de las mismas²⁶; en consecuencia, encontramos que los Derechos Humanos a través de las convenciones y tratados, constituyen un punto de integración entre el Derecho Local y la Legislación Internacional.

Referencias bibliográficas

Bernal Cano, N. (2002) *La excepción de inconstitucionalidad y su aplicación en Colombia*, Bogotá: Edit Gustavo Ibáñez.

Blanco Zuñiga, G. A. “Comentarios a la excepción de inconstitucionalidad y la excepción de ilegalidad en Colombia”, en: *Revista de Derecho de la Universidad del Norte*, No 16, V. 1 2001, pp. 268–279.

Estrada, A J. (1991). *Las ramas ejecutiva y judicial del poder público en la Constitución colombiana de 1991*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Ferrajoli, L (2009). *La teoría del derecho en el paradigma constitucional*. México, Editorial Cajica.

Ferrajoli, L (2003) *Democracia y garantismo*. Madrid: Editorial Trotta.

Ferrajoli, L (1999) *Derechos y garantías*. Madrid: Editorial Trotta.

Ferrajoli, L (2011) *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia (1), Teoría del derecho*. Madrid: Editorial Trotta.

Ferrajoli, L (2011) *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia (2), Teoría de la democracia*, Madrid: Editorial Trotta.

Ferrajoli, L (2011) *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia, (3) La sintaxis del derecho*, Madrid: Editorial Trotta.

Lyons David (1998) *Aspectos morales de la teoría jurídica*. Barcelona: Gedisa .

²⁶ Ver Corte Constitucional de Colombia. Sentencias C-1189 de 2000, C-750 de 2008 y C-446 de 2009

Rawls John (1993), *Liberalismo político*. México Fondo de Cultura Económica.

Cortina, A (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. España: Editorial Tecnos.

Vasquez R (1998). *Derecho y moral*. Barcelona: Gedisa.

Zapata R (2001). *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. España: Editorial Anthropos

Referencias legales

Constitución Política de Colombia 1991

Corte Constitucional Colombiana

-Sentencia C-227 de 1993 -Sentencia T-349 de 1996 -Sentencia C-358 de 1997-Sentencia C-256 de 1998 -Sentencia C-400 de 1998 -Sentencia SU-510 de 1998.

-Sentencia C-636 de 2000-Sentencia C-1647 de 2000-Sentencia C-1189 de 2000-Sentencia C-774 de 2001-Sentencia C-578 de 2002-Sentencia C-200 de 2002 -Sentencia C-067 de 2003-Sentencia C-988 de 2004-Sentencia T-778 de 2005-Sentencia C-1001 de 2005-Sentencia C-1118 de 2005 -Sentencia C-047 de 2006-Sentencia C-028 de 2006-Sentencia C-155 de 2007 -Sentencia C-291 de 2007 -Sentencia C-750 de 2008-Sentencia C-446 de 2009-Sentencia C-125 de 2011.

Declaración Universal de los Derechos Humanos. 1948

Republica de Colombia, Ley 5 de 1992, artículo 217

CAPÍTULO 2

GEOPOLÍTICA Y GLOBALIZACIÓN: PERSPECTIVAS PARA LA CONTINUIDAD DEL PROYECTO FILOSÓFICO-POLÍTICO EN CONTEXTO LATINOAMERICANO

Andrés Felipe Arango García²⁷

Organización de los Estados Americanos. Medellín, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7149-2469>

Presentación

Bajo el término “Globalización” se da significado a una de las realidades más determinantes y cruciales de la historia reciente de la humanidad, de tal modo que se ha convertido en piedra angular de todo el conjunto del diseño arquitectónico del mundo actual (política, economía, educación, religión, cultura, salud, etc.), y centro y objeto principal del estudio y la reflexión de las ciencias sociales y, muy particularmente, de la filosofía de lo político.

²⁷ Licenciado en Filosofía y Letras-USTA. Mg. en Teología-UPB, Docente Virtual Internacional-OEA. Magister en Dirección Estratégica UNINI (Puerto Rico). Experto Universitario en Coaching - UNEATLANTICO (España). Experto en Coaching - UNINI (Puerto Rico). Coach y Consultor de Estrategia Organizacional. ✉ afelipebuho@gmail.com

Cita este capítulo

Arango García, A. F. (2020). Geopolítica y globalización: perspectivas para la continuidad del proyecto filosófico-político en contexto latinoamericano. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 35-44). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.2>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



Si bien la globalización, como objeto de estudio constituido y conceptualizado es de reciente aparición, el fenómeno que en ella se presenta es casi tan antiguo como la humanidad misma. Podría argumentarse, sin mayor riesgo de error, que es parte de la condición humana, que es una tendencia natural en el despliegue y realización de lo que significa ser-humano. Ciertamente podemos rastrear a lo largo de la historia numerosas manifestaciones que son propias de lo que hoy conocemos como globalización: la tendencia permanente del ser humano a *salir* de su lugar natural o primario hacia el encuentro, reconocimiento y conquista de otros lugares y de sus homólogos humanos, el intercambio y apropiación natural, y algunas veces también forzado o impuesto, de elementos culturales propios de agrupaciones humanas distantes y diferentes entre sí, así como a la homogenización de las formas y las costumbres, de los sistemas y de las tradiciones, de las maneras de pensamiento y comprensión, y de las perspectivas y cosmovisiones. Esto hace evidente que, en todo caso, e independiente de la forma como se perciba, se comprenda, se analice y se juzgue el fenómeno de la globalización, este representa un proceso natural e inevitable en el desarrollo de la historia humana, entendida esta como historia del despliegue y desarrollo de su ser específico.

En el desarrollo moderno del proceso de globalización América Latina, particularmente el sur del continente, ha tenido una participación y una implicación que puede ser presentada en dos instancias: 1. Desde la lucha por conseguir su propio lugar en la “aldea global”, a partir de la construcción de un pensamiento y un proceso socio-histórico, ambos propios, en los cuales, siendo protagonista de su propio destino y defendiendo su derecho a la auto-determinación socio-política, pueda ubicarse con autonomía, igualdad y derecho en el concierto de las naciones globalizadas y globalizantes; 2. Desde la realidad de ser punto de referencia para las potencias globalizantes para quienes América Latina representa uno de sus principales intereses a todo nivel.

Sin embargo, esta forma simplificada de desarrollo del proceso ha venido experimentando una serie de importantes y acelerados cambios, a los cuales América Latina no es ajena y que demandan una

reflexión detenida y profunda por las serias y determinantes implicaciones que tiene sobre nosotros. En efecto, entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, la consolidación de una nueva forma de geopolítica, dada en especial a partir del pensamiento y obra de los pensadores R. Kjellen, F. Ratzel, H.F. Mackinder y, muy especialmente, del alemán K. Haushofer, ha hecho que el proceso de globalización adquiera nuevos matices, no siempre de feliz consideración, y que continúe su rumbo por caminos no previstos con anterioridad.

Los criterios que han sido definidos como líneas de la geopolítica del siglo XXI (capacidad tecnológica, producción de conocimiento, capital humano, potencial de recursos naturales y posición geográfica –o astronómica–), hacen de América Latina y, en particular a Colombia, el cuarto objetivo geopolítico mundial. Los elementos que describimos a continuación demandan una nueva reflexión filosófica de lo político desde América Latina, que nos permita situarnos de la manera más racional, consciente y proactiva posible frente estos nuevos fenómenos y realidades de la geopolítica globalizada: la incursión de Irán, Irak y Rusia en el continente americano, la participación de esos países en los proceso de la OTAN; el interés manifiesto cada vez con más fuerza de China en América Latina y, una vez más, de manera especial en Colombia; el interés de Europa Occidental en el Canal de Panamá pero también, junto con China y USA en el “Tapón de Darién”; la aparición en escena de países como Ecuador y Venezuela en la OPEP; la de Brasil, Argentina y Chile en los grandes grupos de élites de la política y economía global; los conflictos entre Pekín y Washington y el interés de este último en la declaratoria masiva de reservas naturales a lo largo del continente que luego “administrará” unilateralmente; las geopolíticas del conocimiento y de la información, así como de los mass-media, los conflictos creados entre naciones de repercusión mundial y los grandes juegos geopolíticos de China y USA, entre otros.

Hasta ahora, la tradición de la reflexión filosófica sobre el fenómeno político desde América Latina se ha centrado en la consideración de los problemas locales en orden a la emancipación, al ascenso de las

masas a la categoría de sujeto, a la lucha de clases, a la conquista del poder por parte de las masas y a las luchas bipartidistas; esto significa un esfuerzo por responder, desde América Latina, a la pregunta heredada del sistema *heideggeriano*: la pregunta que interroga por el sentido, desde la búsqueda de la identidad, de la autonomía, de sentido del propio ser-latinoamericano.

Si bien este proyecto sigue vigente, si bien sus ideales son todavía utopías capaces de mover generaciones enteras en búsqueda del cambio y del sentido, y si bien los problemas que lo inspiran siguen latentes y, en la mayoría de los casos, agravados (exclusión, marginación, injusticia socio-política, inequidad, opresión, nuevas formas de colonialismo lingüístico, cultural, intelectual y político, una democracia confundida y extraviada en el neoliberalismo, Estados de derecho construidos sobre sistemas económicos de capitalismo neoliberal, etc.), es absolutamente necesario e impostergable, que la reflexión filosófica de lo político desde América Latina amplíe sus horizontes de referencia hacia la realidad de la geopolítica, superando todo positivismo y “romanticismo” pasado, para ubicar sus realidades y problemáticas en el escenario que hoy le corresponde: el de la geopolítica.

1. Claves geopolíticas en la América Latina del siglo XXI

No corresponde al interés investigativo de esta ponencia el realizar una presentación detallada de la historia de la geopolítica en términos de su origen, evolución e incidencia histórica. Lo que si corresponde a nuestro interés es la afirmación, primero, de que la geopolítica es una realidad de facto; es decir, que su ubicación e incidencia está mucho más allá de las fronteras de la teoría social y política, y de las llamadas teorías de la conspiración, para situarse en el horizonte de una realidad interna y externa de los pueblos que marca con serio protagonismo el desarrollo práctico, concreto y cotidiano de su presente, así como la forma en que se proyectan en su propio futuro, con lo cual se convierte en una cuestión de interés absoluto y urgente para la filosofía práctica.

En segundo lugar, nos interesa tener clara conciencia de que la geopolítica no ha pasado de moda, de que no es un término caído en desuso, de que no es cierto que, como forma de comprender, construir y dominar la realidad ha dejado de ser un criterio relevante, ni se ha convertido en el “muro de las lamentaciones” de quienes, después de la Segunda Guerra y de la caída del Muro de Berlín, no logran ver otra historia humana posible sobre la cual construir procesos de pensamiento y reflexión.

La geopolítica es una realidad actual, vigente y latente, que sucede todo el día y todos los días ante nuestros ojos, quizás acostumbrados, quizás indiferentes o quizás ignorantes de su presencia, en todos los niveles y estratos de la realidad, desde lo más básico de la vida sencilla y anónima de quien consagra su trabajo al servicio de intereses que desconoce y que no alcanza a imaginar, hasta las más complejas estructuras de gobierno y dirección de las naciones. Quizás una de las estrategias más fuertes de la geopolítica emergente es, precisamente, hacer pensar que ha dejado de existir, distrayendo nuestro pensamiento en realidades efímeras e insulsas como la moda, el marketing económico, las dinámicas de producción y consumo masivo de bienes y servicios, los flujos de información líquida, la recepción acelerada y acrítica de la información global, que nos alejan del pensamiento reflexivo y crítico de lo que en realidad sucede a nuestro alrededor.

En tercer lugar, corresponde al interés de esta exposición la aseveración radical de que la geopolítica es un juego de grandes; es decir, no todos los pueblos y no todas las naciones hacen y determinan la geopolítica. Todos participan de ella, todos están inmersos en ella, todos la sufren y la padecen, y todos aportan a ella. Algunos realizan acciones geopolíticas, a modo del actor que comúnmente conocemos como “extra”: aquel que en determinado momento de la obra entra y realiza una actuación corta, puntual, sin relevancia ni trascendencia alguna, con el único fin de apoyar a los protagonistas principales, que sale tan rápido y fugazmente como entra y de quien, al final, el público no tiene conciencia de haber estado.

La geopolítica es el juego de unos cuantos grandes que se disputan entre sí el control del territorio y, con él, el control de todas las realidades

que en él se contienen, se simbolizan y se desarrollan. En este sentido, geopolítica no es un proceso social o político mundial, es decir, no es una realidad o una estrategia a la que estén apostando todos los Estados modernos. Es una forma de dominio a la que le apuestan los realmente grandes y poderosos de este mundo y que, por el proceso sí universal de la globalización, se ha convertido en un fenómeno globalizado. La globalización, en relación a la geopolítica, lo que ha hecho es expandir por todo el planeta la determinación geopolítica de las naciones, ha maximizado un proceso que, en principio, era regional y localizado.

En cuarto y último lugar se ha de reconocer que, si bien la geopolítica no es nueva ni caduca como se ha dicho, ésta ha sufrido una serie de transformaciones que nos permiten diferenciar en ella varios momentos de desarrollo a lo largo de la historia, de tal modo que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la geopolítica que imperaba durante la segunda guerra mundial no fue la misma que se desarrolló durante la guerra fría ni después de la caída del Muro de Berlín. En ese sentido, se hace necesario mencionar que la geopolítica del siglo XXI tiene unas características que es necesario tener presentes para la correcta comprensión de lo que se propondrá a continuación, las cuales podemos definir y organizar de la siguiente manera: a) Los intereses geopolíticos han sido definidos en torno a cinco ideales fundamentales, radicalmente diferentes a los de cualquier otro momento de sus historia: 1. La capacidad de producción tecnológica, 2. La capacidad de producción de conocimiento, 3. El capital humano, 4. El potencial de recursos naturales, y 5. La posición geográfica; b) El contenido semántico del concepto “territorio” ha sido ampliado o modificado –dependiendo de la perspectiva de análisis desde donde se aborde el problema–, de tal modo que hoy hablamos de una geopolítica sin territorio, que expande sus intereses a lugares ubicados más allá de la frontera de lo estrictamente geográfico como lugar de éxito geopolítico, de tal modo que realidades como la economía, la cultura, la lengua, la historia, la educación, los recursos naturales, el conocimiento, la ciencia y la tecnología y los pueblos humanos, han sido convertidos en territorios, en escenarios de la geopolítica del siglo XXI; de tal modo que hoy hablamos, no de

una única geopolítica, sino de “geopolíticas”: geo-economía, geopolítica del conocimiento, geopolítica de la comunicación y de los medios de comunicación, geopolítica del lenguaje (como forma de colonización por excelencia), geopolítica de la cultura, etc. Incluso, me atrevo a decir, geopolítica de la religión²⁸.

Con estas consideraciones entonces, podemos adentrarnos en el análisis directo de la situación y de la posición de América Latina en las dinámicas geopolíticas del siglo XXI.

El análisis de la cuestión se planteará a partir de seis criterios que caracterizan la geopolítica actual en el continente, para el continente y desde el continente, según la propuesta de Miguel Ángel Barrios (2006):

- 1. La mundialización y la universalización.** Es el proceso por medio del cual pasamos de ser culturas heterogéneas, aisladas y absolutamente diferenciadas entre sí, a ser una sola y homogénea comunidad mundial. Consiste en salir de una concepción y de una experiencia local y regional de la realidad, hacia una construcción ampliada a lo universal de la misma. Se trata de conformar un único mundo a escala política, universal y económica, regido por un solo Derecho Internacional Universal.
- 2. La interdependencia.** En la dinámica de la globalización y de la mundialización, la interdependencia es un factor relevante, a mi parecer, en dos direcciones. 1- El hecho de la mundialización y de la universalización genera una cierta dinámica de libertad y de autonomía exacerbada en los individuos por el desdibujamiento de las fronteras geográficas y de los territorios, en el sentido que estos han sido definidos hasta ahora. Este desdibujamiento hace que el control de los Estados sobre las poblaciones de individuos sea cada

²⁸ Al respecto Ulrich Beck en su libro, *El dios personal*, plantea una interesante y valiosa tesis acerca del papel y el destino de las religiones en la geopolítica del siglo XXI. En esta misma línea, creo que sería muy interesante poder realizar un estudio, por ejemplo, del papel de la Iglesia Católica en la geopolítica sobre América Latina, en especial en la segunda década del siglo XX.

vez más complicado, en especial en lo referente al flujo de la información, al control de herramientas como internet y redes sociales, y a la capacidad de reacción, expresión, agrupación, movimiento e incidencia que estos le otorgan a las sociedades. 2- La conformación de la sociedad universal ha hecho que los Estados busquen en otros territorios geográficos lo que, de manera natural, no encuentran en los suyos. Antes las naciones se limitaban en su producción a las posibilidades que sus propios lugares geográficos les brindaban, lo cual establecía sus características singulares a todo nivel, y representaba a la vez su límite y su liderazgo en la sociedad planetaria. Con la universalización, las naciones abren sus fronteras entre sí y, con ello, abren sus posibilidades de producción y consumo al incorporar elementos existentes en otros territorios geográficos. Estas dos realidades, son las que generan la dinámica de la interdependencia para mantener las nuevas dinámicas establecidas al incorporar elementos existentes en otros espacios geográficos y que siguen siendo inexistentes en las regiones particulares, y para mantener el ejercicio y el poder de control de los estados sobre los individuos y sobre las colectividades que ellos conforman.

3. **La globalización.** Resultado de los procesos anteriores es la globalización. Aunque se corresponde con los términos de mundialización y universalización, extiende su accionar un paso más allá de ellos. Se trata pues de la unificación de los conceptos de tiempo y espacio, en una única realidad simultánea para todos, sin importar el lugar geográfico dónde nos encontremos. Se trata del fenómeno por el cual todo sucede en un mismo instante para todos, sin importar que para unos sea una hora o un día distinto que para los otros. Un ejemplo de esto son los hechos de matriz terrorista.
4. **La heterogeneización.** Es la reacción de los pueblos y los estados a los procesos de globalización. Resulta curioso que, mientras más nos globalizamos, mientras más juntos estamos, más incapaces somos de igualarnos y de trazar una agenda común y única de trabajo y de dirección de nuestra acción. Consiste ésta en la prueba de que no es posible una globalización pura, absoluta y definitiva. El ca-

rácter individual y diferenciador de casa persona y de cada pueblo, se manifiesta con más fuerza en los procesos de homogeneización.

5. **La estatalización.** Consiste este fenómeno en la afirmación del Estado como fuente principal, primordial y preferente de organización de las sociedades económicas y políticas. Es un retorno a la idea del carácter de garante del Estado, de ideal de desarrollo humano y social, de fuente de aseguramiento de la paz y el orden social.

6. **La humanización.** Representa el factor diferenciador entre la idea antigua del estado y la que debe regir en las nuevas dinámicas geopolíticas. No se trata ya de la afirmación de que el Estado es el centro del interés al cual se debe someter toda voluntad individual, sino de que el ser humano es la razón y el centro del Estado, es decir, que la legitimidad del Estado está, no en sí mismo, sino en su capacidad de proteger la condición humana. Su fuerza consiste en ser capaz de proteger y defender los Derechos Humanos, de asegurar el derecho moral del que es digno cada sujeto, y por lo cual se acude a él, al Estado, como forma de formas para la organización de la comunidad global.

2. Perspectivas para la filosofía política en América Latina desde los procesos continentales de globalización y geopolítica

Si queremos pensar en nuevas perspectivas para la filosofía de lo político desde América Latina, hemos de enfocar nuestros esfuerzos al análisis de las cuestiones precedentes. Lo que nos va a implicar es pensar de qué manera nuestra América se ubica en medio del desarrollo de estas realidades, de qué forma nos ubicamos en el concierto de las naciones para no parecer Estados fallidos, Estados que se han quedado perdidos y marginados del desarrollo de la historia.

A mi modo de ver, la clave se encuentra en retomar y re-plantear el proyecto de la construcción de identidad latinoamericana. Valga

decir que, cuando se dice América Latina, también se está pensando en los pueblo del Caribe.

El sentido que debemos dar a los procesos identitarios y de construcción de unidad y de integración regional, consiste en poder realizar procesos de acuerdos políticos, educativos, económicos, energéticos, militares, de seguridad, de conservación y de protección de los recursos medioambientales, como expresión de identidad, es decir, en torno a estas realidades que determinan las dinámicas geopolíticas.

Referencias bibliográficas

Barrios, M. Á. (Agosto 2006). América del Sur en la Geopolítica Mundial. *Revista Geosur* pp. 31-34. Montevideo, Uruguay: Asociación Latinoamericana de Estudios Geopolíticos e Internacionales.

Brzezinski, Z (1998, p. 12-15). *El Gran Tablero Mundial. La Supremacía Estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*. Bs. As. Argentina: Ediciones Paidós.

Fukuyama, F. (2004). *La Construcción del Estado. Hacia un Nuevo Orden Mundial en el siglo XX*. Barcelona, España: Ediciones B. S.A.

Hobsbawm, E. (2007). *Guerra y Paz en el siglo XXI*. Barcelona, España: Crítica.

Huntington, S. (1999). *El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Bs. As. Argentina: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

Laidi, Z. (1994, p. 76). *Un mundo sin sentido*. México: Fondo de Cultura Económica.

Claves Geopolíticas de América del Sur en la Globalización. Disponible en <http://www.fundaciondemocracia.org.ar/biblioteca/Claves%20geopoliticas%20de%20America%20del%20Sur%20en%20la%20globalizacion.%20Autor%20Dr.%20Miguel%20Angel%20Barrrios.pdf>

Dinámicas Políticas Globales y el futuro de la Democracia en América Latina, Disponible en www.plataformademocratica.org

CAPÍTULO 3

LA GLOBALIZACIÓN DEL TERROR Y LA VIOLENCIA SAGRADA DEL IMPERIO

Augusto Velásquez Forero²⁹

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9229-9377>

*Las bombas pueden matar a los hambrientos,
pero no al hambre*

Fidel Castro R

²⁹ Economista U.P.T.C, Tunja - Boyacá/Colombia; PhD en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Costa Rica - Centro América; postdoctor en “Geopolítica, Geoestrategia y Geoeconomía”, de la Universidad del Zulia, Maracaibo - República Bolivariana de Venezuela/2015; magíster en Estudios Políticos Universidad Javeriana; especialista en Sociología Política y de la Administración Gubernamental - USTA; especialista en Formulación y Evaluación Social y Económica de Proyectos - Universidad Católica de Colombia, profesor Titular/tiempo completo de la Universidad del Cauca adscrito al Departamento de Economía Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas, integrante del Grupo de Investigación en Ética, Filosofía Política y Jurídica de la Universidad del Cauca.
✉ avelasquez@unicauca.edu.co / ✉ auvelfo@gmail.com

Cita este capítulo

Velásquez Forero, A. (2020). La globalización del terror y la violencia sagrada del imperio. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 45-61). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.3>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



El mercado de armas se convirtió en una de las estrategias más rentables del capitalismo moderno, al superar exitosamente la rentabilidad producida por los enlatados televisivos, los videos y las películas de mal gusto ofrecidas por la farándula norteamericana y europea. Las potencias capitalistas encontraron en el mercado de armas la mejor opción para poner a rentar sus capitales y, a su vez, distribuir el hambre y la miseria por el mundo. Los principales productores de armas en el planeta: Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia y China, han visto en la confrontación armada una de las principales razones para seguir manteniendo la rivalidad entre los pueblos y civilizaciones. Es decir, la depredación del capital trasciende a los campos de batalla en donde sus objetivos son precisamente la consolidación de una cultura capitalista universal, basada en la explotación de la fuerza de trabajo y en el poder de unos cuantos países industrializados sobre una mayoría de neocolonias demolidas por el atraso.

La producción de armas tuvo serias connotaciones de defensa cuando el poder militar - bipolar³⁰ del mundo se enfrentó a la llamada guerra fría, al desafío entre el capitalismo occidental y el bloque socialista³¹. La necesidad de producir armas era por entonces, un compromiso de nacionalidad y expansión hacia nuevos territorios para afianzar bien fuera la estructura represiva del sistema capitalista norteamericano y sus aliados, o difundir las ideas del naciente socialismo por regiones sedientas de libertad y autonomía; por consiguiente, la producción de armas de alta peligrosidad para la vida humana y la naturaleza en su conjunto, dependía de una guerra inspirada en el poder mundial: el capitalismo vs el comunismo.

³⁰ En el ámbito económico el poder sobre el mundo es tripolar: EE.UU, Japón y la Comunidad Europea, pero desde la perspectiva militar los Estados Unidos se mantienen como la principal potencia hegemónica con capacidad para intervenir con toda su estructura bélica en cualquier parte del planeta. Desde este punto de vista la guerra asume la cualidad de mantenerse bajo un poder unipolar.

³¹ Véase, Noam Chomsky. *El miedo a la democracia*. Editorial Crítica, primera edición, traducción de Mireia Carol, Barcelona - España, 2001. Capítulo 1: La guerra fría: realidad y fantasía, pp. 21- 98; Capítulo 4: La era posterior a la guerra fría, pp. 165-214.

Los siglos XIX y XX estuvieron cargados de fuertes revoluciones y conflictos bélicos, de grandes amenazas para la población mundial y de novedosos estilos del genocidio. Las revoluciones tecnológicas, auspiciadas por el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo y el socialismo, se pusieron al servicio del expansionismo y de la confrontación política, económica, ideológica y militar, sin medir las consecuencias en cuanto a la pobreza, la distribución del ingreso y el bienestar de la población del planeta. A nombre de la soberanía nacional y la defensa de los pueblos, se agotaron los presupuestos de la salud, alimentación, educación, vivienda y recreación de los dos polos en conflicto y sus respectivos aliados. La producción de armas en ciertos momentos estratégicos de la guerra fría, fue más importante que el “desarrollo” y el bienestar económico, debido a que la prioridad política del momento se centraba en el manejo autónomo del poder sobre el mundo y eso tenía un alto costo social.

Desde la primera guerra mundial, el “fantasma del comunismo” empieza a asustar a las potencias capitalistas occidentales y su temor se estigmatiza por todos los rincones del mundo. Desde entonces, la producción de armas es una forma de garantizar el poder a través de otros medios, mediante el temor y la zozobra causada por el impacto del poder destructivo de las armas nucleares y biológicas. Se inicia así, una carrera armamentista por parte del poder bipolar y las amenazas son de parte y parte, hasta crear un ambiente de espionaje y comunicaciones cerradas en cuanto al avance en la producción de estos temibles artefactos.

El mundo fue testigo de la segunda guerra mundial y de las atrocidades cometidas por las potencias en conflicto, de la destrucción masiva de pueblos enteros, del asesinato, de la masacre e incluso de población civil e indefensa; todo en nombre de la paz mundial y de los designios de la democracia liberal triunfante. Sin embargo, la guerra, para cuya esencia se fabrican las armas más temibles, es un acto de violencia y de barbarie humana donde mueren combatientes y civiles de parte y parte; en este sentido, la guerra no respeta fronteras, ni edad ni sexo, ni color; por eso no es extraño encontrar naciones enteras destruidas por

los misiles y el napalm, o por otro tipo de armas de mayor poder; mientras en el resto del mundo donde la guerra no alcanzó a focalizar ningún disparo, la gente se muere de mísera hambre y en extrema pobreza.

Lo inexplicable de la producción y el mercado de armas, es por qué los presupuestos para estos proyectos no se escatiman, no se someten a consultas populares, no se miden en términos de relación beneficio costo como se hace con la salud, la educación y los servicios básicos domiciliarios. En cualquier país, por “subdesarrollado” que sea, la compra de armas es vital, bien para defenderse en caso de guerra con sus países vecinos o para imponer dictaduras y gobiernos despóticos. Desde esta perspectiva los países industrializados del bloque occidental, les interesa que haya guerras, y si no existen se las inventan³², para poner a pelear a los pueblos hermanos y avanzar cada vez más en la escalada expansionista de los territorios en donde existen recursos valiosos para sostener la guerra y la producción de armas.

La caída del Muro de Berlín y del “socialismo soviético”, marcó el final de la llamada guerra fría, porque cesaron los actos de espionaje entre rusos y gringos, se acabaron los secretos tecnológicos en la fabricación de armas letales para la vida, finalizó la difusión del marxismo y el comunismo como escuela internacional, se hicieron tratados para destruir armas nucleares de alta peligrosidad para los norteamericanos y sus aliados, se le dio prioridad al discurso de la democracia liberal y se puso de moda la disertación sobre el final de la historia. Han muerto las ideologías peligrosas³³ para Occidente,

³² El imperio y sus aliados, se inventaron una guerra contra Irak, con el pretexto de defender al mundo del “terrorismo”; pero la verdad es otra, la guerra no es contra el fundamentalismo ni por los odios del pueblo de Irak contra los “gringos”, lo que pasa es que Irak produce el 60% del petróleo mundial y Estados Unidos quiere de alguna forma apropiarse de esta riqueza. (Fuente, estadísticas de producción de petróleo: Informe sobre el desarrollo del Banco Mundial, 2002).

³³ Véase, Ernesto Laclau. *Misticismo, retórica y política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Serie Breves, dirigida por Enrique Tandeter, primera reimpresión, Buenos Aires-Argentina, 2006. Capítulo I: Muerte y resurrección de la teoría de la ideología, pp. 9-55.

el capitalismo ha triunfado y las economías de mercado adquieren un estatus de cientificidad ante el fracaso de la planificación central socialista. La pregunta entonces, es ¿por qué los Estados Unidos y el resto de fabricantes de armas no dejan de producirlas, acaso no desapareció ya la peor amenaza del capitalismo? La guerra se globalizó, y la unipolaridad militar norteamericana está encontrando otros enemigos más fuertes, como el fundamentalismo y el bloque multicultural no Occidental, que está dispuesto a llevar adelante cualquier batalla con tal de mantener sus identidades³⁴.

La producción de armas en el mundo se mantiene por que posiblemente vienen más guerras, aunque no por la instauración del socialismo, sino por la defensa de los territorios, los recursos naturales como el petróleo, la religión y las culturas. Si no hay amenazas comunistas para vencer en el nuevo siglo, al capitalismo norteamericano y sus aliados les deparan conflictos más peligrosos de índole territorial, cultural y económica. Por las anteriores razones, la guerra sigue fortaleciendo al sistema capitalista y el mercado de armas se va expandir sobre el planeta; ya que, el control de occidente sobre este nicho mercantil es fundamental, para evitar en cierta forma, la fragilidad ³⁵ de las finanzas y la soberanía a nivel multinacional.

El mercado de armas es un negocio pulpo, mejor que la agricultura o la industria de cualquier región del mundo altamente desarrollada, porque su diseño operativo está integrado a la guerra y a la productividad

³⁴ Véase, Eduardo Galeano. “Una mirada a la escuela del crimen”, en la compilación: Neoliberalismo: mito y realidad. Renán Vega Cantor - Editor, Ediciones Pensamiento Crítico, Colección Mundo sin Fronteras, primera reimpresión, Santafé de Bogotá - Colombia 2001, pp. 113-135.

³⁵ En este caso se puede citar el atentado contra las torres gemelas en los Estados Unidos y la propagación por el mundo de armas biológicas como el Ántrax. Lo más impresionante de las guerras del nuevo siglo, es que por primera vez el conflicto llega al territorio de los norteamericanos, es decir, que las futuras guerras serán de destrucción masiva de parte y parte. Este es el principal temor de la población norteamericana acostumbrada a invadir a pueblos del tercer mundo sin ninguna capacidad de defensa. En la actualidad, las guerras toman otras dimensiones y los enemigos son más agresivos, es decir, al imperio y a sus aliados les deparan futuras confrontaciones de destrucción masiva nunca antes imaginadas.

del capital: no puede haber producción sin consumo ni consumo sin producción³⁶. Aunque los beneficios de la guerra son infaustos para la vida, ésta se mantiene tan pronto las amenazas surjan bien sea por la vía de la política,³⁷ la economía o la cultura; lo importante es que haya confrontación para sostener el mercado lucrativo de las armas.

El “terrorismo” es una buena coartada para que el capitalismo occidental intervenga en donde más le conviene, sin respetar las decisiones de organismos internacionales como las Naciones Unidas, y el clamor de pueblos pacíficos del mundo en pro de la paz. Surge entonces otra pregunta, ¿Por qué los EE.UU., prohíben la fabricación de armas letales para la vida, bien sean éstas atómicas o biológicas, cuando los gringos son los principales productores de estas armas? La respuesta es sencilla: ellos tienen los artefactos más temibles del mundo y se los disparan a quien no esté con la filosofía del imperio; sin embargo, temen que otros pueblos guerreristas las produzcan, bien sea para defenderse o entrar a participar de los márgenes de rentabilidad de este mercado:

Si las bombas nucleares tenían un carácter disuasivo, intimidatorio y coercitivo en la III Guerra Mundial, en la IV conflagración mundial no ocurre lo mismo con las hiperbombas financieras. Estas armas sirven para atacar territorios (Estados Nacionales) destruyendo las bases materiales de su soberanía nacional (obstáculo ético, jurídico, político, cultural e histórico contra la globalización económica) y produciendo un despoblamiento cualitativo en sus territorios. Este despoblamiento consiste en prescindir de todos aquellos que son inútiles para la nueva economía de mercado (por ejemplo los indígenas).³⁸

³⁶ Véase, Karl Marx. El método en la economía política. Editorial Grijalbo, *Clásicos del Marxismo*. Selección de diversos fragmentos de la obra del autor; *Fundamentos de la crítica de la economía política*, esbozo de 1857 - 1858, La Habana 1970, México D.F, 1988, pp. 15-108.

³⁷ Véase, Elmar Alvaer. “El lugar y el tiempo de lo político bajo las condiciones de la globalización económica”, en *Zona Abierta*, Nos. 92-93, Madrid, 2000.

³⁸ Subcomandante, Marcos. “7 piezas del rompecabezas mundial”, en la compilación; *Neoliberalismo: mito y realidad*, Renán Vega Cantor Editor, Ediciones Pensamiento Crítico, Colección mundo sin fronteras, primera reimpresión, Santafé de Bogotá - Colombia, 2001, pp. 58.

La iniciativa de una guerra contra Irak, es en cierta forma una lucha por la soberanía en la fabricación de armas y su respectivo mercado, pero más aún, es el miedo a un fraccionamiento del poder mundial entre nuevas culturas y otras potencias diferentes a los países del bloque occidental. Si la globalización es presentada inicialmente como una propuesta para reivindicar los fracasos del modelo neoliberal, tiene el compromiso de resolver el conflicto de la producción y el mercado de armas para garantizar la “paz”. No podrá haber paz mundial, cuando el país más poderoso del mundo junto con sus aliados le sigue apostando a la fabricación de armas de alta peligrosidad y se buscan disculpas para crear guerras.

Las armas biológicas que se supone está inventando Irak ya se han usado en otras guerras, por lo tanto, no es un asunto tan novedoso; simplemente esta guerra por la producción de armas biológicas tiene un componente netamente económico y es la gran producción de petróleo de Irak. La globalización también es un proyecto económico y como tal, busca saquear los recursos naturales más importantes del mercado mundial, no importa donde estos se encuentren, lo importante es llegar a conseguirlos, así sea mediante el uso de la guerra o a través del manejo monopólico de la economía mundial. Cuando los instrumentos utilizados por las instituciones internacionales (FMI, BM, OMC) al servicio del gran imperio no funcionan, el mejor mecanismo para conseguir los fines esperados por la mal llamada “comunidad internacional”, es el de acudir al conflicto bélico, y entonces en nombre de la democracia y la paz mundial se asesina a miles de personas.

Antes del 11 de septiembre del 2001, el terrorismo era un hecho real en la política y la economía del mundo, pero no había adquirido el estatus de publicidad y de temor que hoy en día le han infundido los medios de comunicación más importantes del planeta. El terrorismo, como actitud psicológica para intimidar a la población ha superado los espacios locales y se ha internacionalizado sin respetar las más poderosas fronteras del orden internacional establecido por el capitalismo realmente existente; en consecuencia, ya casi no hablamos del terrorismo de Estado, sino de las amenazas políticas y culturales

para el nuevo siglo, a través de organizaciones fundamentalistas y personajes que superan la mala imagen del demonio³⁹.

El “terrorismo” ha existido por siempre, pero con otras connotaciones como las de la violencia política regional y las del narcotráfico, las guerras entre pandillas, familias y pueblos o subculturas que por razones distintas a la del poder político mundial, se disputaban espacios, mercados y autonomías locales para imponer por la fuerza los designios de la cotidianidad. Este terrorismo, lo conoce todo el mundo y ha dejado una cantidad indefinida de muertes en la impunidad, como consecuencia de guerras que aparecen y desaparecen de acuerdo con la gravedad del conflicto. Para los Estados nacionales, un terrorismo de esta dimensión no era una amenaza para los destinos del poder y cuando mucho producían distorsiones en las finanzas de los gobiernos de turno, o difundían ciertos grados de terror y derroche en la convivencia ciudadana; incluso, las mismas arcas del poder resultaban infestadas y dominadas por las fuerzas oscuras de crimen y el enriquecimiento ilícito.

Cuando las bandas de narcotraficantes, bandoleros, asesinos a sueldo, sicópatas, violadores, grupos armados clandestinos, escuadrones de la muerte y las fuerzas ocultas de los regímenes dictatoriales, imponían su ley y el ejercicio de la fuerza, lo hacían recibiendo las ordenes de un estamento que desconocía la autonomía de un Estado de derecho. En todo el mundo el terrorismo ha asustado e intimidado a la población civil con el lema de “mate a uno y aterrorice a diez mil”, imponga el miedo y la zozobra para actuar al margen de la ley y desarrollar todas las actividades ilícitas que puedan beneficiar a un grupo minoritario de personas en detrimento del resto de la sociedad, al menos en estos términos venía actuando el viejo “terrorismo”, conocido por todos.

El “terrorismo” ha tenido una mala interpretación histórica, al concluirse que tan sólo era practicado por los enemigos del orden y del

³⁹ Véase, Fuentes, Gluehsmán, Chomsky, Saramago, Touraine, Virilio, Zuleta; entre otros. *Gambito de torres: dos caras del terrorismo*. Editado por FICA, Fundación para la Investigación y la Cultura, Bogotá - Colombia 2002.

status quo, es decir, se dudaba de los posibles abusos de las instituciones al servicio del Estado. Con el tiempo, hemos podido reconocer la existencia de un terrorismo de Estado, fundamentado en la fuerza de las armas y en el poder de las decisiones de quienes asumen el ejercicio de la ley. Este “terrorismo” tenía las siguientes características: el Estado podía decretar el destierro a quien considerara una persona no grata para el conjunto de la sociedad, aplicaba penas de muerte contempladas en los códigos del derecho (derecho positivo), decidía sobre la propiedad privada inmueble de la sociedad civil y decretaba la guerra a los Estados vecinos; a pesar, de existir entre ellos una lógica de pueblos hermanos. Aunque, las anteriores disposiciones infundían el temor frente al Estado, este tipo de medidas estaban respaldadas por la legalidad institucional, pero por ello no dejaban de ser peligrosas y carentes de legitimidad.

En este sentido, algunas instituciones del gobierno se toman la ley por su propia cuenta creando grupos de limpieza social para eliminar a indigentes, cartoneros, gamines, drogadictos, ladrones, homosexuales, prostitutas y desadaptados sociales que manchan la buena imagen de una sociedad fragmentada tras la fachada del capital y los vicios del consumismo. Para ciertos Estados es más costoso recuperar por la vía de la educación y la formación humanística a un grupo de personas desvinculadas de la vida social, y por tal razón, se decide su exclusión definitiva. Este es un “terrorismo” poco censurado por los medios de comunicación y por lo general, tales atrocidades siempre quedan en la impunidad, en medio del gran mar de miseria por la que atraviesan las regiones más pobres del mundo.

Otra forma de “terrorismo” de Estado es el que se aplica a través de los modelos económicos y las decisiones de reestructuración económica, como las privatizaciones, la reducción de los salarios, la pérdida permanente del poder adquisitivo de la moneda, los impuestos progresivos para resolver el déficit fiscal de la nación, los recortes presupuestales a la salud y la educación para financiar la guerra y la ausencia permanente de puestos de trabajo. Los países pobres y en la miseria deben asumir de hecho las recetas económicas impuestas por

los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) o, de lo contrario, los créditos y la ayuda financiera para resolver las crisis recurrentes del capitalismo no llegarán y harán más agónica su propia calamidad:

[...] Los efectos sobre la globalización necesitarán más distancia para ser nítidos. Seguramente estamos viviendo la primera crisis global. Del mismo modo que hasta ahora discutimos sobre la globalización financiera, económica, cultural, de la información, ahora empezamos a hablar de terrorismo global, de seguridad global... El escritor indio Salman Rushdie, que en pleno esplendor globalizador fue amenazado de muerte por fundamentalistas de parecida familia religiosa de la que años más tarde atentó contra los edificios más emblemáticos de una civilización, escribía poco después de estos atentados que “en el intento de hacer de nuestras sociedades libres un lugar seguro, nuestras libertades civiles se van a ver inevitablemente comprometidas. La respuesta de occidente ante los ataques del 11 de septiembre será juzgada, en gran medida, tomando como referencia que la población comience a sentirse de nuevo segura en sus hogares, en sus lugares de trabajo y en sus vidas diarias en general. Esta es la confianza que todos hemos perdido y que ahora debemos recuperar”.⁴⁰

El “terrorismo” puede ser expresado a través del estruendo de las armas, la desolación y la barbarie del genocidio, como también se manifiesta en el hambre de los pueblos y en el conjunto de necesidades básicas no satisfechas de millones de seres humanos que deben conformarse para vivir con lo mínimo del producto de su propio trabajo. El “terrorismo” provocado por el desempleo es mucho más doloroso que el mismo asesinato a sangre fría por los escuadrones de la muerte o de sicarios; la desilusión de los trabajadores al conocer la noticia de su pronto despido por culpa de la privatización y la rigidez fiscal, produce un ambiente sicótico mucho más desalentador al de la matanza en grupo. Igualmente, el Estado hace terrorismo contra los pueblos al cerrar hospitales, colegios y universidades y dejar a la mayor parte de la población a la deriva de un futuro no muy promisorio y lleno de incertidumbres en cuanto a la construcción de una sociedad mundial libre de conflictos:

⁴⁰ Estefanía, Joaquín. *Hija que es la globalización. La primera revolución del siglo XXI*. Santillana Ediciones Generales - Punto de Lectura, impreso por Mateu Cromo S.A. Madrid - España, 2003, pp. 135 - 136.

La amenaza terrorista global ha anticipado una muestra de los conflictos a los que el mundo se verá abocado en la era de la globalización, con bastante más profundidad que antes. En tiempos de conflictos globales, el principio basado en la sustitución de la política y el Estado por la economía y el mercado pierde su capacidad de convicción. Ese Estado que vuelve no es el de siempre, sino que ha de transmutarse a las necesidades de los nuevos tiempos.⁴¹

El terror también tiene una manifestación política y es la comúnmente conocida por los actos de barbarie cometidos por grupos beligerantes, organizaciones extremistas de orden religioso y cultural que siembran el pánico por todos los rincones del mundo. El resultado de la confrontación entre el establecimiento y la insurgencia es un ambiente de terror, desolación y barbarie con resultados adversos para la agricultura y la economía del país. Esta guerra también ha tocado al resto del mundo, porque en ella han muerto extranjeros, se han secuestrado personalidades de otros países y nos llega permanentemente ayuda norteamericana y del resto del mundo para contrarrestar lo que el “nuevo orden mundial” ha dado en calificar de “terrorismo”. En medio de nuestras propias circunstancias locales, la guerra ha adquirido estatus internacional, ha traspasado los límites de la nacionalidad y ha sido un tema prioritario de organismos internacionales como la Organización de los Estados Americanos (OEA) y la ONU, en pro de consolidar la paz mundial y la autonomía de los pueblos.

El “terrorismo” también está en manos de grupos parainstitucionales que atacan a la población indefensa y desarmada, al utilizar estrategias como la de “quitarle el agua al pez”, es decir, aplicar una decisión de exterminio a los colaboradores de los grupos insurgentes para debilitar su accionar militar y político. Estos grupos, junto con los escuadrones de la muerte han sembrado el peor de los pánicos en áreas rurales y urbanas de países del tercer mundo con problemas de legitimidad del orden político. El resultado de la intimidación provocada por el terror es el desplazamiento forzado de campesinos, profesores, líderes comunales, sindicalistas, indígenas, negritudes, intelectuales y demás sectores de la población, cuya zozobra contribuye

⁴¹ Ibid., p. 165.

a engrosar los cordones de miseria de las principales capitales de los países afectados por este flagelo.

Al “terrorismo” provocado por la violencia política y la confrontación entre el establecimiento y los grupos al margen de la ley, ya se han acostumbrado los pueblos que viven este problema, pues dicho flagelo parece ser parte de una cotidianidad que no permite ni siquiera la creación de imaginarios colectivos para huir de la agonía provocada por el pánico del genocidio, la tortura, el secuestro, la desaparición, la expropiación y el destierro cotidiano, facultado por los actores de un conflicto del cual todo el mundo pide su respectiva exclusión. El verdadero terrorismo que le preocupa al “nuevo orden mundial” es el que adquirió fama con la reciente destrucción de las torres gemelas en los Estados Unidos, es decir, el provocado por grupos religiosos fundamentalistas y musulmanes; los enemigos culturales del imperio occidental y portadores de una visión teológica del hombre en la tierra. El nuevo conflicto terrorista desatado por grupos como Al Qaeda, los Talibanes y figuras como Osama Bin Laden, son la respuesta a un futuro choque de civilizaciones⁴² no previsto por el imperio Occidental, es la contrapartida a una guerra de identidades y de reparto del mundo:

El ataque terrorista (a Estados Unidos) fue un asalto mayor contra los pueblos pobres y oprimidos de todo el mundo. Los palestinos serán aplastados por esto. Es un regalo a la derecha dura jingoísta estadounidense, y también a la de Israel. Y la respuesta planeada será lo mismo, será un regalo a Bin Laden... el tipo de acción de represalia que se está planeando es justo lo que él y sus amigos están buscando.⁴³

Como el imperio era intocable y se le desprestigió su honor al destruirse uno de los símbolos de la grandeza y de las finanzas, en la actualidad, el concepto de “terrorista” ha cambiado de denominación;

⁴² Véase, Samuel P. Huntington. *El choque de civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Estado y Sociedad, España 1977.

⁴³ Chomsky, Noam. “El regalo a la extrema derecha”, en la compilación: *Gambito de torres, dos caras del terrorismo*. Editado por FICA Fundación para la Investigación y la Cultura, Bogotá - Colombia, 2002, pp. 38 - 39.

todo el que esté en contra del imperio y se declare anticapitalista será bautizado como “terrorista” y no habrá reunión o grupo de personas ajeno a este tipo de señalamientos. Todas las luchas de los trabajadores, organizaciones por los derechos humanos y levantamientos por la dignidad humana son calificadas de terroristas.

La globalización actual nos debe una explicación más concreta sobre el concepto de “terrorismo” y sus fatídicas irrupciones en el espacio y el tiempo, para comprender mejor la esencia del verdadero “terrorismo”. Cuando un país como Estados Unidos se siente perdido en una guerra y lanza dos bombas atómicas a los pueblos japoneses de Hiroshima y Nagasaki el 6 y 9 de agosto de 1945, y asesina vilmente a más de 150.000 personas sin recibir el calificativo de “terrorista” es bastante sospechoso, o cuando este mismo país invade a los países del tercer mundo y bombardea sus territorios con los más sofisticados misiles de la tecnología militar, sin que ninguna organización pacifista internacional le salga al paso para denunciarlos por crímenes de lesa humanidad, es todavía mucho más dudoso. ¿Quién denuncia y castiga a los culpables de estas masacres colectivas del imperio Occidental y por qué los organismos internacionales no se dignan en calificar de “terroristas” a estos mercenarios de la muerte?

El mundo entero quedó atónito después del atentado contra las torres gemelas en los Estados Unidos de Norteamérica, y los medios de comunicación internacionales le dieron un despliegue fenomenal, llegando incluso a identificar a Bin Laden con el demonio, con lo más feroz sobre la faz de la tierra, cuando realmente los más terribles “terroristas” son los mismos norteamericanos, que iniciaron sus actos a pocos días del famoso atentado (7 de octubre / 01) una incursión bélica contra el pueblo de Afganistán, para undirlo aún más en la miseria que le quedaba. Mientras el atentado contra las torres gemelas tan sólo utilizó la inteligencia y armas blancas comúnmente conocidas como navajas, los “gringos” dispararon contra un pueblo sumido en la pobreza lo último en armamentos aéreos de guerra, con resultados desastrosos en vidas humanas de civiles e infraestructura local, pero con un total fracaso en la búsqueda de los terroristas que desde el 11

de septiembre del 2001, se convirtieron en los hombres más famosos del mundo y en el enemigo más temible para el imperio. Desde entonces, los “terroristas” más peligrosos del mundo no son los musulmanes ni las llamadas sectas fundamentalistas; los verdaderos terroristas del mundo son los Estados Unidos y sus aliados, quienes con la disculpa de la paz mundial están promoviendo el mercado de las armas para las futuras guerras del planeta.

El “terrorismo” es desde ya otro desafío de la globalización neoliberal, que de no ser tratado con una postura pacifista por quienes detentan el poder mundial, van a llevar al planeta a una de sus peores hecatombes de la modernidad. Si el gran imperio quiere mantenerse soberanamente sobre el resto de los pueblos del mundo, necesita consolidar un proyecto de paz mundial en donde sus acciones terroristas sean transformadas en proyectos de educación, alimentación y reconstrucción de los pueblos destruidos por ellos mismos. La globalización del «terrorismo» imperial es un tema de gran preocupación para los países pobres del tercer mundo y para los pueblos sedientos de consolidar Estados democráticos diferentes a la hegemonía de la actual comunidad internacional, es decir, para la mayoría del mundo. El desafío del “terrorismo” ha puesto en jaque a la mal llamada comunidad internacional, al comprobar que el miedo y la zozobra alcanzan para todos en una aldea global cada vez más pequeña y mediatizada por las comunicaciones a gran velocidad, los mercados electrónicos y el desarrollo de una industria cultural. Si el proyecto de la globalización⁴⁴ no resuelve este conflicto de civilizaciones y culturas, el terrorismo será un obstáculo bastante peligroso para el éxito global de los mercados y la eficiencia de los capitales multinacionales del actual imperio.

⁴⁴ Véase, Hans - Peter Martín y Harald Schumann. *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*. Editorial Taurus, traducción de Carlos Fortea, segunda edición, Santafé de Bogotá - Colombia 2000. 3) Dictadura con responsabilidad, el billar del mercado financiero mundial, 4) Mentiras cómodas, la leyenda del emplazamiento y de la globalización justa; 5) Sálvese quien pueda. Solo que ¿quién puede? La desaparición de la clase media y el ascenso de los seductores radicales, pp. 21 - 228.

Conclusiones

- El mercado de armas se ha constituido en las sociedades contemporáneas como el principal instrumento de la política expansionista del actual imperio del capitalismo mundial, liderado por los Estados Unidos y sus aliados.
- El terrorismo global fomentado por las principales potencias hegemónicas está arrasando con las culturas nativas y depredando los pueblos en donde todavía quedan recursos naturales fundamentales para el normal desarrollo de la vida; quienes se resistan a ser saqueados y a las políticas de subordinación del capital foráneo, serán doblegados por el poder bélico de quienes dominan la economía y la política en todo el planeta.
- Las armas se constituyen en una fortaleza para defender la seguridad nacional de algunas naciones, pero también se transforman en un peligro inminente cuando se usan para invadir y asesinar pueblos indefensos, tal como ha ocurrido con las guerras e invasiones realizadas por el imperio.
- Las futuras guerras del sistema del actual mundo van a estar enfocadas en la lucha permanente por el despojo de los recursos naturales, y quien posea las mejores armas de destrucción masiva será quien continúe gobernando el mundo, aunque a un precio social muy oneroso desde el punto de vista de la destrucción de la naturaleza y la pérdida de vidas humanas.
- Mientras las potencias hegemónicas le prohíben a los países pobres del “Tercer” Mundo la fabricación y la comercialización de armas letales para la vida, estos mismos trotamundos de la muerte en su propia logística de seguridad, expansionismo y acumulación de riqueza, las siguen produciendo y comercializando sin pedirle permiso a nadie, y además, las utilizan cuando se les ocurre y contra quienes han considerado que son sus principales enemigos.

Referencias bibliográficas

Alvater, E. (2000). “El lugar y el tiempo de lo político bajo las condiciones de la globalización económica”, en: *Zona Abierta*, Nos. 92-93, Madrid-España.

Chomsky, N. (2001). *El miedo a la democracia*. Barcelona - España: Editorial Crítica, primera edición, traducción de Mireia Carol.

Chomsky, N. (2002). “El regalo a la extrema derecha”, en la compilación: *Gambito de torres, dos caras del terrorismo*. Bogotá: Editado por FICA Fundación para la Investigación y la Cultura.

Eduardo Galeano, E. (2001). “Una mirada a la escuela del crimen”, en la compilación: *Neoliberalismo: mito y realidad*. Renán Vega Cantor - Editor, Santafé de Bogotá – Colombia: Ediciones Pensamiento Crítico, Colección Mundo sin Fronteras, primera reimpresión.

Estefanía, J. (2003). *Hija que es la globalización. La primera revolución del siglo XXI*. España: Santillana Ediciones Generales - Punto de Lectura.

Fuentes, Gluehsmann, Chomsky, Saramago, Touraine, Virilio, Zuleta; entre otros (2002). *Gambito de torres: dos caras del terrorismo*. Bogotá: Editado por FICA, Fundación para la Investigación y la Cultura.

Huntington, S. (1977). *El choque de civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*. España: Paidós, Estado y Sociedad.

Laclau, E. (2006). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Fondo de Cultura Económica, Serie Breves, dirigida por Enrique Tandeter.

Marx, K. (1970, 1988). El método en la economía política. Editorial Grijalbo, *Clásicos del Marxismo*. Selección de diversos fragmentos de la obra del autor; *Fundamentos de la crítica de la economía política, esbozo de 1857-1858*, la Habana, México D.F.

Peter Martín, H. y Harald Schumann, H. (2000). *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*. Bogotá: Editorial Taurus, traducción de Carlos Fortea, segunda edición.

Subcomandante Marcos. (2001). “7 piezas del rompecabezas mundial”, en la compilación; *Neoliberalismo: mito y realidad*, Renán Vega Cantor Editor, Santafé de Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, Colección mundo sin fronteras, primera reimpresión.

CAPÍTULO 4

LA IDENTIDAD ÉTNICA EN LA CIUDAD GLOBAL

Marco Alexis Salcedo Serna⁴⁵

Universidad Nacional de Colombia, Sede Palmira. Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0444-703X>

La pregunta existencial que cada ser humano hace, quizás desde un momento muy temprano de su vida de ¿quién soy yo?, aparenta ser para muchos un interrogante cuya respuesta no debe conllevar dificultad alguna. Si alguien presenta alguna confusión al respecto, se le suele indicar que debe tener en cuenta su lugar de nacimiento, los padres y la familia en que nació y creció y las experiencias que como ser humano ha vivenciado hasta el momento; y la respuesta a tan fundamental inquietud emerge en su obiedad. Esta postura, por lo común señala que este es un interrogante exclusivamente respondido por quien lo formula, por lo que el otro sólo cuenta como obstáculo. Cualquier otro, quienquiera que sea, padre, hermano, amigo de toda la vida, pareja, no podría arrogarse el derecho de contribuir a la autopercepción que cada quien tiene de sí mismo. La identidad individual sería un asunto de autodescubrimientos por lo que los otros, por definición externos a

⁴⁵ Profesor asociado de la Facultad de Ingeniería y Administración, Universidad Nacional de Colombia, Sede Palmira.

✉ marcoalexissal@hotmail.com

Cita este capítulo

Salcedo, M. A. (2020). La identidad étnica en la ciudad global. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 63-81). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.4>



nuestro ser individual, carecerían de la legitimidad y del conocimiento necesarios para aportar en la realización de tal tarea.

Estas apreciaciones, tan habituales en la literatura de la psicología de gran parte del siglo XX, desde la década de los años 60 empezaron a ser cuestionadas en los presupuestos que las sostuvieron. Ciertamente sigue vigente lo que Erich Fromm llegó a plantear con respecto al sentimiento de identidad, que esta constituye una necesidad tan vital e imperativa que las personas no podrían estar sanas si no encuentran algún modo de satisfacerla. El sentimiento de identidad crearía un nexo de causalidades que determinaría todo el conjunto de motivaciones presentes en el actuar del sujeto; la identidad organizaría los significados que gobiernan la conducta de los individuos⁴⁶, y el orden en los significados sin el cual se cae en el caos de una existencia sin determinaciones. Sin embargo, abundante bibliografía psicológica, filosófica, sociológica o antropológica contemporánea nos muestra que la definición que cada sujeto hace de sí mismo está necesariamente ligada a la existencia de otros. “No hay un yo sin otro, no hay un nosotros sin un ellos... No se puede reconocer una identidad, si a la vez no se reconoce una alteridad que se presenta como su antagonista”⁴⁷. Por ejemplo, es imposible decir “soy un varón” si no existe quien diga “soy una mujer”; carece de sentido decir “soy un colombiano”, si no hay quién diga “soy peruano o mexicano”, entre muchas otras nacionalidades.

Además, los títulos que empleamos en nuestra autopercepción son categorías no creadas por el mismo sujeto sino por otros, quienes a través de diversos mecanismos sociales desarrollan procesos de imposición y alienación para que cada individuo adopte en su autovisión ciertos términos que son socialmente muy significativos.

⁴⁶ Cfr GONZALES, Sergio. “Revisión del constructo de Identidad en la Psicología Cultural”. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile.*, Vol. XIV, Nº 2: 2005., p. 9-25.

⁴⁷ GONZALES, Catalina. “Identidad, alteridad y comunicación”. En: *Revista Signo y pensamiento*. Número 30. Universidad javeriana. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Bogotá, Colombia. 1997, p. 79.

“La identidad, aún como construcción individual, es también indisolublemente social. Esto es particularmente patente si se piensa en términos de contenidos y en cómo estos se anclan en grupos sociales los que, a su vez, se constituyen en mediadores para hacer llegar esos elementos identitarios a los sujetos”⁴⁸. En otras palabras, existe una relación inexcusable entre la identidad que adopta cada individuo “y los elementos del contexto, de la naturaleza, de las relaciones sociales, de los grupos o categorías sociales a las que se pertenece, así como de la propia estructura social”⁴⁹

...el autoconcepto se conforma... por la identificación con los grupos de pertenencia y de referencia. Esto ocurre a través de tres procesos, a saber: categorización, comparación e identificación. La categorización opera como un proceso psicológico de ordenamiento del mundo en categorías, es decir conjuntos de objetos, personas o acontecimientos en tanto son semejantes o equivalentes entre sí respecto a la actuación, intenciones o las actitudes de un individuo... Del proceso anterior se obtienen categorías sociales entre las cuales surge la distinción endo-exogrupal, según sean grupos a los que el sujeto se adscribe o no, y por tanto se constituirán en los referentes para la articulación del autoconcepto⁵⁰.

Las categorías identitarias no son un producto subjetivo sino efecto del sistema de relaciones sociales que impera en una sociedad. No por casualidad un sujeto humano con el sistema reproductor masculino tiende a presentarse ante los demás como “varón”. Actos jurídicos como la denuncia legal que efectúan los padres ante la notaria, actos culturales como el bautizo, y actividades sociales reglamentadas como la ropa para vestir un niño, el nombre que se le pudiera poner al recién nacido, la estética del cuarto en que dormirá cada noche o el tipo de comportamiento que resultará aceptable, conllevan a que una gran mayoría de personas adopten un modo de verse a sí mismo, aunque sabemos que eso en ocasiones no funciona como se esperaba. El peso que tiene la estructura social en la sexualidad llevó a que Judith Butler concluyera: “el mito del cuerpo ya sexuado es el equi-

⁴⁸ GONZALES, S. Op cit., p. 12.

⁴⁹ .Ibid.

⁵⁰ Ibid.

valente epistemológico del mito de lo dado: los códigos de género culturalmente disponibles que “sexualizan” un cuerpo y construyen la direccionalidad de su deseo, sólo pueden identificarse, igual que lo dado, con un orden del discurso”⁵¹.

Este orden del discurso en las categorías identitarias, son herramientas mediadoras ligadas al contexto; y al vincularse al sujeto con su contexto en el aspecto de construcción identitaria se puede suponer modos distintos de afirmar la identidad individual según el momento histórico o contexto cultural que se tome en consideración.

Una característica de significativa relevancia de las herramientas mediadoras reside en su carácter histórico, vale decir que estas se constituyen y transforman en el transcurso del devenir humano. Para efectos de la identidad tal característica resulta evidente dada la impronta hereditaria que la marca desde sus orígenes (las generaciones previas heredan significados identitarios a las generaciones posteriores), al igual que por los reconocidos efectos constructivos que las distintas socializaciones y ciclos que los individuos y comunidades vivencian en el transcurso de sus existencias tienen sobre la conformación y transformación identitaria. Esta característica evolutiva obliga a observar la identidad no sólo como “lo que es” (sus características presentes), sino que sobre todo como “lo que ha llegado a ser”.⁵²

Por lo tanto, la concepción de valores, la comprensión que hacen del entorno y la forma de organización social, pueden llegar a ser tan distintas de un contexto social, histórico y cultural a otro que inevitablemente vamos a tener retratos identitarios de ser humano tan disimiles que podrían ponernos a dudar si pertenecen a la misma especie biológica.

Hechas estas aclaraciones básicas lo que ahora se debe señalar es que el surgimiento de la modernidad trajo consigo nuevas categorías identitarias, fundamentadas en una concepción universal del ser

⁵¹ Judith Buttlar citado por BENHABID, Seyla. *Feminismo y Posmodernidad: Una difícil alianza*. En: http://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1266600200.feminismo_y_posmodernidad_behabib.pdf. p. 4

⁵² GONZALES, S. Op cit., p. 15

humano como una entidad eminentemente racional, que puede emprender, gracias a esta característica, empresas como la investigación científica, la creación de ordenamientos jurídicos justos y la resolución adecuada de sus conflictos en su vida social. Tales empresas no fueron pensadas para verse materializadas en cualquier tipo de espacio o hábitat humano; su posibilidad de realización siempre estuvo en lo que Georges Simmel describía como la metrópolis o que Kant refirió como las ciudades cosmopolitas.

La modernidad, surgió imbricada con la ciudad, produciendo un tipo especial de ciudad, la metrópolis, en la cual, en una relación dialéctica, la propia modernidad se materializa, se manifiesta de forma emblemática, definitiva y se reproduce... Es en las ciudades que se encuentran los círculos intelectuales y las universidades; en las ciudades surgen las primeras fábricas y los primeros mejoramientos colectivos modernos como la electricidad, por ejemplo; el gran comercio se concentró en la ciudad; así como la mano de obra industrial. Surgido a la sombra de la Revolución Industrial, el fenómeno moderno se hizo posible, entre otras cosas, por la pre-existencia de las ciudades, así como por su posterior transformación.⁵³

La modernidad es una hija de la ciudad cosmopolita, o como lo afirmó el sociólogo de la ciudad Louis Wirth en 1967, en su estudio sobre el urbanismo como modo de vida:

El inicio de lo que puede ser considerado marcadamente moderno en nuestra civilización está caracterizado por el crecimiento de las grandes ciudades (...) La característica sobresaliente del modo de vida del hombre en la edad moderna es su concentración en conglomerados gigantescos en torno de los cuales se unen un número menor de centros y desde donde irradian las ideas y las prácticas que llamamos civilización⁵⁴.

Sin lugar a dudas, el vínculo entre modernidad y ciudad cosmopolita es muy estrecho. De la misma manera que no se podría comprender el decir filosófico de Sócrates o la obra filosófica de Platón y Aristóteles si no se considerará la Atenas de Pericles y su decadencia poste-

⁵³ DA SILVA, Magno. "Metrópolis y modernidad". En: *Revista Colombiana de Sociología*. Vol 7 numero 2. 2002, p. 181 (pag 179-192)

⁵⁴ Louis Wirth citado por Da Silva. Op. Cit., p. 182.

rior⁵⁵; en igual sentido, resulta imposible comprender la concepción de justicia que desarrolló el filósofo Kant, o su doctrina moral, si no se observan y valoran los entrecruzamientos que tuvo su obra filosófica con su perspectiva cosmopolita de ciudad. La perspectiva filosófica de Kant se desarrolla y materializa en la ciudad cosmopolita, un hábitat humano en el que es “muy probable que los extraños se encuentren”⁵⁶ y por tanto, “se puede sentir la amplitud del mundo, se puede experimentar la diversidad humana, la heterogeneidad que constituye la provincia del hombre”⁵⁷. En la ciudad cosmopolita, inherentemente moderna, se disfruta la riqueza de la diversidad, y por lo mismo, se encuentra obligada a ofrecer “puntos de convergencia comunes que permitan la coexistencia pacífica de múltiples y muy distintos actores. Estos puntos de convergencia son el contenido de la nueva moral que Kant se esfuerza en fundamentar”⁵⁸.

El hombre que obedece los imperativos de la razón y que es capaz de atreverse a pensar, vive entonces en la ciudad cosmopolita, un espacio que se proyecta como escenario de coexistencia pacífica y hasta armoniosa, de una multiplicidad de sujetos con diversas nacionalidades y costumbres. Semejante conquista fue factible gracias a que la modernidad originó una serie de pautas y referencias colectivas que ciertamente actuaban a favor de la reducción de los conflictos sociales. Estas pautas eran efectivas no solamente porque posibilitaban espacios de inclusión, sino también porque propiciaban espacios de exclusión social. Ambos tipos de espacios originaron un firme sentimiento de identidad para los individuos, lo que permitía a cada quien encontrar su lugar en la sociedad. De este modo, la ciudad cos-

⁵⁵ Cfr Correa, Bernardo. “La ciudad en la reflexión filosófica”. En: La ciudad, Habitat de diversidad y complejidad. Pag 65- 70. Senett, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial.

⁵⁶ Kant citado por Parra, Lisímaco. “La recepción kantiana del ethos cortesano: de la ciudad barroca a la ciudad Moderna”. En: *Pensar la ciudad*. Tercer Mundo S.A. Bogotá. Colombia. 1998, p. 373.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

mopolita que pareciera la ciudad de la igualdad, la fraternidad y la libertad y en general, de la universalidad, era también una ciudad que afirmaba entre sus ciudadanos diferencias significativas, producto de establecer fuertes mecanismos de exclusión social, que fácilmente se evidenciaba en la vida comunitaria.

Tales exclusiones se hacían notar hasta en los textos filosóficos de los padres de la modernidad. Así por ejemplo, como nos lo recuerda Lisímaco Parrra, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, cuando Kant habló en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* sobre el problema de las múltiples nacionalidades y sus posibilidades de convivencia en el cosmopolitismo “tan sólo las de Inglaterra, Francia, Alemania, España, Italia y Holanda le merecieron descripciones detalladas, pero poco mencionó a los turcos, persas, hindúes, chinos, a los salvajes de Norteamérica y a los africanos, a los que trató con el mayor de los desprecios, al representar estos lo salvaje en lo humano”⁵⁹.

En una línea de continuidad que iba de lo salvaje, pasando por la barbarie, hasta llegar a la idea de civilización los autores de la modernidad pensaron la universalidad humana, a través de categorías identitarias como raza, género y clase social. Mediante ellas cada cual sabía el lugar que le correspondería en la escala social. A los blancos le correspondería la parte más elevada y de mayor prestigio. Y a los no blancos las escalas inferiores, siendo la más baja la que se le otorgaba a los negros. Este es el famoso mito de la superioridad del hombre-blanco-europeo. Dice Kant:

Los negros de África no tienen por naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de la frivolidad. Mr. Hume desafía a cualquiera a citar un sólo ejemplo en el cual un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de miles de negros que fueron transportados a otras partes desde sus países, a pesar de que muchos de ellos fueron incluso puestos en libertad, aún no se ha encontrado uno solo que haya presentado algo grandioso en arte o ciencia o en alguna otra cualidad de valor, aún cuando entre los blancos algu-

⁵⁹ Ibid.

nos continuamente se elevan desde el más bajo de los populachos, y, a través de ofrendas elevadas, ganan respeto en el mundo. Tan fundamental es la diferencia entre estas dos razas del hombre y parece ser tan grande al considerar las capacidades mentales, como al considerar el color. Los europeos, en tanto que habitantes de las zonas climáticas moderadas, son (...) más hermosos en su cuerpo, más trabajadores, más bromistas, más moderados en sus pasiones, más comprensivos que ninguna otra especie de hombres en el mundo⁶⁰.

En el texto *Acerca de las distintas razas de los hombres*, Kant se convierte, al decir de Charles Mills en el *fundador del concepto moderno de raza*⁶¹. En la reflexión filosófica de Kant, su doctrina racial y de género no se encuentra aislada ni contradice su doctrina moral. Particularmente el concepto de raza ayudó a que se instituyera y justificara en todo el mundo occidental la colonialidad de los centros de poder europeos dominantes. Al diferenciar y jerarquizar a los grupos humanos, se lograba promover un sentimiento de unidad y cosmopolitismo entre los europeos, y a su vez, una línea de justificación del dominio y desprecio que los europeos tendrían hacia los que por alguna clase de motivo no podían responder al universalismo que se propusieron defender.

Si el sujeto de la tradición intelectual occidental ha sido normalmente el cabeza de familia, varón, blanco, propietario, cristiano; entonces la Historia tal como se recuerda y se narra hasta ahora, ha sido “su historia”... las diversas filosofías de la historia que han dominado desde la Ilustración han sometido la narración histórica a unidad, homogeneidad y linealidad, con la consecuencia de que la fragmentación, la heterogeneidad y, sobre todo, la variable marcha de las distintas temporalidades, tal como se experimentan por los diferentes grupos, han sido obliteradas. Basta recordar la cita de Hegel sobre que África no tiene historia. Hasta muy recientemente, tampoco las mujeres han tenido su propia historia, su propia narración con distintas categorías de periodización y con diferentes regularidades estructurales⁶².

Es obvio que no todos los seres humanos cumplen lo esperado; pero

⁶⁰ Herceg, Jose. “Inmanuel Kant: Del Racialismo Al Racismo”. En: *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43. 2010, p. 405

⁶¹ Ibid., p. 406

⁶² Benhabid, Seyla. Op. Cit., p. 2

para eso estaban esas categorías de diferenciación humana, pensadas desde “la dialéctica de la negación del otro”. Esta “subsiste hasta hoy de múltiples formas en nuestras relaciones sociales cotidianas: en la negación de la mujer; del indio, del negro, del campesino, del marginal-urbano”⁶³. Por tanto, los ilustrados pudieron universalizar a partir del espacio de exclusión que generaron, conceptos identitarios como raza, clase social o género. Los imperativos categóricos kantianos son universales, no a pesar de los que quedan excluidos, sino gracias a aquellos que quedan afuera.

Podríamos decir que la modernidad en este sentido ha ofertado el desarrollo de las fuerzas expansivas del yo, lo que se ha llamado una política de la emancipación, pero su paradoja es inmediata, al estar vedados los medios y las condiciones para cumplir con su proyecto utópico abierto a todas las identidades personales y colectivas. La modernidad desde su matriz racionalista cree y reproduce diferencias, exclusión y marginación, o como señala Giddens, “las instituciones modernas al tiempo que ofrecen posibilidades de emancipación, crean mecanismos de supresión más bien que de realización del yo”⁶⁴.

En la ciudad cosmopolita decir entonces que se era negro era decir mucho. Era decir en dónde vivías, qué hacían tus padres, qué comías, a qué te dedicabas cotidianamente, cómo era tu manera de hablar y hasta cómo y de qué podías morir. Lo mismo acontecía para quien se afirmaba ante los demás como “pobre”, “loco”, “mestizo”, “criollo”, “mujer”, “homosexual” u “obrero”.

En la configuración de la geopolítica mundial se formuló este discurso que sustenta relaciones asimétricas de poder y de abuso, en desigualdades “ontológicas” de dominantes y dominados. Esto le ha permitido a las sociedades del “primer mundo” legitimarse en sí mismas y evaluar a otras como inmaduras, incompletas, inferiores o subdesarrolladas; infiriendo que los individuos provenientes de ellas deben ser retrasados y/o incapaces por el hecho de su distan-

⁶³ Ríos, Róger Humberto. “Modernidad, estructuras sociales y diferencias de habitus” Capítulo 2 de *Latinoamericanos en Berlín: Un análisis de las estrategias de reconversión de sus capitales – económico, social, cultural y simbólico – en sus procesos de inserción social 2000 – 2005*. En http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCR-FileNodeServlet/FUДИSS_derivate_000000003690/3_2.pdf?hosts=. 2008, p. 67.

⁶⁴ Gonzales, S. Op cit., p. 20.

cia con los estilos de vida modernos (...) De modo que no fue por casualidad que en el desarrollo del capitalismo dependiente se fue creando una profunda correlación entre la estratificación socioeconómica y la discriminación étnico-cultural, que ha llegado a expresarse en la definición de ciudadanos de primera, segunda y tercera clase⁶⁵.

Esta situación nos permite comprender toda una serie de acontecimientos de tinte racista que se han dado en diversos países desde hace más de 200 años. Cabe recordar la que aconteció con James H. Meredith el 1 de octubre de 1962 cuando se convirtió en el primer estudiante negro de la Universidad de Misisipi. Sólo con ayuda de agentes federales enviados por el presidente Kennedy se pudo evitar que el gobernador del estado Ross Barnett no impidiera su ingreso al claustro universitario. Si el ingreso de James Meredith a la Universidad de Misisipi causó tal conmoción social en la sociedad de los Estados Unidos de la década de los 60 no era simplemente porque se estaba desconociendo el sistema de evaluación que permitía escoger a las personas más idóneas, para que tuvieran responsabilidades profesionales de gran incidencia en la vida social de la comunidad; era porque se estaban derrumbando las categorías jurídico-sociales del derecho natural moderno que estructuraban las identidades de los sujetos. Hay que recordarlo de nuevo. Las categorías identitarias son instrumentos mediadores entre los individuos y le confieren estabilidad a las relaciones sociales que se establecen entre las personas en una comunidad. Luego, en la sociedad de la ciudad cosmopolita, si un hombre negro puede estudiar y ser doctor, ¿quiénes entonces van a ser los hombres blancos?, ¿cómo pueden decir los hombres blancos que merecen respeto ante los demás?

Uno de los aspectos fundamentales a resaltar de esta comprensión modernista en torno a las identidades de los individuos, es el esfuerzo que desde el principio muchos autores realizaron por objetivizar sus apreciaciones atribuyendo a la naturaleza las diferencias establecidas, con lo que se quiso lograr que las contingencias de la vida social no pudieran llegar a relativizar o desmentir los juicios que de allí

⁶⁵ RIOS. Op cit., p. 59.

derivaban. Por ejemplo, para Kant los presupuestos de su doctrina racial describían una materialidad biológica evidente, perceptible a la primera mirada. “Yo creo que solo es necesario asumir que existen cuatro razas que se pueden reconocer a la primera mirada. Estas son: 1) la raza de los Blancos, 2) la raza Negra, 3) la raza de los Hunos (mongoles) 4) la raza Hindú o Hinduist”⁶⁶. De este modo, asumir que existían cuatro razas era inevitable dado que se podía reconocer a la primera mirada su existencia. Saltaban a la vista de todo el mundo las diferencias biológicas, intelectuales, y psicológicas de unos grupos humanos tenían con respecto a otros.

Kant lleva a cabo estas observaciones y juicios [sobre las razas] con la pretensión de hacerlo “sin ningún prejuicio”, limitándose, al reconocimiento de un “hecho natural” (Naturtatsache). La apelación a la naturaleza como fundamento de esta diferencia tiene como consecuencia la inamovilidad, la imposibilidad de alterar el orden de preeminencia. La naturaleza ha establecido estas diferencias, lo que las hace irreductibles⁶⁷.

Pero estas categorías identitarias ya no funcionan como antes, y no por la complejidad inherente que conlleva una sociedad con una población cada vez más grande. En estos tiempos actuales se vive un proceso de vaciamiento social y jurídico de estas categorías tan fundamentales del mundo moderno. Toda una serie de eventos, como las guerras mundiales, las prácticas genocidas de ciertos pueblos contra otros, las luchas de movimientos sociales que han reivindicado derechos negados, y los debates jurídicos, académicos y filosóficos que muchos han dado al respecto, han logrado que se pierda, en muchos escenarios, el contenido empírico sustancial que tenían antes las categorías de raza, género y clase social. Hoy la conciencia colectiva de qué es ser blanco, negro, mujer, pobre, mestizo está tan diversificada que cualquier intento por lograr sobre el asunto lo que Clifford Geertz llamaba el *consensus gentium* fracasa. Por ello, cada vez se dice menos cuando alguien por ejemplo es reconocido o se autoafirma como “afrodescendiente” o “negro”. Por sólo decir eso no

⁶⁶ Herceg, Op. Cit., p. 408

⁶⁷ Ibid, p. 413.

se logra establecer dónde vive, qué idioma habla, qué hace, cuánto se gana, qué costumbres tiene. Como lo reitera Geertz, para que en la actualidad una categoría definitoria de la condición humana opere efectivamente “debe uno definirla en términos muy generales, en verdad tan generales que queda virtualmente evaporada toda la fuerza que parece tener”⁶⁸.

Uno de los hechos que explica esta situación es que vivimos o progresivamente empezamos a vivir en un nuevo tipo de ciudad, la ciudad global.

Lo que permite hablar de una nueva ciudad son dos razones básicas: la transformación radical del ámbito doméstico (...) y la transformación de la economía (el telecapitalismo, o telepolismo), basada en la generación instantánea, colectiva y a distancia de nuevos y a veces ingentes capitales... (Esta es una Telépolis que) existe en la medida en que los ciudadanos se interrelacionan a distancia, normalmente a través de diversos media, como el correo (electrónico, hoy en día), el teléfono o la televisión... (En la global Village) se ha modificado la distinción entre lo público y lo privado, y por consiguiente la noción misma de ciudadano. El ámbito doméstico se ha convertido en el lugar principal de escenificación y de resolución de la vida pública, y ello no sólo en lo que se refiere a la política, sino a la inmensa mayoría de actividades típicas de una ciudad⁶⁹.

La *Global City* está fijando nuevas categorías identitarias para establecer quién es el ciudadano, quién puede ser gobernado y quién puede ser gobernante y no se basan del todo en las que existían con anterioridad. Estas categorías son étnicas: se basan fundamentalmente en los estilos de vida que caracterizan a los sujetos y que no reflejan necesariamente tradiciones culturales transmitidas de generaciones anteriores.

En la modernidad tardía, (...) todas las personas se atienen a estilos de vida (...)
Un estilo de vida puede definirse como un conjunto de prácticas relativamente

⁶⁸ Geertz, Clifford. *El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre*. Barcelona, Gedisa. 1987, p. 45.

⁶⁹ Echeverría, Javier. “Cosmopolitas Domésticos A Finales Del Siglo XX”. En: *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Editorial Tecnos, Madrid, España. 1996, p. 332

integradas que un individuo adopta no sólo porque satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo. En los estilos de vida hay prácticas hechas rutinas, como las rutinas del comer, del vestir, las cuales están abiertas al cambio en concordancia con la naturaleza móvil de la identidad del yo⁷⁰.

En la ciudad global, cada cual define su identidad por gustos, necesidades e intereses, que en muchas ocasiones han sido recién creados por la generación presente y que se encuentra asegurada voluntariamente en una transmisión que primordialmente se dio entre pares, no por consanguineidad. En su conformación juegan un papel importante los medios de comunicación globalizados y el consumo de información a través de nuevas tecnologías. De esta manera, la gran preocupación que tiene el ciudadano en la ciudad global es encontrar su punto de cohesión con otros, inscribirse en su comunidad que asegura un “nosotros”, estructurar su etnicidad a partir de aspectos tan disímiles como la raza, los partidos políticos, el género, la orientación sexual, la nacionalidad, y hasta el gusto particular por un tipo de música.

Quizás por lo anterior las categorías identitarias del mundo globalizado padecen de una dificultad que no tuvieron las categorías que justificaban el orden de la sociedad moderna. No están naturalizadas, por lo que son comprendidas por el imaginario social necesariamente como artificiales y etéreas. Desde luego, hay anclajes heredados, basados en las formas de organización social que los modernos establecieron. Sin embargo, la pluralidad de opciones y elecciones es una característica de esta sociedad, por lo que las categorías para definirse en la ciudad globalizada lo que indican son “estados de ánimo”, tan vacilantes, tan efímeros que la identidad individual es ahora, en propiedad, líquida. Digámoslo en otras palabras, en el mundo globalizado la identidad es “un proyecto, algo que hay que inventar, en lugar de descubrir: el blanco de un esfuerzo. Un objetivo, algo que hay que construir desde cero, elegir entre ofertas alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas;... la condición de identidad

⁷⁰ Gonzales, S. Op cit., p. 21.

(será entonces) siempre precaria e incompleta”⁷¹. Así por ejemplo, si alguien le gusta tener el sexo compartido se puede presentar ante los demás como un *swinger*; si las prácticas *swinger* le despertaron alguna clase de reacción psicológica de culpa, puede ahora convertirse en un cristiano puritano. Si la herencia familiar se lo permite, se puede afirmar también como un afrodescendiente; y si por cambio de convicción ideológica cree ahora que debe valorar las emociones y sentimientos humanos puede adoptar el estilo de vida de la tribu urbana de los Emos. Todas estas formas de ethos son discrecionales, no ancladas a una materialidad; por lo tanto, duran hasta cuando el sujeto lo estime a bien. Recientemente, los medios de noticias norteamericanos dieron un ejemplo de ello, alrededor del tema de la raza. Una reconocida activista de los derechos civiles en los Estados Unidos, Rachel Dolezal, reiteró ante todo el país que ella se veía a sí misma como una mujer afroamericana, aún cuando por sus venas y las de sus ancestros no corría sangre africana, siendo sus antepasados europeos de Alemania, Suecia y la República Checa.

Si en el mundo de la ilustración las categorías raciales eran objetivas, en este mundo contemporáneo ellas se han tornado subjetivas, voluntarias, arbitrarias. Los grandes problemas psicológicos de los sujetos nacidos en la segunda mitad del siglo XX y del siglo XXI, la depresión y la esquizofrenia, tienen de base tal condición, una permanente crisis existencial que no permite a los sujetos responder con certeza a quienes en realidad son, y que algunos quieren subsanar siguiendo la coartada que ofrece el fundamentalismo de alguna clase; esto es, convirtiéndose “en un soldado alistado en un vasto ejército tolstoiano inmerso en uno u otro de los terribles determinismos históricos que nos han acosado desde Hegel en adelante”⁷².

⁷¹ Maruottolo, Claudio. “Crisis e identidad. aportes psicodinámicos para su intervención analítica grupal”. En: *Avances en Salud Mental Relacional / Advances in relational mental health* Vol. 7, núm. 3 – Agosto 2008. Revista Internacional On-Line. Obtenido en: <http://www.bibliopsiquis.com/asmr/0703/maruottolo.pdf>.

⁷² Geertz. Op. Cit., p. 45.

Ahora bien, la inestabilidad en la visión que cada sujeto adopta de sí mismo en la ciudad global es correlativa a la dificultad de armar un universal con los sujetos que pertenecen a otras comunidades. Ya resulta evidente para muchos que es un imposible encontrar algún punto de confluencia en la imagen de ser humano que nos presentan personas pertenecientes a comunidades tan disimiles como la *Swinger*, la iglesia cristiana ortodoxa, el islamismo, el comunismo, el fascismo o el de una sociedad aborigen del sudoeste asiático. El anclaje universal identitario en la ciudad global, y que es de orden étnico, es virtual, no material; la indiscutible unidad neurofisiológica y morfológica que tienen todos los seres humanos no conlleva a decir a cada hijo de Adán, sin importar la comunidad a la que pertenece, que su ser es equivalente a la de cualquier otro hijo de Adán. En la concepción ilustrada, la ideología biológica de una “naturaleza humana” contribuyó a la temporal constitución de ese universal. A través de esta ideología, Kant por ejemplo, pudo lidiar con el problema filosófico que le generaba la indesmentible existencia de mestizos. Estos individuos, según la doctrina racial kantiana, seres racialmente intermedios, mostraban que entre los miembros de las diferentes razas era posible la procreación, lo que probaba que los sujetos de las distintas razas establecidas pertenecían todos a la misma especie. “En efecto, para que existan los mestizos es indispensable la distancia entre razas, aunque evidentemente, no podrá ser tanta como para que el apareamiento sea imposible”⁷³. Como un derivado de la ideología de la naturaleza humana, y en procura de articular el universal del ser humano, los ilustrados crearon la ficción de la especie y cultura originaria: hubo un único y primer linaje o pueblo originario, una raíz común, del que se derivaban todos los seres humanos. Este linaje originario era para Kant, por supuesto, europeo y de raza blanca, “los más próximos al origen, a la fuente”⁷⁴ y comenzó con el tiempo a sufrir deformaciones físicas adaptativas, del cual se van desarrollando las otras razas, a consecuencia del suelo, el clima y la alimentación.

⁷³ Herceg, Op. Cit., p. 409

⁷⁴ Ibid.

Pero esta ficción política ya no funciona como antes. En el mundo de hoy, “no se puedan hacer generalizaciones sobre el hombre como hombre, salvo que éste es un animal sumamente variado”⁷⁵. Esta dificultad es probablemente de orden ontológico, no epistémico, no científico, no político, no filosófico. La carencia actual de un universal efectivo de lo humano no ha sido por falta de análisis científico, o reflexión filosófica, o de voluntad política de los pueblos, o por las conspiraciones universales que todos los días traman los capitalistas. Es porque todavía no se ha dado el acontecimiento que se requiere para crear el tan esquivo consenso que se busca. Y reitero, la cuestión se podría explicar mejor como un problema de acontecimientos, no de voluntades, discursos, o métodos (si se hace dialogando o imponiendo con violencia al otro nuestra visión). Las comparaciones intraespecie, como la que buscó establecer la antropología con el estudio de la cultura, “en nada contribuyeron a revelar tales generalizaciones. (...) Ellas no habrán de descubrirse mediante la búsqueda baconiana de universales culturales, una especie de escrutinio de la opinión pública de los pueblos del mundo en busca de un consensus gentium, que en realidad no existe (...) El intento de hacerlo conduce precisamente al género de relativismo que toda esta posición se había propuesto expresamente evitar”⁷⁶.

Estas comparaciones intraespecie fracasaron en su objetivo final de originar una imagen universal del ser humano porque el camino que desde hace milenios han utilizado los pueblos para fijar la realidad humana ha sido el de realizar un contraste con otras entidades que han sido catalogadas como “no humanas”. Así llegamos nuevamente a lo que se planteó desde el inicio: toda identidad supone alteridad. En el mundo premoderno, el alter ego de lo humano, a su vez constituyente y definitorio por defecto de lo humano, fue la divinidad. Y en la modernidad, según lo menciona Michel Foucault en *Historia de la locura*, la alteridad de lo humano estuvo en la “animalidad”, en lo “salvaje”, también constituyente y definitorio por defecto de la realidad humana.

⁷⁵ Geertz. Op. Cit., p. 48

⁷⁶ Ibid.

El obstáculo que resulta insuperable actualmente es que la modernidad instauró, al decir de Max Weber, un inclemente y cada vez más profundo proceso de secularización, por lo que la ficción de la divinidad ya no se constituye en un alter ego posible para la lo humano; y con respecto a lo salvaje y animal acontece lo mismo: los estudios antropológicos actuales insisten que nunca hubo tal salvajismo en los seres humanos. “El sistema nervioso no le permite tan sólo adquirir cultura, exige positivamente que lo haga para funcionar (...) el ser humano sin cultura resultará ser no un mono dotado de aptitudes intrínsecas aunque no realizadas, sino una monstruosidad carente por completo de mente y, en consecuencia, irrealizable”⁷⁷. Así las cosas, lo bestial ya no es referente posible para establecer la universalidad de lo humano. Esto es lo que impide que felizmente ya no resulte “políticamente correcto” en el mundo global negarle la dignidad de lo humano a ciertos grupos humanos al cotejarlos con lo bestial.

El camino que ha asumido el mundo de la ciudad global para constituir ese universal de lo humano es concretar la alteridad humana desde una entidad no humana que se encuentre también gobernada por esa condición ontológica que ha definido desde los griegos al hombre, la racionalidad. Si necesariamente su alter ego debe ser una entidad inteligente, supremamente inteligente para ser su antagonista, sólo quedan dos alternativas para constituirlo: fabricarla con la tecnología y conocimiento del mismo hombre o encontrarla por fuera del hábitat del surgimiento humano. Si estas interpretaciones son correctas, la ciudad global sería, de este modo, la ciudad que está volcada a fundar el universal identitario de lo humano a partir de la ficción de una hiperinteligencia no humana, que se puede haber construido con los desarrollos tecnológicos (inteligencia artificial o superhumano) o que se puede haber encontrado en el espacio exterior. En el mundo de las leyendas cinematográficas esta entidad no humana ha tenido varios nombres: Matrix, Skynet, Alien, los clones o los superhumanos perfeccionados con técnicas de ingeniería

⁷⁷ Cole, Michael. “Filogenia e historia Cultural”. Capítulo VI de *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*. Madrid España. Ediciones Morata S. L. 2003, p. 154.

genética. Estas entidades literarias no simplemente serían criaturas de ciencia ficción creadas para entretener a un público, bosquejan en el horizonte el alter ego de lo humano. Ante cualquiera de ellos, el musulmán, el cristiano, el pobre, el asiático, el aborígen, el europeo, todos ellos, y al unísono, se reconocerían como pertenecientes a la misma especie. Ya para concluir precisemos el acontecimiento que todavía no se ha dado: el de los hijos de Adán colocados frente a frente ante una inteligencia no humana adversaria. Cuando eso acontezca, cuando estemos parados ante una hiperinteligencia, en vez de experimentar el desprecio que sintió el europeo cuando estuvo frente al indígena o el africano, las emociones que habrán de ser en ese momento dominantes serán las de la angustia y del terror. A través de ellas se van a consolidar los puntos de referencia invariante que definirán la unidad básica de la humanidad.

Referencias bibliográficas

- COLE, M. (2003). "Filogenia e historia Cultural". Capítulo VI de *Psicología cultural*. Una disciplina del pasado y del futuro. Madrid, España: Ediciones Morata S. L.
- CORREA, B. "La ciudad en la reflexión filosófica". En: *La ciudad, Habitat de diversidad y complejidad*.
- DA SILVA, M. (2002). "Metrópolis y modernidad". En: *Revista Colombiana de Sociología*. Vol 7 numero 2.
- ECHEVERRÍA, J. "Cosmopolitas Domésticos A Finales Del Siglo XX". EN: *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Editorial tecnos, Madrid, espala. 1996
- GEERTZS, C. (1987). *El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre*. Barcelona, Gedisa.
- GONZALES, S. (2005). Revisión del constructo de Identidad en la Psicología Cultural. En: *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, Vol. XIV, N° 2.

GONZALES, C. (1997). “Identidad, alteridad y comunicación”. En: *Revista Signo y pensamiento*. Número 30. Universidad javeriana. Facultad de comunicación y lenguaje. Bogotá, Colombia.

Judith Butler citado por BENHABID, S. “*Feminismo y Posmodernidad: Una difícil alianza*”. En: http://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/ago-ra/files/1266600200.feminismo_y_posmodernidad_behabib.pdf.

HERCEG, J. (2010). “Inmanuel Kant: Del Racialismo Al Racismo”. En: *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43.

MARUOTTOLO, C. (2008). “Crisis e identidad. aportes psicodinámicos para su intervención analítica grupal”. En: *Avances en Salud Mental Relacional / Advances in relational mental health* Vol. 7, núm. 3 – Agosto 2008. Revista Internacional On-Line. Obtenido en: <http://www.bibliopsiquis.com/asmr/0703/maruottolo.pdf>.

RIOS, R. H. “Modernidad, estructuras sociales y diferencias de habitus” Capítulo 2 de *Latinoamericanos en Berlín: Un análisis de las estrategias de reconversión de sus capitales – económico, social, cultural y simbólico – en sus procesos de inserción social 2000 – 2005*. En http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000003690/3_2.pdf?hosts=. 2008

PARRA, L. “La recepción kantiana del ethos cortesano: de la ciudad barroca a la ciudad Moderna”. En: *Pensar la ciudad*. Tercer Mundo S.A. Bogotá. Colombia. 1998

SENETT, R. (2003). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, España: Alianza editorial.

CAPÍTULO 5

GLOBALIZACIÓN, ÉTICA DE MERCADO Y DERECHOS HUMANOS⁷⁸

William Bernardo Macías Orozco⁷⁹

Universidad del Valle. Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9025-0318>

El reconocimiento de los derechos humanos es más bien la condición de posibilidad de una sociedad alternativa y una sociedad sostenible, la base de toda sociedad que podemos considerar vale la pena sostener.

Franz Hinkelammert

El presente texto busca dar cuenta de la relación entre globalización y Derechos Humanos. Para esto se asume la perspectiva de Franz Hinkelammert, lo que implica acercarse a la relación globalización y derechos humanos desde los marcos categoriales éticos empleados para

⁷⁸ Ponencia presentada en el segundo Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica Justica Social y Política en Iberoamérica. Popayán, Colombia 15 de mayo de 2015.

⁷⁹ Economista y Contador público-Universidad del Cauca. Magíster en Sociología de la Universidad del Valle. Docente catedrático Universidad del Valle e Investigador de la Corporación Universitaria Autónoma del Cauca.

✉ williammacias.o@gmail.com

Cita este capítulo

Macías Orozco, W. B. (2020). Globalización, ética de mercado y derechos humanos. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 83-104). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.5>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



definir, interpretar y comprender los Derechos Humanos. Para iniciar, se señala la necesidad de entablar una discusión entorno las amenazas globales que genera la globalización y la irresponsabilidad de los poderes dominantes al no querer ver tales amenazas, que se traducen en violaciones de los derechos humanos y ponen en duda la posibilidad de pervivencia de la vida en el planeta. Como consecuencia, se hace central visibilizar la ética de mercado la cual subyace a la estrategia de la globalización, y constituye el marco categorial que soporta la concepción según la cual el mercado autorregulado deviene en imperativo categórico, cuyo respeto, es equivalente al respeto de los Derechos Humanos, desconociendo las amenazas globales generadas por tal estrategia. Finalmente, se recoge la propuesta de la ética de la responsabilidad como marco categorial alternativo que interpela las amenazas globales, desde la pregunta por las condiciones de posibilidad de la vida humana y planetaria, y propende por asumir los Derechos Humanos de la vida humana como base de toda sociedad sostenible.

1. Globalidad, responsabilidad e irresponsabilidad

Para comenzar, es necesario distinguir entre globalización y globalidad como fenómenos que se relacionan y anteponen. Por globalidad se entiende la conciencia de que vivimos en un planeta que es redondo, sobre el cual se ciernen amenazas globales, las cuales cuestionan la existencia y pervivencia de la vida planetaria. El desarrollo tecnológico nos lleva a tomar conciencia de la globalidad de la tierra. La globalidad se configura como:

[...] conciencia de la redondez y la finitud de la Tierra, de la globalidad de la vida humana y de su frágil equilibrio con la naturaleza, de la cual también somos parte.

Se trata de la responsabilidad por la vida sobre la Tierra.

Se expresa en la formula “el asesinato es suicidio”⁸⁰.

⁸⁰ Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Editorial Universidad Nacional Herida-EUNA, Costa Rica, 2005.p 485

La globalidad es por tanto conciencia de los efectos indirectos y negativos que generan los desarrollos de las acciones directas y fragmentarias, producidas desde el mercado y el método científico, bajo la racionalidad instrumental y una mitificación deshumanizante. Es conciencia de que estos se traducen en amenazas globales, crisis de convivencia, de exclusión y crisis ambiental, las cuales cuestionan la vida planetaria como complejo con múltiples interrelaciones. Y concluye, que la destrucción del otro, de los pobres y de la naturaleza, se convierte en suicidio, toda vez que, no podemos escapar a los efectos generalizados de la crisis de exclusión y la crisis ambiental. La redondez de la tierra y la multiplicidad de interrelaciones de la vida planetaria se imponen, por lo que asesinato es suicidio, destruir al otro es destruirse a sí mismo.

Hinkelammert, relaciona cuatro hitos y desarrollos históricos que explican la configuración de la globalidad.

1. El lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima en 1945. Este hecho señaló a la conciencia humana que si el ser humano quería seguir viviendo debía asumir una responsabilidad ética por las condiciones de posibilidad la vida humana. Responsabilidad que aparece como un juicio de hecho y no de valor. No obstante la bomba parecía un hecho externo a la cotidianidad de la vida.
2. El segundo hito, es el informe de Club de Roma que salió en 1972 sobre los límites del crecimiento. Este informe muestra que las amenazas globales provienen de la vida cotidiana. Toda la acción humana organizada a través de las empresas, el Estado y de cada uno, está comprometida. Toda la acción humana fragmentaria guiada por el cálculo del interés subjetivo individual y la maximización de la ganancia es puesta en cuestión al identificarla como causa cotidiana de las amenazas globales. Nuevamente, surgía la pregunta por las condiciones de posibilidad de la vida humana que no se pueden dar por aseguradas y que unen la ciencia y la ética.
3. El tercer hito, se relaciona con la aparición de la biotecnología con la cual, a juicio de Hinkelammert, la vida humana se vuelve

objeto de la acción fragmentaria. La amenaza global se relaciona con el método de la ciencia empírica, que cuestiona por demás la distinción moderna entre ética y ciencia. En la biotecnología no se puede separar el desarrollo de saber de su aplicación. Aparece la responsabilidad por la vida humana como cuestionamiento a la percepción científica y a la separación entre ciencia y ética.

4. Un último hito, que puede citarse tiene que ver con que estas amenazas globales y la mitificación del mercado total, desembocan en una crisis general de convivencia humana. Una crisis que afecta a excluidos e incluidos, frente a una pérdida de capacidad de convivencia.

No obstante, para los poderes dominantes, la globalidad de la tierra no se ve. Los intereses económicos y geopolíticos predominantes imponen las lógicas fragmentarias del modo de producción capitalista y proyectos unilaterales de dominación mundial sirviéndose para ello de la tecnociencia y la globalidad del planeta. Pero no se ve y no quieren ver, que el predominio de la racionalidad instrumental y de su voluntad de dominio, conducen a profundizar las amenazas globales que se ciernen sobre la vida planetaria. Actualmente, impera un rechazo a la responsabilidad sobre estas amenazas globales. Pero esta es una responsabilidad que no es susceptible de rechazo.

[...] esta globalidad de la tierra, que se nos impone por las amenazas globales, es producto del propio método científico parcializado y de la aplicación de sus resultados en el desarrollo técnico guiado por un cálculo costo beneficio totalizado. El desarrollo técnico consiguiente topa con su límite objetivo dado por las amenazas globales.⁸¹

Por ende frente a las amenazas globales la opción no es entre asumir o rechazar la responsabilidad, sino entre responsabilidad o irresponsabilidad. Ciertamente puede afirmarse que los poderes dominantes en la defensa las estructuras e intereses que sostienen, han optado por la segunda opción, aunque no pueden negar las amenazas globales se ponen ciegos ante ellas.

⁸¹ Ibid, p. 486.

2. Globalización como estrategia del capital

En segundo elemento a abordar, tiene que ver con la estrategia de la globalización y su relación con la globalidad y los derechos humanos. El desarrollo tecnocientífico alcanzado por la humanidad ha hecho posible la globalización del capital, del cálculo de utilidad y ha dispuesto todo el planeta para el proceso de acumulación de capital. Es decir, ha posibilitado los mercados financieros globales, la producción global, y los cálculos globales. Es sobre la globalidad de la tierra que se impone el globalismo de la estrategia de acumulación de capital que ha dado en llamarse política de la globalización.

[...] este globalismo no es de ninguna manera un resultado necesario del proceso de globalización de mensajes, cálculos, medios de transporte, sino un aprovechamiento unilateral en función de una totalización de los mercados.⁸²

Los teóricos de la globalización sólo comparan la fase actual del capitalismo con la fase anterior a 1980, la cual se caracterizó por ser una fase cerrada. Pero desconocen los periodos anteriores de globalización, la historia de expansión del capitalismo y sus consecuencias sobre la vida humana y natural. En este sentido Hinkelammert señala que:

Esta globalización que amenaza los fundamentos mismos de la vida humana no es un proceso enteramente inédito. Entre 1830 y 1870, Inglaterra vivió la fase final y definitiva de la instauración del capitalismo, con la consecuente dislocación del “Antiguo régimen”, de la organización productiva tradicional y de la vida misma de las masas populares.

El triunfo del naciente capitalismo industrial representó en cierto sentido, el ascenso de la primera globalización, esto es, la “globalización liberal” o manchesteriana⁸³.

Una postura alterna, parte de ver que la relación social capital tiene una vocación globalizante, cuya expresión se ha dado de diferentes

⁸² Ibid., p. 367

⁸³ Hinkelammert, Franz. Globalización y derechos humanos frente al Estado de bienestar. Conferencia pronunciada el 18 de abril de 2001, en la Universidad Nacional, Heredia, inédita. p.8

formas, empezando con el surgimiento mismo del capitalismo con la articulación de una economía mundo. La colonización y expropiación globalizada de América puede entenderse como parte del proceso de globalización del capital. Lo mismo sucede con el comercio internacional de esclavos negros. Esta economía mundo definió una estructura al *glocentro* periferia la cual se ha ido reconfigurando. Entre 1830 y 1870, Inglaterra vivió un proceso de desintegración social y dislocación del “Antiguo régimen en el marco de la ‘globalización liberal’ o manchesteriana”. Y la vocación global e imperialista del capital condujo a la primera y segunda guerras mundiales. Entre 1930 a 1970, el capitalismo asumió la forma del compromiso keynesiano fortaleciendo el control estatal de la conflictividad social a fin de garantizar la conservación del capitalismo mismo en competencia con el mundo socialista.

Pero hacia 1970, tras la crisis de sobreproducción y la decadencia del imperio norteamericano, se hizo necesario el despliegue una estrategia planificada y no planificada, que reconfigurara las estructuras de poder y clase en el capitalismo: esta estrategia se le denominó globalización. A partir de lo anterior podría entenderse que:

La novedad se da solo en este sentido: la estrategia del capital a través de las empresas transnacionales que surgen desde los años sesenta, y que tienen gran peso a partir de los años setenta, se transformó en la tal llamada estrategia de la globalización al lograr un domino tal sobre los gobiernos, que estos la impusieron universalmente. En cuanto logra imponerse a los gobiernos, estos la imponen a sus ciudadanos como estrategia obligada.⁸⁴

La estrategia de la globalización necesita los medios de comunicación como palancas de poder, y a los gobiernos, porque solamente los gobiernos pueden imponerla como obligación. Se trata en especial del gobierno de una nación poderosa como Estados Unidos, pero también de las grandes instituciones públicas internacionales: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, OMC, etc.⁸⁵.

⁸⁴ Hinkelammert, Franz. *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. Editorial Arlekin . Costa Rica 2012 p.74

⁸⁵ Ibid., p. 75

La estrategia de la globalización es una estrategia de imposición de las burocracias privadas más allá de cualquier control democrático popular y de los gobiernos⁸⁶.

Por lo anterior, la globalización consiste en un proyecto político y una estrategia de acumulación de capital, a través de la cual se tramita la redistribución de ingresos y poder de las clases dominadas hacia las clases capitalistas, con particular predominio del capital financiero y el peso del imperio estadounidense.

Esta es una estrategia fundamentalista que pone en el centro de todo al mercado; totaliza el mito del mercado autorregulado. Frente a las amenazas globales se profundiza la totalización del mercado, sin querer ver, que con ella se profundizan tales amenazas globales.

[...] se nota cada vez más que la orientación exclusiva de la aplicación de tecnologías por el cálculo costo-beneficio, establece un límite decisivo para la posibilidad de enfrentar las amenazas globales. Por tanto, este fundamentalismo neoliberal nos lleva a extremos de destrucción no vistos antes.⁸⁷

La expansión de la sobreproducción de capital a todas las esferas de la vida configura un mundo en cual, al capital hay que tributarle los sacrificios necesarios para adquirir el derecho a vivir. El capital y su estrategia de globalización en vez de reconocer la globalidad “efectúan el pillaje global”. Y con la imposición total del mercado se profundizan las amenazas globales y la irresponsabilidad que surge de no asumirlas, de no querer verlas.

3. Globalización como amenaza global y Derechos Humanos

La estrategia de la globalización surge y se impone sobre la violación de los Derechos Humanos. En América Latina se inició con la imposición de las políticas neoliberales a través de las dictaduras del Cono Sur (Chile 1973) y de la política de ajuste estructural. Bajo los regí-

⁸⁶ Ibid., p. 76

⁸⁷ Hinkelammert, Op. cit., p. 368

menes dictatoriales (que impusieron la transformación del modelo económico, la desestructuración de las organizaciones populares y el empobrecimiento de las sociedades), la violación abierta de los Derechos Humanos tomó la forma de desapariciones masivas, tortura y abolición de las libertades políticas más básicas.

Tras la crisis de la deuda de los años ochenta, se imponen las exigencias de pago de deuda y las políticas de ajuste estructural a costa de la exclusión, la pobreza y el subdesarrollo. Estas políticas agenciadas por el FMI, el BM y la banca internacional, se convirtieron en esquemas de abolición de los derechos humanos a través de múltiples procesos de acumulación por desposesión. Más recientemente, las políticas de zonas de libre comercio, de privatización, flexibilización laboral y libre movimiento del capital transnacional han generado desempleo, migraciones forzadas e incremento de las desigualdades sociales profundizando el apartheid social. Y, en la medida en que se totaliza el mito del mercado autorregulado, se acentúa las crisis globales de destrucción del medio ambiente, exclusión, y convivencia humana.

El mito de autorregulación de los mercados ha implicado la destrucción de los derechos económicos y sociales, además de proscribir todo actor o política que se oriente a su protección. Así mismo, las burocracias privadas han socavado la democracia. El despliegue del terrorismo de Estado se privilegia como respuesta a los opositores a la globalización o quienes sufren sus consecuencias. En el caso de las libertades de prensa estas se reducen a la libertad de los monopolios de la comunicación. En suma, la globalización provoca y profundiza las crisis globales tanto de exclusión, como de relaciones sociales y del medio ambiente

Por otra parte, intervenir a las burocracias privadas se presenta como violación de los Derechos Humanos, de la propiedad, de la libre empresa y de la libre iniciativa. En este sentido los Derechos Humanos se sustituyen por los derechos del capital y de sus instituciones.

Si vemos el fenómeno desde otra perspectiva, nos damos cuenta que la estrategia de la globalización intenta borrar los derechos humanos de la vida humana. Para una gran parte de la población mundial, los ajustes estructurales han dejado sin efecto los logros anteriores en materia de estos derechos humanos –derechos de la vida corporal como la salud, educación, alimentación, vivienda, libertad sindical– e impide volver a recuperarlos. Los ha sustituido por la absolutización de los derechos de las empresas –derechos de propiedad privada– como los únicos derechos reconocidos.⁸⁸

La globalización conduce a la sustitución de los derechos humanos del sujeto concreto por los derechos humanos del sujeto abstracto: el sistema capitalista y sus actores convertidos en sujetos sustitutos. Viola los derechos humanos desde su imposición, así como a través del terrorismo de Estado que se precisa para imponer y mantener tal estrategia. Más allá totaliza la sustitución de los derechos de la vida humana y planetaria, por los derechos del capital. Esta es la base de la ética del mercado.

Sin embargo, los globalizadores se niegan a ver la violación de los derechos humanos que comporta la globalización, como una amenaza global. Y no ven esto, aunque lo ven, porque por un lado separan juicios de valor-ética de juicios de hecho ciencia, al tiempo que parten de los marcos categoriales de una ética de mercado. Por ende, la mayor amenaza global hoy es la globalización misma y sus agentes.

4. Inversión de los Derechos Humanos en la globalización

La imposición de la globalización y el mercado total que le subyace se profundiza a partir del 11 de septiembre, bajo la forma de la guerra global contra el terrorismo. Esta guerra se presenta como guerra justa, violencia legítima, guerra en nombre de la paz, la libertad, la democracia y por los derechos humanos. La guerra es transformada

⁸⁸ HINKELAMMERT, Franz y MORA, Henry. Las inauditas pretensiones de la globalización: de la aldea global al mercado mundo. Conferencia dictada en el marco del “V Encuentro de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo”, La Habana, Cuba, febrero de 2003.

en una “intervención humanitaria” y se absolutiza al violador de los Derechos Humanos en el terrorista como fuente de todo mal.

La guerra se hace en nombre de los Derechos Humanos y aniquilar a los violadores de Derechos Humanos se convierte en una obligación moral. El poder militar y el poder de los medios de comunicación coluden a demostrar que los países que están en contra, resisten o se oponen a la estrategia de la globalización neoliberal son violadores de los Derechos Humanos. Coincide así la defensa de los Derechos Humanos con la imposición de los intereses geopolíticos de los Estados Unidos y sus socios.

No importa que las guerras humanitarias impliquen la violación de los Derechos Humanos de los pueblos invadidos. Cualquiera que se oponga a la estrategia de la globalización y a los intereses imperiales es catalogado como terrorista sea organización, individuo, gobierno o sociedades enteras. Y el terrorista no posee Derechos Humanos, por lo cual presenta como legítima su eliminación. Así, se totaliza la inversión de los Derechos Humanos, por la cual, en nombre de estos se aniquilan los Derechos Humanos de la vida humana.

5. Ética de mercado como ética absoluta y ética de la irresponsabilidad

Para Hinkelammert, “hablar de derechos humanos significa hablar de ética”. Los Derechos Humanos presuponen una concepción ética, en tanto marco categorial a partir del cual se interpretan. Las primeras declaraciones de Derechos Humanos son resultado de toda una discusión ética centrada en la ética material, sintetizada por Adam Smith y David Hume. Se trata de ética, no como juicio de valor, como juicio de valor que versa sobre la acción, sino como dimensión necesaria de la acción humana. En los autores mencionados es una ética material, en tanto entienden la ética como condición de posibilidad de la acción fragmentaria (acción medio-fin).

El orden que surge de la acción social fragmentaria medio-fin, es el orden del mercado, pues es a través de la ética de mercado como las acciones individuales y fragmentarias lo producen. Para Smith el orden del mercado es el orden producto de los efectos indirectos de la acción directa fragmentaria. Desde esta perspectiva los efectos indirectos producen orden y bienestar económico. Estos efectos indirectos son producto de la generalización de las relaciones capitalistas de producción. Pero la miseria social, la generalización de la pobreza, la degradación social, también son efectos indirectos. Y estos efectos indirectos se ponen en discusión. No obstante, Adam Smith responde con una ética de la mano invisible:

En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que la extranjera él solo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos, El que sea así no necesariamente es malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho lo intentase fomentarlo.⁸⁹

La mano invisible es el mercado movido por la competencia, lo que conduce a la introducción de mejoras tecnológicas, aumento de la producción y reducción de precios. En este contexto, cada individuo actuando individualmente asigna su capital a las producciones que le permiten maximizar su valor, con lo cual se genera eficiencia económica. En esta medida la búsqueda individual del interés propio en un mercado competitivo tiende a producir el interés general. Esto explica la armonía de intereses generada por el mercado y la armonía social.

⁸⁹ Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* («La riqueza de las naciones»). Alianza Editorial. Tercera edición 1776/2011

La ética de la mano invisible se constituye en ética de mercado, producto de la mitificación del mercado autorregulado que plantea Adam Smith. En ese sentido mitifica los efectos indirectos positivos del mercado como generador de orden a partir de las acciones directas fragmentarias. En cuanto tal, supone que cumplir las normas del mercado genera felicidad o bien general. En ese sentido es una ética formal basada en valores económicos, respeto a propiedad privada, la libre empresa o los contratos que son fundamentales para el funcionamiento del mercado. Y una ética material, porque parte del orden social que genera el mercado y que se considera es un orden social armónico. Por ende, es una ética material, la cual se sustenta en juicios de hecho sobre los efectos positivos indirectos generados por el orden del mercado. Al tiempo, es una ética rigorista que supone que el cumplimiento de la ética del mercado genera por sí sola felicidad general, bienestar general. En consecuencia, se transforma en ética absoluta, máxima providencia e inapelable. Oponerse a ella es oponerse a la felicidad y al interés general.

La ética de mercado, no ve los efectos indirectos destructivos que genera el mercado. Por otra parte, esta ética al asignar al mercado la responsabilidad de la generación del orden social armónico, convierte al mercado en sujeto responsable, en sujeto sustituto. Pero es una responsabilidad abstracta. En esta medida, los seres humanos concretos pueden rechazar cualquier responsabilidad por los efectos indirectos de la acción directa toda vez que se supone al mercado como un sujeto sustituto. De esto resulta que la ética del mercado es una ética de la irresponsabilidad en tanto niega cualquier vínculo entre los efectos indirectos destructivos y la acción humana fragmentaria.

El argumento de la mano invisible es un juicio ético, el argumento del mercado autorregulado es un juicio ético, aunque hoy se pretenda presentarlo como un hecho objetivo y naturalizado, como sucede en la economía neoliberal con la separación tajante entre juicios de hecho y juicios de valor, ciencia y ética. Esta separación entre juicios de hecho y juicios de valor y la confusión implícita se encuentra desde Max Weber, aunque llega a su paroxismo con los teóricos del neoliberalismo.

Las éticas formales son compatibles con la ética de mercado. En Kant no se deriva la norma de las condiciones de posibilidad de la acción fragmentaria y del orden del mercado, sino de su validez por sí mismas y de la posibilidad de universalización. Pero lo que es para Kant la relación entre vigencia de la norma y la felicidad, es para Smith el cumplimiento de las normas de mercado y el interés general. Kant deriva una ética absoluta. Y en eso coincide con la ética de mercado.

El problema de la ética de mercado como ética del orden burgués no está en que afirme el mercado. Aunque el orden no sea burgués aparece la ética de mercado. El problema consiste en el hecho de que Adam Smith transforme la ética de mercado en ética absoluta, lo que hace por medio de la construcción de la autorregulación del mercado, que desemboca en la providencia del mercado y que sostiene la coincidencia entre cumplimiento de las normas de la ética de mercado y el interés general.⁹⁰

Quienes no cumplen con la ética del mercado dado que por sí mismo él hace confluir el interés individual y el general, se apartan del orden ético por su propia voluntad y se condenan a sí mismos a la infelicidad. Aquellos, son responsables por sí mismos, de su miseria.

6. Ética de la responsabilidad

Como se ha dicho Adam Smith mitifica los efectos indirectos de la acción directa. Por ende Hinkelammert plantea necesario construir una teoría de los efectos indirectos de la acción directa, la cual desmitifique el supuesto del mercado autorregulado como generador del interés general. En ese sentido, si no se sabe cuáles son los efectos de las acciones medio fin, se desconocen los efectos dañinos de su generalización.

No obstante, en tanto pasa el tiempo, llegamos a saber los efectos indirectos de la acción directa, las crisis y amenazas globales que ellas causan. Ello exige asumir una posición. Por ende, los efectos indirectos se transforman en conocidos y consientes. Frente a los efectos in-

⁹⁰ Hinkelammert, Op. cit., p. 298

directos de la acción directa ahora se puede enfrentarlos, aceptarlos o provocarlos de manera intencional. No obstante, no hay coincidencia entre lo intencional y no intencional y el carácter directo o indirecto de la acción. Los efectos indirectos de la acción directa pueden ser positivos o destructivos; ver solo los positivos genera la mitificación del mercado autorregulado

Este mito resulta en cuanto se niega la existencia de los efectos destructores indirectos de la acción eficiente en el mercado. Sin embargo, el problema del bien común aparece con los efectos indirectos destructivos. Es propiamente el campo de la ética en cuanto no es ética funcional a instituciones como el mercado, sino una ética de afirmación de la vida.⁹¹

Para Hinkelammert los efectos indirectos destructores están hoy en la raíz de las amenazas globales, exclusión, destrucción del medio ambiente y socavamiento de las relaciones sociales. Y es en este plano, de los efectos destructivos de indirectos de la acción fragmentaria directa en el mercado, donde surge la ética de la vida.

7. Ética necesaria y ética de la buena vida

La ética de la buena vida presupone una ética necesaria. La ética necesaria implica valores sin los cuales la convivencia humana no es posible. Se trata de un juicio de hecho que afirma la necesidad de la ética necesaria como base para la sobrevivencia humana. No afirma que se debe cumplir con esta ética, sino que es necesaria para la existencia de la vida, es un juicio de hecho, pregunta por las condiciones de posibilidad de la vida humana. La ética necesaria formula Derechos Humanos.

Las éticas de la buena vida plantean que no se vive bien y cómo se debe vivir, se pregunta ¿cómo se debe vivir? Son específicas de culturas, grupos y religiones. No es necesaria y no deriva de un juicio de hecho. En consecuencia no constituye derechos humanos, es opcional.

⁹¹ Hinkelammert, Op. cit., p. 293

8. Ética de mercado como ética de la banda de ladrones

Los valores de una ética de la buena vida no son condición suficiente para impedir la disposición al suicidio. Cuando hay disposición al suicidio, todo es lícito. Si no la hay, hay límites. En el caso del déspota habría unos límites a su poder, cuyo rebasamiento significaría suicidio; esta es la base de la ética del déspota. Es una ética que nace del cálculo del límite de lo aguantable, y tiene que ver con el interrogante sobre hasta dónde forzar a los dominados sin que se llegue al peligro de impedir la reproducción de su vida y del régimen del déspota. Es un cálculo despótico.

Este cálculo despótico del límite de lo aguantable está en la base de la ética de la banda de ladrones. Aquí la ética surge del cálculo del límite de lo aguantable. Así para los actores de la banda no se reconozca una ética, siempre hay una. Si los ladrones no aseguran una ética mínima al interior de su banda, no pueden robar eficientemente. Para Platón y Smith esta es el paradigma de toda ética.

No hay sociedad sin ética, así sea ética de la banda de ladrones. La separación entre juicios de hecho y juicios de valor, ciencia y ética, o la reducción del problema de la ética y el bien común a juicios de gusto tiene el interés de no discutir la ética imperante y la ética necesaria. Una sociedad que no introduce una ética necesaria del bien común, cae en el paradigma de la ética de la banda de ladrones. La sociedad burguesa al reducir la ética a juicios de valor camufla la ética que predomina: “no quiere mostrar que estamos viviendo en una sociedad cuya ética tiene como paradigma la ética de la banda de ladrones”.

[...] por eso, el problema no es la disyuntiva entre tener o no tener ética, o la de orden/ caos, institución/ anomia. Se trata de la disyuntiva entre sociedades, que reducen su ética a la de la banda de ladrones y sociedades que someten estas bandas de ladrones a una ética del bien común.

Efectivamente, nuestra sociedad de la estrategia de acumulación llamada globalización, solo se puede entender a partir de paradigma de la banda de ladro-

nes. Hoy todo funciona en esos términos y se entiende bien lo que pasa si se lo interpreta a partir de la ética de la banda de ladrones.⁹²

Los efectos indirectos de la acción directa son amenazas para la vida humana, pero la ética absoluta de mercado, niega este hecho en tanto hace imperar el cálculo del límite de lo aguatable. No quiere que se vean los efectos destructivos, y asume la perspectiva del mercado como un sujeto sustituto que se autorregula. Aquí frente a esas amenazas que afectan negativamente el bien común, aparece la ética necesaria como ética de la responsabilidad y del bien común. A decir de Hinkelammert, esta ética hace visible lo que Adam Smith con la mano invisible hace invisible.

La globalización se traduce en que las amenazas que pesan sobre la humanidad son amenazas globales. Pero estas no se quieren ver por qué impera la ética de mercado y se desprecia toda ética necesaria. No se asumen, porque impera la ética de la irresponsabilidad. Y cualquier intento de enfrentar los efectos negativos del mercado, se convierten en distorsiones de este en la búsqueda del interés general, puesto que impera la ética del límite de lo aguatable, de la banda de ladrones.

En las éticas de la buena vida, la vida humana se toma por asegurada. La ciencia asegura la vida y la ética se encarga de lo que es la buena vida. Pero la globalidad del mundo, con las amenazas globales implica que la vida humana ya no está asegurada.

Es necesario preguntar por los comportamientos necesarios para que esta vida pueda seguir existiendo. Por ende, frente a las amenazas globales la pregunta es “¿cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea posible independiente de lo que consideremos es la buena vida?”

⁹² HINKELAMMERT, Op. cit., p. 307

9. Ética de la responsabilidad

Es en la esfera de los efectos indirectos de la acción directa fragmentaria, y de las amenazas globales que manifiestan negativamente contra el bien común, donde surge la ética necesaria, como ética material y de la responsabilidad. Leyendo la ética de la responsabilidad en contraposición a la ética de mercado se pueden plantear los siguientes elementos:

- El ser humano es responsable de los efectos indirectos de la acción directa y no puede imputar esta responsabilidad a sujetos sustitutivos o colectividades abstractas.
- Se niega el carácter absoluto de la ética de mercado y se entabla una relación de conflicto con ésta, toda vez, que el mercado es una fuerza que tiende a totalizarse.
- La responsabilidad surge de la toma de conciencia de la existencia de los efectos indirectos. Se trata de tomar conciencia de los efectos indirectos para poder enfrentarlos. En consecuencia se desmitifica el carácter positivo de los efectos indirectos de la acción directa fragmentaria medio fin.
- Entra en conflicto con la ética de mercado frente a la responsabilidad irresponsabilidad. La legalidad generalmente está de lado de la irresponsabilidad. Cuando se introducen normas para proteger a los afectados por los efectos indirectos, protección legal hace parte de un conflicto de poder.
- Visibiliza las amenazas globales, por efectos acumulativos de los contactos indirectos. Y dado que las posibilidades de la vida humana no están aseguradas, es una ética necesaria que pregunta por las condiciones de posibilidad de la vida planetaria.

La absolutización y totalización del mercado genera el aplastamiento de los Derechos Humanos de los excluidos, pobres, migrantes y socava la

naturaleza. Estos efectos indirectos no se pueden reducir a un problema técnico porque es precisamente esta reducción técnica de la acción directa en el mercado total, la que los produce. Se trata de recobrar la dimensión y discusión en torno a los marcos categoriales éticos desde los cuales se evita ver las amenazas globales que se ciernen sobre la vida humana y se elude la responsabilidad por las mismas. Por lo tanto concluye Hinkelammert que es necesario cambiar las categorías de juicio, y no simplemente el juicio. Las amenazas globales se las ve, pero no se las quiere ver. Solo se las ve si se cambian las categorías de juicio:

Hace falta una conversión. Se trata de algo que se ve, pero que no se quiere ver y que por eso no se ve. Convertirse hacia ese ver es creer en lo que los ojos ven. Es conversión hacia lo humano. La conversión que hace falta es la conversión hacia lo humano.⁹³

“La ética de la responsabilidad cuanto ética del bien común es condición de posibilidad de la vida humana”. Las amenazas globales son asesinato y suicidio. Asesinato es suicidio. Solo desde el marco categorial de la ética de la responsabilidad es posible enunciar lo anterior.

10. La ética de la responsabilidad es la ética de la posibilidad de la vida humana

La ética de la responsabilidad parte de los efectos indirectos de la acción directa que se constituyen en amenazas globales. Producto de la globalización del mundo, al ser ahora la tierra global, la acción directa produce efectos indirectos que se traducen en amenazas globales, provenga esta acción directa fragmentaria ya sea del mercado, la ciencia, el desarrollo o la aplicación de tecnologías. En todo caso son acciones medio-fin, calculables en términos de costo-beneficio y coordinadas por relaciones mercantiles y cálculos de eficacia. La acción humana se ha ido reduciendo a este tipo de acciones. Constituyen el circuito medio fin de acciones fragmentarias conectadas.

⁹³ HINKELAMMERT, Op. cit., p. 320

Toda acción directa tiene efectos indirectos productivos y destructivos. Estos efectos se acumulan, más cuanto más redonda se hace la tierra los efectos destructivos se convierten en amenazas globales. En tanto, las éticas normativas no abordan estos efectos no intencionales destructivos, se hacen éticas funcionales y producen la inversión de sus propias normas. Estas han sido funcionales al mercado. En la acción directa exigimos respetar las normas. Pero como el juicio ético no considera los efectos indirectos se desemboca en genocidios y crisis globales. Las propias éticas funcionales promueven este genocidio al pasar por encima de los efectos indirectos y se invierten en su contrario: matarás, robarás.

Frente a esto hace falta una nueva ética, pero ésta no es una ética normativa. Los efectos indirectos de la acción directa revelan el contenido material de la ética de la banda de ladrones, no sus normas formales.

En cuanto a la ética de la responsabilidad, no se trata de cambiar normas sino de hacerlas efectivas frente a los efectos indirectos de la acción directa. No se trata de preguntar por normas y su justificación filosófica; puesto que las normas están en la convivencia humana, el problema, es que han sido reducidas a una ética de la banda de ladrones. La dimensión clave de esta ética está en el enfrentar los efectos indirectos partiendo del reconocimiento del sujeto humano vivo como sujeto concreto. Estos efectos muestran el camino para su reconocimiento. Enfrentar estos efectos es lo que la distingue de la ética de mercado.

Además la ética de la responsabilidad no es una ética privada. La sociedad no puede admitir la acción directa guiada sólo por criterios formales. Esta responsabilidad es social. Es desde ésta ética de la responsabilidad desde donde se pueden renovar los marcos categoriales para derivar los Derechos Humanos de la vida humana.

11. Ética de la responsabilidad y Derechos Humanos

La ética de la responsabilidad se constituye en un nuevo marco categorial desde el cual es posible definir, interpretar y comprender los Derechos Humanos de la vida humana desde la pregunta por las condiciones de posibilidad de la vida humana. Dicho esto se tratará de presentar esquemáticamente algunas consideraciones sobre los Derechos Humanos que se derivan de este nuevo marco categorial:

- Los Derechos Humanos no son juicios de valor, no son juicios de gusto. Se enraízan en juicios de hecho sobre la sostenibilidad de la vida que desemboca en valores.
- Los Derechos Humanos y su respeto resultan condición de posibilidad de la vida humana, incluida la naturaleza.
- Asegurar los Derechos Humanos requiere enfrentar las fuerzas compulsivas y efectos indirectos de la acción directa que conlleven a su violación.
- Asegurar los Derechos Humanos es un proyecto y estilo de vida, de uno mismo y de la sociedad.
- Una sociedad que respete los Derechos Humanos debe intervenir la lógica de la acción directa fragmentaria (provenza del mercado, del estado o de la ciencia), para supeditarla a la vigencia de los Derechos Humanos de la vida humana.
- Los Derechos Humanos son derechos de la vida humana. No hay ser humano sin interrelación humana y sin naturaleza. Es derecho de la naturaleza. Esto supone un sujeto humano necesitado, concreto.
- Se trata de derechos de personas naturales que tienen Derechos Humanos a diferencia de las personas jurídicas que no los tienen.

- Esto conduce a una redefinición de sociedad civil como una sociedad de actores y organizaciones que enfrentan los efectos indirectos de la acción directa, provenga esta de la totalización del mercado o de cualquier otra esfera que imponga la acción medio-fin fragmentaria.

Por lo anteriormente planteado, se puede decir que en una sociedad que vale la pena construir y que es sostenible en términos de la vida planetaria, los derechos humanos y su cumplimiento deben devenir en la base de la sociedad misma. En este sentido los Derechos Humanos se convierten en criterio de discernimiento de las instituciones: sistemas que permitan el desarrollo integral de los Derechos Humanos teniendo como última instancia lo económico. Esta última instancia significa en términos de Aquino que ningún valor superior se puede realizar sin realizar los valores inferiores y en términos de Platón que ningún valor superior es realizable sin que la gente tenga y pueda comer. En este sentido, siguiendo al maestro Hinkelammert, es claro que hablar de la paz como derecho humano y no de la situación de vida de la gente que tiene que vivir bajo una zozobra económica, es mentir. Un derecho humano no puede ser integral si no se tiene asegurada la posibilidad de vivir. Los Derechos Humanos devienen también en criterio para la intervención sistemática del mercado, para adaptar las instituciones del modo de producción a la realización de los Derechos Humanos de la vida humana.

Referencias bibliográficas

Hinkelammert, F. (2001). Globalización y derechos humanos frente al Estado de bienestar, conferencia pronunciada el 18 de abril de 2001, en la Universidad Nacional, Heredia, inédita.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2005) *Hacia una economía para la vida (con)*, San José: DEI.

Hinkelammert, F. y Duchrow, U. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad (con)*, San José: DEI.

Hinkelammert, F.(2005) *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica: Editorial Universidad Nacional Herida-EUNA Herida .

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2003). Las inauditas pretensiones de la globalización: de la aldea global al mercado mundo. Conferencia dictada en el marco del “V Encuentro de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo”, La Habana, Cuba, febrero de 2003.

Smith, A. (2011). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* («La riqueza de las naciones»). España:A-lianza editorial. Tercera edición 1776/2011.

LA ILUSIÓN DE BAUDRILLARD UN NUEVO ÉXTASIS DE LA POSTMODERNIDAD⁹⁴

Yebrail Castañeda Lozano⁹⁵

Universidad de la Salle. Bogotá, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1052-7733>

Introducción

La ilusión es el nuevo escenario de la postmodernidad. La ilusión entendida como aquella pulsión humana por el deseo, el anhelo y la esperanza por su devenir. La postmodernidad se entiende como aquel rompimiento de la racionalidad subjetiva de la modernidad para incorporar la nueva racionalidad tecnológica e industrializada que exalta la actual individualidad. En esta perspectiva la ilusión de Bau-

⁹⁴ Esta ponencia surgió del proyecto de investigación titulado: Diversidad Cultural y Educación Escolar en Brasil y en Colombia: Implicaciones en profesores y en profesoras. Financiado por la Universidad de la Salle.

⁹⁵ Docente del Programa de la Licenciatura en Educación Religiosa de la Universidad de la Salle. Estudios de Licenciatura en Filosofía y Letras y especialista en Filosofía de la Educación de la Universidad de la Salle. Maestría en Educación de la Universidad Javeriana.

✉ ycaasteda@unisalle.edu.co

Cita este capítulo

Castañeda Lozano, Y. (2020). La ilusión de Baudrillard un nuevo éxtasis de la postmodernidad. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 105-114). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.6>



drillard se manifiesta en el éxtasis postmoderno caracterizado por el delirio, el encantamiento y la fascinación, por el fin de la historia, por la frustración estética y por la aniquilación de la realidad objetiva.

Para desarrollar el éxtasis postmoderno desde la óptica de la ilusión en Baudrillard se abordarán las tesis de sus obras: *La ilusión del fin*, *El complot del arte* y *La ilusión vital*.

En *La ilusión del fin* se argumenta que “el género humano se ha salido de la realidad”⁹⁶. Esta afirmación se debe a que la aceleración de la técnica, de lo mediático y de lo sexual ha conducido a la humanidad a una velocidad de liberación tal, que nos hemos salido de la referencia de lo real y de la historia.

En el complot del arte se asevera que la tendencia de las obras de arte y de la estética en general se encuentra en un “escenario ambientado por el Kitsch”⁹⁷ (Trabajos o bocetos artísticos de fácil comercialización). Los artistas ya no piensan en la obra en sí sino en su difusión, en la imagen y en la publicidad para su respectiva negociación.

En *La ilusión vital* se plantea la tesis del “asesinato de lo real”⁹⁸. Se plantea la analogía de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios con respecto a la muerte de la realidad. La diferencia es que la muerte de Dios fue un asesinato simbólico para cambiar el destino de la humanidad. En cambio actualmente se está asesinando la realidad, no de forma simbólica sino con el exterminio real.

La metodología expositiva de cada una de las tesis de la ilusión se plantea desde las siguientes categorías. *La ilusión del fin* se desarrolla desde la reversión de la historia, la ascensión del vacío hacia la

⁹⁶ Baudrillard, J. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama. 2004, p. 9

⁹⁷ Baudrillard, J. *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Buenos Aires: Amorrortu. 2006, p. 12.

⁹⁸ Baudrillard, J. *La ilusión vital*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2002, p. 53.

periferia y la huelga de los acontecimientos. El complot del arte se reflexionará desde el kitsch del cine manifestado con las nociones de lo hipertécnico, de lo hipereficaz y de lo hipervisible. Finalmente la ilusión vital desde la óptica del asesinato real abordará los fenómenos de la exterminación, la virtualización y la destrucción.

1. La ilusión del fin

Se presentan tres hipótesis sobre la ilusión de un final. La aceleración de los mensajes, de la comunicación y de los procesos ha creado una trayectoria de la finitud. La hiperdensidad de las ciudades ha acelerado el consumo y sus conectividades que ha llevado al sinsentido y al desvanecimiento de la historia. La perfección, la fidelidad y la alta calidad han hecho que desaparezcan en la historia.

1.1. La reversión de la historia

Baudrillard considera que en algún momento de la década de los ochentas la historia tomó una curva girando hacia la dirección opuesta. Esta curvatura se manifestó por el apogeo y declive de los acontecimientos. El espacio lineal de las luces de la modernidad tomó una borrosa curvatura. “El futuro ya no existe, si no hay futuro no hay un fin”.⁹⁹ Esta curvatura se presenta como un proceso de retroacción de los acontecimientos, pareciera que escapáramos de la muerte.

La reversión histórica que Baudrillard se refiere está relacionada con la caída del Muro de Berlín en el año de 1989 que posibilitó la unificación de las dos alemanias después de casi cuatro décadas separadas. Paradójicamente trajo el efecto de la fragmentación de las naciones de Checoslovaquia, Yugoslavia y la antigua URSS.

⁹⁹ Baudrillard, J. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama. 2004, p. 23.

1.2. La ascensión del vacío hacia la periferia

En ese orden temporal, Baudrillard anota que en la década de los noventas surge la captadora de acontecimientos inexistentes “para desinformar el público”.¹⁰⁰ Las ideas unidas a los hechos de la década de los sesentas son borradas por los actuales remolinos de la información de acontecimientos insustanciales. Los acontecimientos desertan de su tiempo, transformando en actualidad vacía, se tiene el psicodrama visual de la información. El costo de la información varía de acuerdo con el acontecimiento.

En los 90 los políticos y los economistas empezaron a fabricar los acontecimientos y posteriormente socializarlos por los medios de comunicación. Uno de los acontecimientos más sonados fueron los del y2k o el error del milenio. El problema informático del cambio de siglo. El paso del año de 1999 al 2000. No obstante, uno de los problemas más sentidos fue la invasión de EEUU a Irak del año 2003. El presidente Bush Jr. construyó las pruebas alterando las fotografías de los satélites para recibir el apoyo de la ONU.

1.3. La huelga de los acontecimientos

En la perspectiva anterior, ya no existen los acontecimientos, no hay la ilusión del acontecimiento. Los acontecimientos son provocados a partir de la consolidación de las pruebas. El acontecimiento prodigioso que crea su propio escenario ya no existe. Surge el acontecimiento de las causas y de los efectos.¹⁰¹ Este es el auténtico final de la razón histórica. La historia se acaba alimentando su final. El final de la razón histórica tiene dos formas: la exterminación de la memoria y la promoción publicitaria de la memoria.

La primera forma se manifiesta cuando los acontecimientos no son registrados ni comunicados por la oralidad, por la literatura, por los

¹⁰⁰ Ibid, p. 29.

¹⁰¹ Baudrillard, J. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama. 2004, p. 39

estudios históricos o por los medios de comunicación, son borrados como tal. La segunda forma es cuando a los acontecimientos se le hacen conmemoraciones, celebraciones o festividades. Por ejemplo los 200 años de las independencias de los países latinoamericanos.

2. El complot del arte

Las películas han sufrido una transformación en lo técnico, en su eficacia y en su visibilidad. En la parte técnica el cine mudo pasó a ser hablado, de blanco y negro pasó a ser a colores, de ser real pasó a tener efectos especiales. En la eficacia el cine es convincente en el manejo de la temporalidad, en el trato con la espacialidad y con sus abordajes comunicativos. Finalmente en la visibilidad de una se pasa a dos, tres y cuatro dimensiones profundizando el acto pornográfico de lo que se pretende mostrar.

2.1. La ilusión hipertécnica

La responsabilidad técnica se encuentra en el director que tiene una tensión, por un lado de la calidad de la película, pero por otro lado de su imagen como director.¹⁰² En esta presión se manifiesta un virtuosismo absurdo caracterizado por la perfección que no da espacio para la crítica porque paradójicamente el filme se destruye internamente.

Hay un cuidado excesivo en la escenografía que únicamente se manifiesta en las fobias y la megalomanía de los libretistas y de los directores. Todos estos recursos como el libreto, las puestas en escenas, la trama y su desenlace, llevan necesariamente a la desilusión del espectador, por estar cargados de tanto tecnicismo, que terminan no comunicando nada y de paso aburriendo a los asistentes.

¹⁰² Baudrillard, J. "El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas". Buenos Aires: Amorrortu. 2006.

2.3. La ilusión hipereficaz

La perfección de las películas es que tienen la capacidad de transportarnos por el tiempo de una forma insólita por el pasado sucedido y por el futuro que se piensa que sucederá. Estos acontecimientos, que no tienen nada que ver con la historia, se insertan en los espacios diseñados, contruidos y prefabricados para ambientar los hechos y las épocas. La perfección de las imágenes ha llevado a una copulación invisible que pretende ser excesivamente física más que estética.

Las imágenes superdotadas de la destrucción de ciudades, la presencia de toneladas de agua y los entrecruzamientos de colores infra-rojos en el fondo lo que se muestran es la miseria de la imagen.¹⁰³ La ilusión perfecta de la imagen proyecta una serie de estereotipos que no tienen nada que ver con la realidad. Una imagen sexual le quita la dimensión del deseo y minimiza la seducción, aunque exalta la ilusión de la pornografía. (Las Sombras del Señor Grey).

2.4. La ilusión hipervisible

La realidad tiene su ancho, su alto y su profundidad.¹⁰⁴ No obstante es una realidad. El mundo como realidad unidimensional potencia todas las ilusiones humanas. La situación de instantaneidad deroga la ilusión temporal tanto del pasado como del futuro. La virtualidad tiende a la ilusión perfecta pero no tiene nada que ver con la ilusión creadora de la imagen. En palabras de Baudrillard, la ilusión de la realidad es recreadora, realista, mimética, hologramática, que pone fin al juego de la ilusión real mediante la perfección.

La ilusión virtual es de la reproducción, de la reedición cuyo fin es la prostitución, el exterminio de lo real por su doble movimiento: se anula lo real con la presencia mágica. El éxtasis de lo real está en su in-

¹⁰³ Baudrillard, J. *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Buenos Aires: Amorrortu. 2006.

¹⁰⁴ Ibid.

manencia que le agrega el encanto en cualquier obra de arte. El éxtasis de lo virtual se encuentra en la pantalla que posibilita la acumulación, la adicción, los dobleces provocando el desencanto de la profusión.

3. La ilusión vital

3.1. La exterminación

Baudrillard considera que el exterminio significa que las cosas y los seres humanos van más allá de su fin.¹⁰⁵ El ir más allá, se trata que las acciones se direccionan hacia donde no hay realidad. La historia dejó de ser real, la humanidad ha abandonado la realidad; el problema es que este alejamiento es inconsciente. Esta inconsciencia lleva definitivamente a la destrucción. En la actualidad ya nada es verdad ni es mentira, hay una indiferencia entre la causa y el efecto, entre el principio y el fin. En la respuesta a estas tensiones se encuentra el mismo principio de realidad que se está desvaneciendo.

El punto de discusión se circunscribe a si la realidad es un concepto o es un principio. La realidad en sí es un sistema de valores que se encuentran conectados como principio. La realidad implica origen, fin, pasado, futuro, causas, efectos, continuidad, discontinuidad, racionalidad.¹⁰⁶ Sin la existencia de estos elementos no se podría producir el concepto de realidad. El exterminio de esta realidad alcanzaría su máxima expresión si el proceso de virtualización se incorporara totalmente.

3.2 La virtualización

La virtualización es un proceso racional que está sentado en las nociones de progreso, modernidad y liberación que en momentos específicos de la humanidad se han vuelto caóticos. No obstante la instau-

¹⁰⁵ Baudrillard, J. *La ilusión vital*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2002, p. 53.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 54.

ración de la virtualización en la actualidad no tiene una fecha límite. La paradoja se presenta en que la humanidad construye la virtualidad para su misma extinción. La subjetividad humana se convierte en un conjunto de funciones inútiles, tan inútiles como la sexualidad para los clones. Si antes de la virtualización las funciones del análisis, de la crítica y de la emancipación se observaban como inútiles, en un escenario virtual se simulan o se aniquilan.

En la realidad virtual, la transparencia absoluta converge en la simultaneidad e instantaneidad. No obstante, el corto circuito emerge por las mismas autopistas de la información que se transforman en autopistas de la desinformación. En la perspectiva temporal cada vez se hace más patente la ubicuidad y la disponibilidad instantánea de la totalidad de la información. La noción del tiempo perfecto elimina la memoria y el futuro. Así como el exceso de realidad elimina la realidad. En este sentido el exceso de tiempo elimina el tiempo. El problema no es de carencia sino de sustracción total del fenómeno.

3.3. La destrucción

La realidad tradicional ha desplazado a la humanidad a la realidad virtual. Esta alienación ha llevado a un estado de privación radical del otro y del Otro. La virtualidad ha llevado a un mundo de sueño, de fantasía, de imaginación. Nada sobrevivirá como concepto o idea. No habrá tiempo para pensar. Todo será precedido por la realización virtual. (Baudrillard, 2002, p. 58). La construcción de un mundo perfecto es la antesala de la muerte. Del mundo cínico de la realidad se pasa a un mundo virtual catastrófico. Esta catástrofe no es apocalíptica ni aniquilativa sino anómala. La anomalía estriba por existir demasiada realidad, se construyen nuevas realidades como la virtual.

La destrucción como anomalía se plantea en el límite extremo de la computación, de la codificación y de la clonación humana. La estructuración de la inteligencia artificial. El idioma o el lenguaje como medio de intercambio simbólico se transforma en una función inútil. En este caso la destrucción global del significado no ha acabado, el

mundo y su doble no pueden ocupar el mismo espacio. El doble es un perfecto sustituto artificial y virtual del mundo. El conflicto entre ellos es inevitable.¹⁰⁷

4. La ilusión un nuevo éxtasis de la postmodernidad. Anotaciones finales

El exterminio de la ilusión en Baudrillard en una perspectiva postmoderna no se refiere a la falacia, a lo fantasmagórico o lo maléfico sino que se aborda de la forma objetiva y radical. La ilusión del mundo concierne a la imposibilidad de una presencia real de los objetos o de los seres facilita su definitiva ausencia de ellos. Nada es idéntico así mismo.

La recuperación del rostro de la ilusión consistente en la exterminación del mal, de la muerte, etc. es producido por el paraíso artificial de la tecnicidad y de la virtualidad. Establece el intento de construir un mundo perfecto desde lo positivo, lo racional y lo verdadero que se requiere para salvar las características de la realidad literal, la opacidad, el misterio y en definitiva el mundo de la ilusión.

La aceleración de los procesos ya no se inscribe en una temporalidad lineal de la historia. Nada se mueve desde la lógica de la causa y el efecto. Todo se transversaliza por las inversiones del significado, por los acontecimientos perversos, por las turbulencias y autopotenciaciones y efectos caóticos. Esta situación no ocurre mediante acciones de un sujeto crítico o de alguna fuerza histórica. Esto sucede por las multimedias, los medios de comunicación y el mundo de la virtualización que han constituido la segunda vida.

La ilusión de la realidad se ha desvanecido estereofónicamente por su espectacularidad y sofisticación intencionada de los acontecimientos. Los acontecimientos se presentan en la nada por el entrecruzamiento infinito de información que termina en autoeliminación hasta su

¹⁰⁷ Ibid p. 63.

completo exterminio. En esta perspectiva el devenir histórico no tendría un fin, porque abandonaría sus características cotidianas, para entrar a un nuevo orden cuyas características son: la reutilización, el remordimiento y la reproducción, nociones propias de la postmodernidad. La sustancialidad se encuentra en las mass media y no en la realidad ni subjetiva ni objetiva, que le hacen culto a la imagen, que no tienen que ver con la verdad, pero si con la simulación.

El tema de la estética y del arte actual produce una nostalgia general que permanece en la reproducción histórica en una retrospectiva infinita. Hay una ilusión de progreso en el arte por el actual andamiaje tecnológico, técnico y los trucos en los efectos especiales; pero al mismo tiempo surge la desilusión porque esta misma tecnología industrializada domina la ilusión y se retira o se desvanece en la obra de arte. Este es el caso del cine. El progreso de las tres o cuatro dimensiones en la imagen se transforma en obsceno porque se presenta perfecto, pero dicho estereotipo mata la ilusión de fondo.

El asesinato de la realidad, es una forma analógica al asesinato simbólico que realizó Nietzsche de Dios. La cuestión es que el asesinato de la realidad no es simbólico sino que hay un exterminio literal. En este sentido hay una pérdida de utopías e ideologías, hay una carencia de creencias, no existen objetos en los que se pueda creer. A cambio existe un fuerte éxtasis en lo social, corporal, la información, temporal, en lo real, en el sexo y en la violencia.

Referencias bibliográficas

Baudrillard, J. (2004). *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.

Baudrillard, J. (2006). *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Baudrillard, J. (2002). *La ilusión vital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CAPÍTULO 7

LOS SUJETOS DEL PROYECTO MUNDIAL DE LIBERACIÓN

Cicerón Erazo Cruz¹⁰⁸

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3718-1872>

El sujeto revolucionario es el que hace la revolución

Álvaro García Linera

Un breve comentario sobre el proyecto mundial de liberación

Las insurgentes acciones colectivas y las protestas sociales y populares efectuadas estos últimos años en América Latina y el mundo, han logrado desestabilizar las sedimentadas prácticas (neo) coloniales y las políticas neoliberales. Éstas luchas le han puesto cara a la era de la globalización neoliberal, a la edad de la explotación y la exclusión global. Además, estos insurrectos ciclos de acción colectiva han conseguido

¹⁰⁸ Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca y de la Secretaría de Educación y Cultura Departamental. Filósofo, especialista en Pedagogía y magíster en Ética y Filosofía Política.
✉ cice@unicauca.edu.co

Cita este capítulo

Erazo Cruz, C. (2020). Los sujetos del proyecto mundial de liberación. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 115-130). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.7>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



desequilibrar el conjunto de significaciones vigentes, tanto en el ámbito académico como en el sentido común, respecto al orden cultural, político y económico imperante.

Esta primavera política ha permitido imaginar y empezar a crear un “proyecto mundial de liberación” o un mundo otro y posible, un mundo transmoderno. Pero ¿Qué es la transmodernidad?

La Transmodernidad se entiende como un proyecto mundial de liberación y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta de la razón particular eurocentrista al Otro. No es un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. El proyecto trans-moderno [subsume] el carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (el Otro que la Modernidad) (Dussel, 1994, p. 178).

La transmodernidad trasciende la razón moderna, lo que no supone la negación de la razón en cuanto tal. Lo que es negado es la razón eurocéntrica y desarrollista; esa razón que argumenta en pro de la emancipación interna (nosotros-Europa/Estados Unidos) mientras practica la opresión externa (los otros-Latinoamérica/Sur global). La transmodernidad se configura como proyecto mundial de liberación, precisamente, en tanto se antepone a la imposición de la razón moderna y la emancipación ilustrada particular y falsamente universal de Europa.

Se entiende la transmodernidad como un proyecto de racionalidad ampliada donde tenga cabida la razón del Otro dentro de una comunidad de comunicación en la que todos los seres humanos puedan participar como iguales, pero donde, al mismo tiempo, se respeten en su alteridad, en su Ser-Otro, respeto que debe quedar garantizado incluso en la comunidad ideal de habla o de comunicación de Habermas y de Apel. El diálogo entre culturas debe partir de este planteamiento y debe estar encaminado no a construir una universalidad abstracta, sino una mundialidad concreta donde todas las culturas puedan contribuir con su riqueza propia a la configuración de una humanidad plural futura (Miranda, 2009, p. 121).

La transmodernidad supone la descentralidad de las potencias del sistema-mundo y la superación de la hegemonía de la globalización

capitalista actual y de su cultura (individualista, aséptica y negadora de la corporalidad) pretendidamente universal (Erazo Cruz, 2012). En síntesis, la transmodernidad supone lo polifacético, lo heterogéneo, lo híbrido, lo plural, lo democrático radical (más allá de lo liberal). La transmodernidad gestiona otro mundo posible y “bueno”, solidario y justo. Lo transmoderno entonces es un proyecto futuro, viene después y estará por fuera de la modernidad. Supone la transformación del sistema de dominación, explotación y exclusión, de aquel patrón de poder colonial del sistema-mundo “Euro-norteamericano, moderno-colonial, capitalista/patriarcal”. Supone un mundo descolonizado y pluriversal, en el que quepan múltiples y diversos proyectos ético-políticos. En una entrevista realizada a Enrique Dussel en noviembre de 2010, éste señala que la transmodernidad va a ser “una edad diferente”. Esa edad distinta se va construyendo poco a poco, no importa que su consolidación tarde un siglo. Al final este proyecto de sociedad futura superará el actual sistema mundo capitalista moderno.

Ante el actual panorama desolador y crítico, “La transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de sus potencialidades alternativas, la otra cara oculta y negada” (Dussel, 2007b, p. 18). La liberación de las víctimas y los pueblos, los nuevos sujetos históricos, supone la toma de conciencia que permita implementar las acciones necesarias para la emancipación mundial. En ese sentido, la transmodernidad o proyecto mundial de liberación promueve el fortalecimiento de los movimientos sociales y de resistencia contra la globalización neoliberal, fruto de la Modernidad eurocéntrica que desde su origen desconoció y mató al otro. Sin duda, más allá del orden establecido, el imperativo es dar respuesta al caos y a la crisis del sistema-mundo capitalista. Es necesaria la reivindicación de la vida y la solidaridad. Es obligatoria la construcción de un proyecto transmoderno. Y sólo las víctimas en su propio sufrimiento, los sujetos históricos otros, los pueblos, pueden marcar el camino, la ruta a seguir.

1. El sujeto concreto muriente

*Pero dadme, por favor, un pedazo de pan en que
sentarme, /pero dadme en español/ algo, en fin, de
beber, de comer, de vivir, de reposarse
y después me irá...*

César Vallejo

La rueda del hambriento.

Franz Hinkelammert escribe en su *Crítica a la razón utópica*: “Para vivir, es necesario poder vivir” (Hinkelammert, 1984, p. 240). Esto significa que la vida humana tiene un sustrato natural, empírico, sin el cual no es posible su producción: la comida, el vestido, el techo. Pues el frío y el hambre matan. La vida humana no es mera razón, es cuerpo sensible. Así las cosas, hablar de un sujeto concreto muriente supone ir a contrapelo de la perspectiva dominante, del pensamiento hegemónico, del pensamiento occidental y sus principios metafísicos-ontológicos y antropológicos. Supone recuperar y resignificar una antropología - otra, que conciba al ser humano como una carnalidad indivisible, como un yo carnal siempre enfrentado a la muerte. Con ello se resalta la importancia de la corporalidad viviente de cada sujeto humano, al tiempo que se advierte que la situación de opresión y negación, de explotación y exclusión de la víctima, del Otro, no es un problema meramente racional, es corpóreo, material, concreto.

Nos encontramos frente a un hecho masivo de la crisis de un sistema-mundo que se ha formado hace 5000 años y se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano, concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación (Dussel, 1998, p. 11).

En esta perspectiva, la corporalidad concreta del sujeto, la carne, se presenta como el criterio absoluto o primero de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana. Solo de esta

manera se puede recuperar un sentido antropológico fuerte, perdido en Occidente, pero formulado siglos atrás por los egipcios, los babilónicos y los hebreos: La corporalidad carnal.

El hombre no es simplemente un ser que dota de sentido al mundo (mera razón y conciencia); es, fundamentalmente, un organismo viviente y muriente que depende de la relación (intersubjetiva) real que establece con los otros seres humanos y del intercambio realizado con los otros seres de la naturaleza. Así lo entiende Hinkelammert cuando escribe: “Lo primero en la vida del ser humano no es la filosofía, no es la ciencia, no es el alma, no es la sabiduría, no es la búsqueda de la felicidad, no es el placer, no es la reflexión sobre Dios; es, la vida misma. Toda libertad, toda filosofía, toda acción, toda relación con Dios, presupone el estar vivo. Presupone por tanto, la posibilidad de la vida, en cuanto vida material, concreta, corpórea (Hinkelammert y Mora, 2006, p. 1). Solo a partir de este carácter corporal del hombre podemos entender la noción de sujeto muriente.

El sujeto concreto muriente, es aquel sujeto aún vivo pero sufriente y enfrentado todo el tiempo a la muerte (no “natural”). El sujeto concreto muriente es aquel niño hambriento, el anciano enfermo, el trabajador explotado, aquella mujer prostituida, la carne torturada, ese hombre “desechable”, ese ser humano famélico de nuestra América y otras regiones del planeta sumidas en la guerra y la miseria; es ese sujeto que padece la enfermedad curable, que mastica la pobreza y siente el desprecio en su corporalidad, en su carne.

El sujeto muriente es también aquel que grita, se organiza y lucha por su liberación; ese que toma conciencia y se convierte o constituye los nuevos actores colectivos (las comunidades de víctimas - los pueblos); ese que teje resistencias y re-existencias desde el Sur global frente a la globalización homicida.

2. La comunidad intersubjetiva de víctimas

El sufrimiento hace que el sujeto muriente, el explotado-excluido, tome conciencia y su llamado obliga al otro solidario (también víctima en alguna medida) “a tomar partido”: activa la intersubjetividad y se pasa del dolor particular a la lucha comunitaria organizada por múltiples sujetos colectivos. El sujeto y su subjetividad doliente, dan paso a la lucha social y política, al sujeto colectivo que levanta como estandarte la vida concreta de la corporalidad subjetiva humana.

Surge así no ya el sujeto concreto que grita, sino una comunidad organizada por diferentes “agentes colectivos” (como clases sociales oprimidas, etnias indígenas), “actores sociales” (como vendedores callejeros, movimientos estudiantiles), “nuevos movimientos sociales” (feministas, ecologistas, antirracistas) o movimientos políticos (nuevos partidos, fracciones internas, grupos de opinión), etc. (Dussel, 2001, p. 339).

En este nivel, el sujeto aparece como interpelante, como dolor convocante, pero también como consciente. Consciente, por ejemplo, que el hambre mata (que no pueden comer, que “no pueden vivir”), pero que dicha condición, no es esencial a ella (a la víctima), sino que implica la victimización por parte de un victimario. Dussel nos dice: “El sujeto socio-histórico deviene una subjetividad liberadora sólo en el momento en que se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su negatividad” (Dussel, 1998, p. 527).

La toma de conciencia y la crítica de las causas, de los cómo y los porqués de la injusticia y la victimización, el enjuiciamiento de las negatividades del sistema, supone el paso de un grado de subjetividad pasiva a otro de mayor autoconciencia “conciencia de la víctima como víctima”. Solo se deviene sujeto de cambios cuando se llega a una conciencia crítico-explicativa de las causas de la victimación del Otro o de la propia victimación.

Así surgen las “comunidades de víctimas”, que podrían identificarse con las “formaciones sociales” o movimientos sociales emergentes. En cierto sentido, “la comunidad de víctimas” reemplaza a otros sujetos

históricos. Este nuevo sujeto desplaza (no niega), a mi modo de ver, la contradicción en el plano de las relaciones de producción hacia contradicciones sociales más amplias. Con las “comunidades de víctimas” se presenta un nuevo tipo de lucha con contenidos históricos más concretos que la mera lucha de clase; esas luchas responden y varían de acuerdo a las épocas y situaciones; son más generales, lo que significa que no están determinados por el desarrollo industrial y fabril.

Contra el bloque social de dominación y junto (no atrás) de la clase obrera aparecen los nuevos movimientos sociales, económicos, de género, raciales, políticos, ecológicos, étnicos, etcétera. Movimientos socio-históricos que aparecen y desaparecen, que pueden ser coyunturales o permanentes y se organizan en diferentes frentes de lucha y liberación que en todos los casos procuran una justicia futura con las víctimas del presente. Miremos algunos de estos frentes de liberación.

Frente económico y de la producción. Aquí encontramos a la clase obrera pero también a los desempleados. Los primeros, víctimas de la explotación directa de su fuerza de trabajo (plusvalía); víctimas, en su mayoría, de la flexibilidad e inestabilidad laboral, de la zozobra del despido; víctimas de la maquilación, pero que aún reciben un salario, claro que cada vez más misérrimo. Los segundos, las grandes masas marginales que atemorizan a los que son explotados, víctimas de la desocupación, del desempleo estructural creciente, como resultado de la implementación del modelo neoliberal y su competencia macabra que genera, entre otros males, la quiebra de las empresas nacionales o locales, y con ello margina o excluye a la mayoría, en el *centro* pero sobre todo en la *periferia*, de la vida laboral.

Frente ecológico. Aquí encontramos a los movimientos ecologistas y a la humanidad en general. Hoy podemos corroborar los límites y la crisis de lo que Noam Chomsky denomina “el sistema de los 500 años” y que Wallerstein llama “el Sistema-Mundo Capitalista”. La crisis civilizatoria que hoy afronta la humanidad es la destrucción ecológica del planeta. El inicio mismo del Sistema-Mundo y la Modernidad se sustentó sobre la cosificación tanto del hombre como de los otros seres de la naturale-

za. “La naturaleza” en tanto externa al hombre, fue considerada objeto explorable, explotable y útil para la acumulación de capital. Una vez la naturaleza es un objeto para el hombre, éste la consume o mejor, la destruye, hasta el punto en el que la crisis ecológica coloca a la vida en peligro de irreversible extinción. En ese sentido, la humanidad toda, víctima del cataclismo ecológico, va llegando al consenso que la situación debe solucionarse, y que las medidas necesarias para retornar a un equilibrio ecológico no se darán desde los supuestos del capital. Los frentes o movimientos ecologistas deberán generar una praxis de liberación ecológica, tanto individual, como generacional y política, que afronte efectivamente a los poderes económico, político, cultural y religioso establecidos para cambiar lo que origina esta situación, y para crear nuevas condiciones.

Frente social. Este se compone de los múltiples movimientos sociales y populares, entre ellos los grupos de vecinos, de usuarios de servicios públicos, de pequeños productores, de consumidores, etc. Su lucha, más allá de las reivindicaciones concretas, es por la vida digna, por la reproducción honorable de sus vidas. Estos sectores crean conciencia, critican pero también generan alternativas y procurar realizarlas en el nivel micro y macro.

Frente del género. En este frente encontramos los movimientos feministas o de liberación de la mujer, frente al patriarcalismo machista. Este frente pretende, entre otras cosas reformular la masculinidad y con ello generar una nueva pareja, una nueva familia. Desde aquí se procura transformar las relaciones de dominación y represión sexual, por relaciones horizontales no patológicas, donde el principio del placer sea manejado, sin evitar su necesaria tensión, en relación al principio de realidad.

Frentes culturales y étnicos, es decir los conformados por las naciones, culturas y etnias negadas, destruidas, dominadas, que buscan reconocimiento de la diferencia y la diversidad; que pretenden la permanencia y la promoción de su identidad, de su modo de ser y estar; que luchan contra la discriminación racial y la humillación.

Otros frentes de liberación originados en las comunidades intersubjetivas de víctimas, que por cuestiones de espacio solo enunciaremos son: *Frentes de enfermos y desequilibrados psíquicos*, entiéndase enfermos no atendidos, drogadictos, alcohólicos, enfermos mentales, etc. *Frentes de liberación pedagógica*, o sea de la primera edad o la defensa de la niñez, de las generaciones jóvenes. *Frentes de la tercera edad*, o de los declarados descartables por la sociedad productivista de consumo. *Frentes de los emigrantes, de los desplazados y perseguidos*, etc.

“La comunidad intersubjetiva de víctimas”, que “batalla” en cada uno de esos frentes, se constituiría en los nuevos agentes históricos encargados de efectuar la ruptura de la historia de la dominación y abrir los caminos para la construcción de alternativas de liberación, pensando en un *Frente mundial de liberación* de las víctimas o condenados de la tierra. Las alternativas construidas en los diferentes frentes de liberación de las víctimas, no se pueden quedar en lo local, regional o nacional, su horizonte debe ser mundial. Pero, ¿cómo es posible esa liberación mundial? Más aun ¿cómo surge “la comunidad global intersubjetiva de víctimas”?

La “comunidad global”, basada en la participación simétrica de todos los pueblos y culturas, de todos los sectores-víctimas, se debe entender como la sumatoria de cientos de luchas y formas distintas de ser y estar en el mundo; o lo que es lo mismo, dicha comunidad global es el resultado del encuentro de los distintos pueblos y hombres-mujeres situados espacio-temporalmente. Dicho encuentro es posible dado que las diversas luchas locales contra la globalización neoliberal pueden articularse a partir de algunos principios “universales”, como la defensa de la vida y la exigencia de reconocer al “Otro”, a los otros sujetos (humanos y sociales) como *alter ego*, como los iguales, como reales, como dignos. Esos y otros principios pueden servir de bisagras para la articulación simétrica de los movimientos de víctimas del sistema mundo capitalista. Es decir, desde la experiencia de la multiplicidad de formas de victimación del capital y la comprensión de su lógica destructiva y homicida, se puede pensar en una convocatoria mundial a luchar por la superación de esa lógica, por la

reivindicación de bienes materiales y culturales, y por la real transformación (no reforma) para la liberación de toda la humanidad.

3. El pueblo

*Cuando el pueblo se dedica a luchar hasta el fin no
habrá ninguna potencia que pueda ser superior a la
potencia de ese pueblo que quiere su libertad*

*Camilo Torres
Korol y otros 2010*

Como vimos antes “la comunidad intersubjetiva de víctimas” (o sujeto social) puede y efectivamente constituye frentes políticos que ponen en cuestión continuamente la consensualidad democrática burguesa y su ejercicio despótico y cada vez más corrompido de la política, controvirtiendo la exclusión de las mayorías en la toma de decisiones sobre asuntos que tienen que ver con sus vidas. Dichas comunidades de víctimas organizan movimientos o partidos políticos críticos y conscientes del origen estructural de tantas injusticias, movimientos y partidos que procuran destruir esas estructuras y responder a las exigencias de las víctimas. No obstante, a mi modo de ver, el sujeto político del proyecto mundial de liberación propiamente dicho es el pueblo. La fuerza política de liberación radica en el sujeto popular, es el pueblo el encargado de fijar el rumbo, de definir la dirección e impulsar los procesos hacia la conquista de los objetivos colectivamente establecidos. Pero ¿qué es pueblo?, ¿por qué el pueblo puede ser considerado el sujeto político del proyecto mundial de liberación o la trasmodernidad?

En la obra de Enrique Dussel la categoría pueblo puede ser interpretada de múltiples formas. Primero, pueblo es la nación (el país, la patria) explotada y consciente frente al imperio de turno: pueblo son los países periféricos (uno o el conjunto de ellos) como “totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las

reprime”, no solo económica sino también cultural, política e históricamente (Dussel, 1996, p. 90) (como sujeto, en este caso el pueblo procura una “revolución patriótica” o la liberación nacional). Segundo, pueblo es la clase-trabajadora (los campesinos, los indígenas, los obreros y marginados) frente a la burguesía nacional; es decir, el pueblo se refiere a las “clases oprimidas” en general, oprimidas por aquellos capitalistas o clases privilegiadas de los mismos países dependientes (como sujeto, en este caso el pueblo procura la “revolución social” o la liberación de las clases oprimidas nacionales). Tercero, pueblo, es la “reserva escatológica”, la juventud consciente frente a la burocracia o tecnocracia burguesa o socialista (como sujeto, en este caso el pueblo procura la “revolución cultural”) (Dussel, 1980, p. 124).

Cuarto, el pueblo se define como lo *anterior* al capital. Se entiende el pueblo como aquellas masas empobrecidas existentes en los distintos modos de producción y que permanecen en los interregnos, en aquellos momentos de cambio de dichos modos. El pueblo es aquello que trasciende las distintas formaciones socio-económicas: pueblo fueron los esclavos del esclavismo, los siervos del feudalismo, los obreros del capitalismo. “Pueblo”, entonces, es una categoría histórico-política de los actores antes, en, y posteriores a los posibles sistemas económicos (estos incluyen funcionalmente a las “clases”). Las “clases” se agotan en cada modo de producción, el pueblo sobrevive a las “clases” y tiene permanencia, continuidad histórica (Dussel, 2001, p 188, énfasis en original). Más adelante se concluye: “pueblo es el colectivo histórico de pobres en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo” (Dussel, 1985, p. 410).

Pero más allá de estas definiciones, lo que importa aquí es señalar que el pueblo es el sujeto político-colectivo del proyecto mundial de liberación. La idea de pueblo expuesta por Fidel Castro marca significativamente la noción de pueblo en Dussel, ese será entonces un buen punto de inicio.

Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan, la que anhela una patria mejor y más digna y más justa; la que está movida por ansias dignas

y más justas; la que está movida por ansias ancestrales de justicia por haber padecido la injusticia y la burla generación tras generación, la que ansía grandes y sabias transformaciones en todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma, hasta la última gota de sangre [...] (Castro, 2009, p. 42).

El pueblo es una parte de la comunidad, no ella en su conjunto. El concepto de pueblo surge precisamente en la división misma de los estamentos de la “patria”, de la comunidad política en tanto un todo. El pueblo es lo opuesto a la oligarquía o las elites. Dussel distingue el vocablo *plebs* del vocablo *populus*. *Plebs* sería el pueblo propiamente dicho, esto es, una parte de la comunidad política, un *sector* de la población, el sector explotado o excluido. Mientras tanto, *populus* hace referencia a todos los ciudadanos de un Estado, a toda la comunidad sin distinción. Para emplear las categorías que Dussel retoma de Antonio Gramsci podemos advertir que el pueblo surge de la incisión entre “el bloque social de los oprimidos” y el “bloque histórico en el poder” (cuando la clase dirigente se convierte en clase dominante).

Es claro que para Dussel *pueblo* es una categoría estrictamente política y constituye una identidad colectiva o un bloque social. Lo configuran los insatisfechos, aquellos que no pueden saciar sus necesidades (en el sentido más amplio posible) por causa de la opresión y/o exclusión a la que son atados. Pero pueblo es también la sumatoria de sufrimientos; es la suma de conciencias y luchas, es el encuentro simétrico y solidario de sueños; es la unión heterogénea de movimientos sociales y políticos. El pueblo puede ser lo sometido, el pueblo puede caer en una *obediencia pasiva* pero siempre se hace activo, se hace actor. El pueblo lo constituyen los que sufren y esperan, pero también son los que luchan y vencen.

El pueblo se convierte en sujeto de liberación en el momento que toma conciencia de las necesidades insatisfechas y comienza a organizarse. Surgen entonces múltiples y diversos movimientos del pueblo, movimientos sociales que interpelan políticamente al opresor con sus reivindicaciones y luchas.

Cuando hablamos de pueblo, no lo hacemos en el sentido de la retórica populista, sino en el sentido del análisis social: el pueblo como aquella parte de la población que anteriormente era masa y que, a base de una nueva conciencia y de organizarse en una red de movimientos y comunidades unidos por un mismo sueño. Esta parte de la población asume la causa de la otra parte, la que aún no ha conseguido organizarse y pasa entonces a representarla. Todos ellos, organizados o no organizados, pero sus representados, se presentan ahora como actores políticos [...]. Por eso el pueblo como actor debe ser escuchado (Boff, 2006, p. 58).

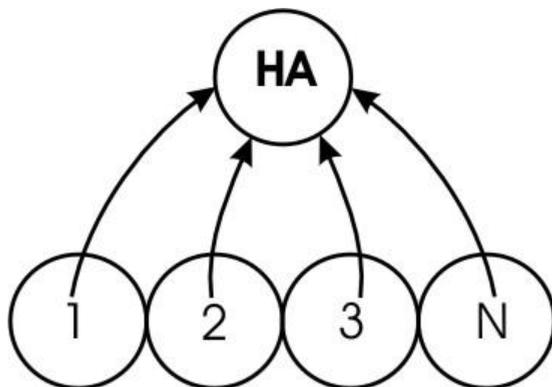
El pueblo rompe o fractura la historia; “el bloque social de los oprimidos como *plebs*, afirma José Guadalupe Gandarilla Salgado, irrumpe como exterioridad de la totalidad vigente, en él se incluyen a los oprimidos y a los excluidos” (Gandarilla Salgado, 2010, p. 9). El pueblo se antepone al anti-pueblo, es decir, al bloque histórico en el poder, a las elites, a la burguesía, y se asume como lo que es: el depositario real del poder. Así el pueblo rompe un proyecto hegemónico e instaura otro. Un proyecto hegemónico, pero plural y diverso. Un proyecto hegemónico que surge de la comprensión *transversal* de las múltiples reivindicaciones. Un proyecto hegemónico en el que no existen primacías de sectores o necesidades, sino solidaridad entre ellos. Un proyecto *hegemónico analógico*, esto es, que asume las *semejanzas* sin negar las particulares de cada movimiento, que procura la unidad estratégica más allá de la reivindicaciones diferenciales, que en principio pueden oponerse.

Dussel escribe al respecto:

Por mutua información, diálogo, traducción de sus propuestas, praxis militante compartida, lentamente se va constituyendo un hegemón analógico que incluye a todas las reivindicaciones de alguna manera, aunque pueda, como opina E. Laclau, haber algunas que guardan prioridad (Dussel, 2006, p. 88).

Cada agrupación o movimiento plantea sus intereses particulares, sus reivindicaciones y objetivos de lucha, los cuales pueden mantenerse individuales y fieles a su naturaleza; sin embargo, la teoría del *hegemón analógico*, implica que los movimientos, aunque distintos, pueden hallar aspectos comunes que los hagan juntar en una especie

de bloque (siempre de arena y nunca de concreto) ante una circunstancia que pueda representar un bien universal.



El pueblo constituye un proyecto hegemónico analógico, otro, nuevo, que se ocupa de las reivindicaciones de los diversos movimientos políticos y sociales, movimientos todos particulares pero que entran en diálogo y traducción, y esa relación dialogal les permite entender que su particularidad está atravesada por la particularidad del otro: la mujer, es mujer, pero es también obrera, o tal vez indígena, o habitante del barrio popular, tal vez pobre o anciana; el obrero, es obrero, también pobre, o acaso afro, es posible que sea homosexual, también emigrante o tal vez joven; el indígena, es indígena, pero también pobre, de pronto enfermo, quien sabe, desplazado, o tal vez profesor; el niño, es niño, seguramente estudiante, o tal vez habitante de la calle, o trabajador, indígena, porque no afro, o pobre.

El pueblo es aquel que determina su futuro, y por ello construye poder desde abajo reconociendo y procurando solucionar los problemas materiales, en los que se incluyen tanto la pobreza económica como la destrucción de la identidad cultural y otros factores ya señalados. El pueblo renuncia a los siglos de dominación, renuncia a la pasividad y asume la actoría o la participación política real. El pueblo es creativo y por ello ejerce de manera autónoma la auto-determinación política. El pueblo es el actor político eminente que lucha por reivindicaciones justas; “el pueblo emerge como un actor colectivo

desde una pluralidad de movimientos y demandas” (Dussel 2009, p. 9); el pueblo es el sujeto político colectivo.

“Pueblo” sería así el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la *plebs*, cuya *unidad* se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *políticas*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*. Toda la discusión teórica se centra hoy en el *cómo* se va construyendo ese *proyecto hegemónico*, o aún mejor, un *proyecto anti-dominación* que se irá imponiendo como *hegemónico*, “cuando el pueblo (la *plebs*) llegue a ejercer obediencialmente el poder como *nuevo* bloque histórico en el poder institucional (la *potestas*)” (Dussel, 2007b, p 10, énfasis en original

Referencias bibliográficas

- Boff, L. (2006). *Florecer en el yerno*. Santander: Sal Terrae.
- Castro, F. (200). *La historia me absolverá y otros ensayos*. Colección Palabras Esenciales. Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información. Caracas. Recuperado de [www.minci.gob.ve / publicaciones@minci.gob.ve](http://www.minci.gob.ve/publicaciones@minci.gob.ve)
- Dussel, E. (1980). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- _____. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen de mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2007). *Cinco tesis sobre el “populismo”*. México: UAM-Iztapalapa.

Dussel, E. (2009). “Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político”. En: *Artigos Comunicação&política*. Número 1, Vol. 30. Recuperado de <http://www.cebela.org.br/site/baCMS/files/10731ART1%20Enrique%20Dussel.pdf>

Erazo Cruz, C. (2012) “Un proyecto mundial de resistencia y liberación. Relaciones necesarias entre lo local y lo global frente la globalización neoliberal”. En: *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, número. 11, abril-junio, 2012. ISSN: 2007-2309. 22 de agosto de 2012. Disponible en Internet: www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/442-un-proyecto-mundial-de-resistencia-y-liberacion-relaciones-necesarias-entre-lo-local-y-lo-global-frente-la-globalizacion-neoliberal

Gandarilla Salgado, J. G. (2010). “La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes”. En: *Revista Herramienta*. Vol.1. Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/>

Hinkelammert, F. J. y Mora Jiménez, H. (2006). “La opción por la vida”. Recuperado de <http://www.socialdemocracia.org>.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica: CEI.

Korol, C. y otros. (2010). *Camilo Torres. El amor eficaz*. Buenos Aires: América libre.

Miranda, T. (2009). “E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural”. En: *Revista Internacional de Filosofía*, nº 47. 107-122. 2009.

Recuperado de <http://enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>

LOS RETOS DEL ESTADO FRENTE AL PODER INFORMAL. VIOLENCIA Y NARCOTRÁFICO

Daniel Montero Zendejas¹⁰⁹

Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Cuernavaca, México

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3159-9592>

Concurrir a escenarios de debate y discusión referente al fin de paradigmas y a la construcción de otros, significa involucrarnos en las manecillas del tiempo y analizar los retos de nuestro siglo. Los conceptos fundamentales de la Teoría del Estado y de la ciencia política, que conllevan a la edificación de la nueva filosofía política de éste siglo y su conceptualización en la constitucionalización del poder público; son hoy en día, categorías de una nueva cosmovisión. Pareciera

¹⁰⁹ Doctor en Derecho, profesor investigador de Tiempo Completo, definitivo, Titular “C” de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, profesor por oposición de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, SNI II, miembro de la Asociación Iberoamericana de Derecho Constitucional, Sección México, miembro Académico Internacional de Honor por la Universidad Católica del Uruguay, socio de la Fundación Internacional de Ciencias Penales, Research-senior of International Center of Economic Penal Studies, estancias académicas en las universidades Católica y de la República de Uruguay y Salerno, Italia. ✉ damoz7777@hotmail.com

Cita este capítulo

Montero Zendejas, D. (2020). Los retos del estado frente al poder informal. Violencia y narcotráfico. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 131-138). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.8>



que el pretérito y futuro fueran piezas de un mismo rompecabezas, donde el destino de las sociedades se empeñara en el reencuentro de evolución e involución. Conceptos de fuerza, dominación y control se repiten bajo el signo de la violencia y de la pretérita teoría de la guerra, hoy del conflicto.

Asistir a este Congreso Internacional, representa para los estudiosos de este tema una significativa oportunidad para expresar los retos de un milenio que encuadra los conceptos tradicionales a una revisión cognocitiva, crítica y hasta destructiva de lo que han representando y represtan en la historia, vista ésta como hazaña de libertad. Paradigmas cuya revisión axiológica, significa enfatizar esa historia, como una vertiente reiterada de retos y desafíos en la consolidación del Estado constitucional. Pasado y futuro de una misma lucha, en ocasiones, revolucionaria; en otras, autocrática y totalitaria, devastadora de los principios de Derechos Humanos y de justicia.

Atrás quedaron los textos de Bernal Díaz del Castillo, de Fray Servando y Teresa de Mier, de Gutiérrez Tibón, Eduardo Galeano y de tantos otros que han hecho de nuestro mestizaje el espacio común de una identidad arrebatada por los efectos del imperialismo de la globalización.

La *teoría política* abordada por Sartori, las definiciones de poder desde los helénicos, transitando con Voltaire, Jean Paul Marat, hasta Georges Bourdeau, Norberto Bobbio, Niklas Luhmann, Robert Dahl, Robert Alexy y llegar a toda una pléyade de ideólogos que han tratado de ubicar, definir y racionalizar el fenómeno de la violencia y del poder

Desde esa perspectiva podemos asociar el mundo de las ideologías al contexto del ejercicio del poder para frenar, controlar y reprimir aquellas tendencias revolucionarias que atenten contra la tentación totalitaria del ejercicio del poder. Jean Bodino, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Charles Montesquieu, constructores todos ellos de una lucha social que no puede dissociarse del rol ideológico de tiempo y sociedad.

En la evolución del Estado y de sus formas primarias de organización, la necesidad de un orden que garantizara el predominio de la raza humana ante los embates de la naturaleza, fue una de sus prioridades para transitar a un estadio de mejores condiciones de vida y sobre todo, de un espacio que albergara tanto derechos y obligaciones entre unos y otros como para fincar la armonía, la paz y la convivencia pacífica de sus integrantes.

En ese devenir, el Estado como una entelequia y una hechura del hombre para el hombre, se fue perfeccionando para garantizar su permanencia, al igual que su existencia; ahí transcurrieron los apogeos que han proyectado en tiempo y espacio las cualidades y elementos de esta organización social, bajo un signo indiscutible: la coacción y, con ella la seguridad jurídica para los habitantes, que se conjuga en un territorio común bajo un pacto social conocido como Ley Suprema.

Estado, soberanía, seguridad son, entre otros, tópicos fundamentales consustanciales que se vierten en los retos de la *seguridad pública* en este milenio, donde fenece la ideología del Estado-nación para dar paso a nuevas hipótesis que se fundamentan con la organización humana del Estado.

Así, el Estado de derecho tiene dos características: una legalidad formal, que significa que todo poder público está subordinado a leyes generales y abstractas que disciplinan sus formas de ejercicio y cuya observancia se encuentra sometida al control de los jueces; y una legalidad sustancial, en donde todos los poderes del Estado deben estar al servicio de la garantía de los derechos fundamentales mediante la incorporación limitativa en su Constitución y de los deberes públicos correspondientes, es decir, de las prohibiciones de lesionar los derechos de libertad y de las obligaciones de dar satisfacción a los derechos sociales.

La democracia en Ferrajoli comprende dos tipos de reglas. Las primeras son reglas sobre quién puede y sobre cómo se debe decidir, esto es, las clásicas reglas del sistema democrático liberal que se apo-

ya en un sistema electoral que permite la competencia en una igualdad aproximada entre distintas fuerzas políticas. Las segundas son las reglas sobre qué se debe y no se debe decidir, reglas que definen el carácter del derecho o del sistema jurídico en función de la garantía de los derechos fundamentales.

Es cierto que el Estado bajo la coerción como una garantía de su existencia se vea en riesgo de exterminio, con teorías abolicionistas y minimalistas del derecho penal; pero también es verídico que el compromiso social deviene de las acciones de todos nosotros en la edificación de un nuevo pacto social donde la prevención al delito, la no criminalización de las adicciones, el derecho victimario y la aplicación de la ley fortalezcan la vida institucional de este nuevo amanecer de milenio.

La violencia surge inherente al contexto humano donde Thomas Hobbes plasma en el *Leviathan*, la esencia del hombre o el propio Honoré de Balzac en la Comedia humana esa peculiaridad que también en *Crimen y Castigo*, Dostoievski la asume para invocar una vez más los atributos del ser.

En ese orden de ideas, hablar de violencia y de una forma de gobierno como la democracia es un reto para cualquier científico social que pretenda alterar el sentido de la relación dialéctica entre hombre y poder, entre poder y sociedad.

Expresado de otra manera, recordemos a Anatole France cuando nos refería “pobre democracia cuantos crímenes en tu nombre se han cometido” o de igual manera a los griegos en el siglo IV, con la isegoría, isonomía e isotopía; o el propio Lincoln en la “Oración de Gettysburg” de 1863 donde sentenciaba el gobierno del, para y por el pueblo; o el propio Tocqueville cuando nos decía que la democracia era como aquellos niños que habían crecido en las calles desprovistos de cualquier cuidado paterno y que no conocían de las calles sino sus vicios y miserias. En fin, cómo dejar en un Congreso de esta naturaleza, la posibilidad de no acotar la connotación de violencia y

democracia sin considerar la globalización, la crisis económica de nuestro tiempo y el fenómeno del crimen organizado en sociedades democráticas, donde el modelo neoliberal a estandarizó a la sociedad y ha hecho de la pobreza el negocio elitista de los grandes capitales expuesto por Soros.

Así en esa dicotomía, el marco ideológico por donde transitaremos en la ubicación metodológica para asumir en toda su extensión esta reiterada pero compleja realidad que nos recuerda el eterno debate de lo nuevo.

El nacionalismo es una reelaboración de la historia, pero no es la historia. Como sostiene Hans Kohn, el nacionalismo se vale de los más viejos y primitivos sentimientos, como el aprecio a la familia y al lugar de nacimiento. “Pero estos sentimientos no forman por sí mismos el nacionalismo. Corresponden a ciertos hechos –territorio, idioma, descendencia común, folclore– que también encontramos en el nacionalismo. Pero aquí se transforman del todo, se impregnan de nuevas y diferentes emociones y encajan en una contextura más amplia”.

Hay que agregar que la manera como cada biografía nacional imagina e inventa su pasado está relacionada con los intereses políticos de las elites. Carlos María de Bustamante es el modelo de una historia de México que nace a principios del siglo XIX con la Independencia. En contraste, Lucas Alamán, el otro historiador fundacional del XIX, representa la continuidad de un pueblo que inicia en el siglo XVI y donde la herencia española es ponderada y, sobre todo, valorada. En Bustamante, la biografía de la nación está unida al proyecto político de los liberales; en Alamán, al de los conservadores. El nacionalismo no tiene ningún sentido sin los intereses creados de las elites. Así, modificando un poco el argumento de Anderson, la imagen que cada comunidad tiene de la nación en buena medida es resultado del grupo político en el poder o que aspira al poder. Por ello el nacionalismo no es la historia, sino los usos posibles de la historia en la gramática de las elites políticas.

El nacionalismo tampoco es la economía, ni la raza, ni las costumbres, ni el territorio, ni la cultura, sino la utilización política de todo ello. El petróleo, que durante más de medio siglo ha constituido uno de los pilares centrales de los recursos que capta el Estado mexicano, sin duda es un factor económico central para el país. Pues bien, el petróleo en sí mismo no constituye un elemento de la identidad nacional sino hasta el momento en el que, por diversas razones, el gobierno mexicano mediante el discurso, la educación, la invención de la historia lo transforma en un símbolo. Símbolo que a su vez sirve para exaltar la nacionalidad y la soberanía, para construir la unidad o para justificar las decisiones públicas del Gobierno. Lo indispensable es advertir que los elementos materiales, sentimentales o simbólicos no constituyen el nacionalismo sino hasta que se utilizan por una acción planeada o predeterminada para legitimar un proyecto político.

La informalidad en el uso del poder se encuentra también en los nervios del Estado, que en alguna ocasión enfatizara Deutsch, para visualizar el conflicto de autoridad y sujeción, ya no sumisión. En otras palabras, el conflicto de legalidad y legitimidad se está construyendo ya no desde un “Contrato Social”, sino de complicidad y de aniquilamiento del Estado soberano tradicional. De ahí que tengamos que trabajar los científicos sociales en el reordenamiento de fuerzas para que se reencausen en el torrente social de una sociedad sana.

Inseguridad y marginación, ejes temáticos de la no vigencia del estado de derecho, son algunos de los ingredientes de un sitio común en la construcción de hipótesis de trabajo, que nos permiten acercarnos cada vez más a los efectos que generan la cultura de la violencia como una de las manifestaciones más acabadas de nuestro tiempo, misma que nos recuerda la evolución del hombre como la manifestación más acabada de su creación. Pareciera que la criatura de Neandertal o los cromañones se plasmaran genéticamente para heredar al hombre del siglo XXI, la conducta primitiva de la autodestrucción. De esta manera, de nada o de muy poco nos ha valido el descubrimiento de la bomba atómica, la guerra bacteriológica y la propia globalización como una superestructura. Pareciera que el hombre continuara

en el sueño de la nada de la psicología freudiana, para concebir lo atípico de esta disuasión social frente a los tenores de la concepción de la idea de orden y violencia institucionalizada en contraste con las ventanas rotas de James Q. Wilson y George I. Kelling.

Vivimos tiempos de cambio, que pueden ser de confusión. Pero lo que no podemos dejar al arbitrio de otros agentes patológicos en la conformación social de nuestro tiempo; es la vigencia del orden establecido, o sea, la construcción de un estado de derecho fundado en un pacto social donde se privilegia la cultura de la legalidad, de un poder público emanado democráticamente y la vigencia de los derechos humanos.

Las conductas antisociales o anómicas del crimen organizado han arrasado los espacios que en el crecimiento horizontal y vertical de la sociedad cada vez depauperada encuentran en esta juventud un reclutamiento natural para las actividades ilícitas que día a día se extienden en lo largo y ancho del planeta. Pareciera que el estado formal dejara su vigencia a un informal membretado como narcoestado y que los esfuerzos por una democratización sólo sirvieran para legitimar una partidocracia que se encuentra cada día más aliada al crimen organizado. Los retos del conocimiento de la investigación en torno a estos fenómenos sociales del combate a la pobreza, al desempleo, a la violencia, a la familia entre otras, tantos rubros que se inscriben en el inicio de este milenio, fueron el espacio de reflexión en la construcción de un modelo que reencontrase nuevamente a los paradigmas sociales de nuestra evolución.

Todo lo expresado, ¿Para que nos sirve como científicos sociales comprometidos con su tiempo y con su sociedad? ¿Cuales son las aristas de esta cosmogonía y como poderlas emplear en la construcción de un modelo que pueda ser significativo en el desarrollo científico y ofrecer a las generaciones de este siglo, una sociedad global de igualdad y libertad? ¿Como expresar el narcotráfico fuera de este contexto, la violencia, las desapariciones forzadas y ejecuciones? ¿Como hablar de una justicia transicional que nos obligue a olvidar y a per-

donar, cómo lograr que ese reencuentro de valores pueda vertirse en las generaciones del mañana, cómo poder omitir la lucha de nuestros países por más de medio siglo sin que sus consecuencias broten en medio de sentimientos encontrados?

Ante ésta realidad sólo nos queda el constituirnos por medio de foros de esta naturaleza como la voz intelectual de la lucha por un Estado donde la igualdad prevalezca, la libertad se asuma y la justicia nos envuelva a todos. En fin ese es nuestro reto.

COMUNICACIÓN PARA LA RESISTENCIA SOCIAL EN AMÉRICA LATINA: LOS CASOS DE LA OTRA COMUNICACIÓN DEL NEOZAPATISMO EN MÉXICO Y *EL TEJIDO DE COMUNICACIÓN DE LA ACIN EN COLOMBIA*

Malely Linares Sánchez¹¹⁰

Universidad Nacional Autónoma de México. D. F., México

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4782-1458>

Por más de 500 años América Latina ha sido un escenario predilecto de despojo por parte de los países hegemónicos detentores del poder, los cuales valiéndose de diferentes estrategias se han apropiado de los recursos que pertenecen a sus habitantes. Este avasallamiento colonial ha usurpado la soberanía de los pueblos latinoamericanos, violentando su cultura, imaginarios sociales y costumbres.

¹¹⁰ Periodista, licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital y magister en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Doctora en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México y doctorante de Educación y Comunicación Social de la Universidad de Málaga.

✉ betmalisa@gmail.com

Cita este capítulo

Linares Sánchez, M. (2020). Comunicación para la resistencia social en américa latina: los casos de la otra comunicación del neozapatismo en México y el tejido de comunicación de la ACIN en Colombia. *Violencia y narcotráfico*. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 139-157). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.9>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



Por lo tanto, el sistema capitalista moderno impulsado por gobiernos de derecha, ultraderecha e incluso por los que se dicen llamar hoy progresistas de izquierda en el ámbito mundial, han pretendido imponer un sistema homogeneizador donde la cultura, la educación, la política, la lengua y la sociedad en conjunto sigan sus parámetros establecidos, para borrar las diversas formas de vida y los procesos ancestrales existentes, cuyo origen había sido de reciprocidad con la naturaleza, en una lógica muy distinta a la de la racionalidad económico-eficientista de la técnica y del régimen de destrucción y muerte.

Sin embargo, ante el modelo económico de acumulación capitalista diversos movimientos sociales en América Latina, como los neozapatistas¹¹¹ mexicanos, los Sin Tierra brasileños, los piqueteros argentinos y los movimientos indígenas ecuatorianos, bolivianos y algunos en Colombia, se han convertido en vanguardias de la resistencia mundial. Están en una permanente búsqueda de la desmercantilización de las relaciones sociales y del trabajo humano para eliminar la explotación, producto del capitalismo.

Sus luchas particulares se han convertido en resistencias globales donde se generan sólidos nodos de reciprocidad que crean redes transfronterizas mediante la comunicación para la resistencia social como un eje central articulador en la reivindicación de los procesos desde abajo y a la izquierda que se han pretendido ocultar, reprimir y eliminar, para conservar de los intereses de las clases hegemónicas, favorecidos por la propaganda, la estereotipación y la conspiración del silencio, efectuada por los conglomerados mediáticos.

¹¹¹ En la presente investigación me referiré a neozapatismo en cuanto al movimiento indígena de Chiapas que hizo su levantamiento armado el primero de enero de 1994 para hacer una distinción historiográfica con el proceso de la Revolución Mexicana efectuado en 1910 y liderado por Emiliano Zapata, cuyas principales ideas se plasmaron en el Plan de Ayala de 1911. A pesar de que ellos mismos se llamen en ocasiones zapatistas y en otras neozapatistas.

Lo que han hecho estos movimientos es democratizar la palabra, liberarla para hacerla partícipe de sus procesos de vida, hacer de la comunicación un acto de justicia social. Así, valiéndose de diversas herramientas comunicativas han roto el cerco informativo de los medios comerciales, o de paga, que se encuentran cada vez en una mayor crisis ante otras formas de hacer comunicación crítica no mercantil y en defensa de todas las formas de vida.

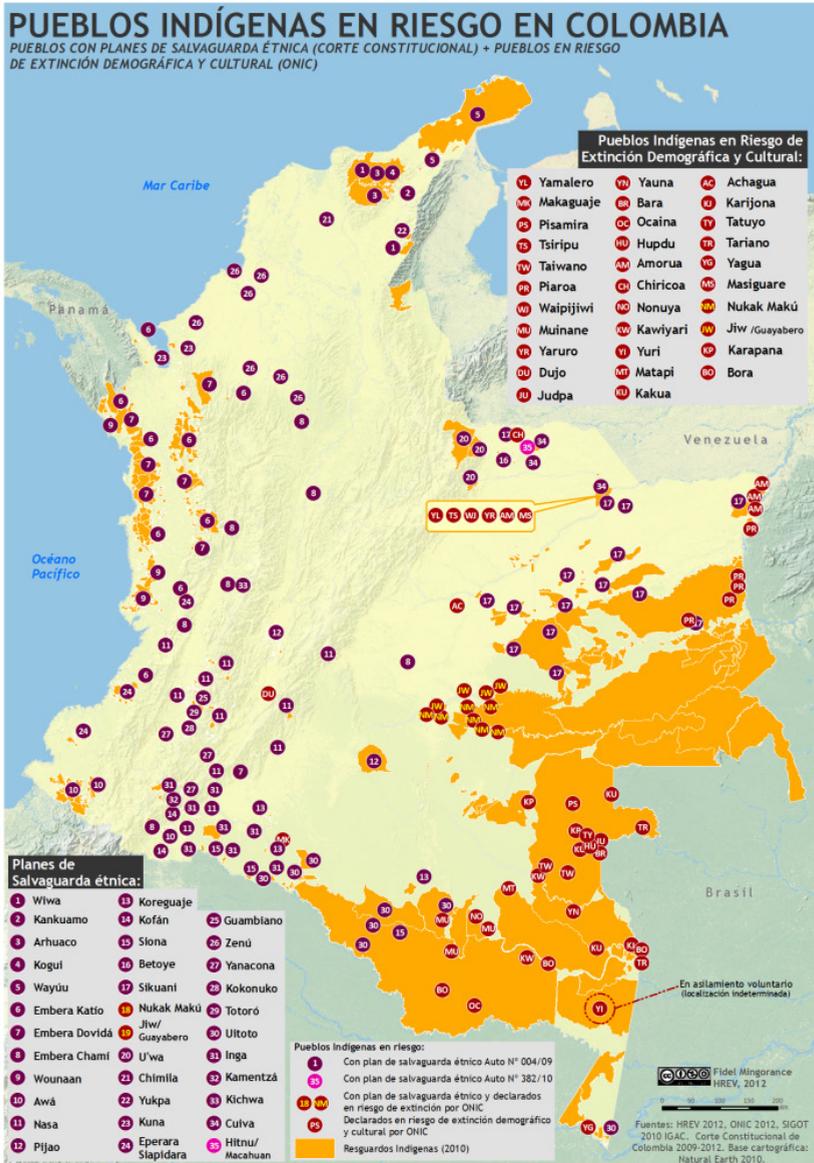
Dos casos concretos y líderes en el uso de la comunicación como estrategia política de resistencia son: el movimiento neozapatista mexicano a partir del proyecto de la “Otra Comunicación” y el “Tejido de Comunicación Nasa” de la ACIN en el norte del Cauca, objetos de interés del presente artículo.

En Colombia hay 45 millones de personas aproximadamente, 75% en el sector urbano y el 25% en el rural. En el censo realizado en 2005 por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), se identificó como afrocolombiano el 10,6% de la población, como indígena el 3,4%, Rom (gitanos) 0,001% y sin pertenencia étnica al 86%.

La población indígena total en Colombia se calcula en 1.378.884; según dicho censo están distribuidos entre 102 pueblos indígenas, 18 de ellos en peligro de extinguirse; los más numerosos son los Nasa, Senú y Embera. Habitan en todos los departamentos, pero los de mayor porcentaje de población indígena son Vaupés (66%), Guainía (65%), Guajira (45%), Vichada (44%), Amazonas (43%), Cauca¹¹² (22%) y Putumayo (18%).

¹¹² El Cauca se encuentra localizado al suroccidente del país y su capital es Popayán. Tiene una superficie de 29.308 km².

Figura 1. Mapa pueblos indígenas en Colombia



Fuente: Mapa elaborado por Fidel Mingoronce - HREV, 2012

Aproximadamente 12 millones son pobladores rurales, con una larga tradición agraria campesina y de lucha. Las resistencias de los pobladores indígenas en el país llevan también varias décadas, especialmente en el territorio del Cauca, donde en la actualidad habitan 209 237 indígenas, es decir, el 16,5% de la población del departamento, con gran influencia del pueblo Nasa o Paez (gente del agua), que son más de 186 000; algunos han migrado a otras regiones pero mantienen su resistencia por la defensa de la unidad, la madre tierra, la cultura y la autonomía, expresada en los diez puntos de su plataforma de lucha, los resguardos (territorio propio, colectivo y ancestral) y los cabildos (autoridad propia).

Estos rasgos de resistencia son también defendidos por las comunidades indígenas neozapatistas en México, desde su carácter anti-sistémico y anticapitalista. Según el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 2005, Chiapas tiene 4.293.459 habitantes, siendo el séptimo de los Estados más poblados de México. Según el INEGI (2005), 957 255 personas pertenecen a un pueblo indígena en Chiapas. La mayoría de la población indígena se concentra en tres regiones: los Altos, el Norte y la Selva y se agrupan en los pueblos Tzeltal (37,9% de la población indígena total), Tzotzil (33,5%), Chol (16,9%), Zoque (4,6%), Tojolabal (4,5%) y Mame, Chuj, Kanjobal, Jacalteco, Lacandón, Kakchikel, Mochó (Motozintleco), Quiché e Ixil que juntos conforman el 2,7% de la población indígena del Estado, quienes en su mayoría son neozapatistas, reivindican las trece demandas y están organizados a través de los cinco Caracoles y sus respectivas Juntas de Buen Gobierno. El siguiente mapa muestra 34 de los 64 pueblos indígenas existentes en México, por cuanto éste sólo refiere a regiones indígenas con más de 10 000 habitantes.

Figura 2. Mapa pueblos indígenas en México



Fuente: tomado de: <http://goo.gl/jE6LU1>

La defensa de la madre tierra y la autonomía son luchas que han encarnado tanto los nasa en Colombia como los neozapatistas en México desde el decenio de los años 70 del siglo XX. En el primer caso con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y en el segundo, con la fusión de las tradiciones de movimientos revolucionarios occidentales y la cosmovisión Maya del movimiento indígena, unidas en el movimiento neozapatista, lo que ha desatado el constante hostigamiento por parte de los gobiernos y otros actores armados de ambos países por el control territorial y de recursos naturales que allí se encuentran.

Las experiencias anteriormente mencionadas surgen como procesos de resistencia en dos de los países con gobiernos abiertamente neoliberales, cuyos habitantes han sido víctimas de la acumulación por despojo, la militarización, la exclusión, la pobreza, la llegada de

transnacionales, el neoextractivismo, la paramilitarización de sus territorios, las nefastas consecuencias de la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos, el desplazamiento forzado y los señalamientos o la total indiferencia por parte de los medios comerciales, que en algunos casos son propiedad de integrantes de los partidos políticos hegemónicos, y en otros son una alianza entre los conglomerados del poder y los partidos políticos.

Los neozapatistas y nasas tienen una tradición asamblearia: se toman las decisiones en colectivo, de forma horizontal, a diferencia de los tradicionales partidos de izquierda verticales de ambos países, los cuales concebían a los indígenas como un actor secundario y además repiten las estructuras jerárquicas y excluyentes de los partidos hegemónicos. Por el contrario estos dos movimientos alimentan formas de organización política propias y similares que resisten a ese empuje, basadas en la autonomía, en la defensa de la madre tierra y en un mundo verdaderamente digno, a través de diferentes estrategias, siendo la comunicación una de ellas.

Sin embargo, el problema que han enfrentado estos dos movimientos en México y en el Cauca, es que los conglomerados mediáticos a favor de la acumulación capitalista y con el beneplácito de los gobiernos de turno, han querido invisibilizarlos o señalarlos como el enemigo a eliminar, obligándolos a fortalecer sus estrategias de resistencia, a difundir sus reivindicaciones a nivel global para obtener la solidaridad mundial y a la defensa de todas las formas de vida.

Por lo tanto, la pregunta central se basó en analizar cuáles han sido los elementos convergentes de la comunicación propia y apropiada en el caso del neozapatismo y del Tejido de Comunicación de la ACIN, en el periodo comprendido entre 1994 a 2014, que les han permitido convertir la comunicación en una estrategia política de resistencia dentro de sus procesos organizativos.

Su importancia radica en el fortalecimiento dado desde la comunicación para el análisis de las situaciones presentes desde sus geografías

y la reflexión acerca de cómo construir otras formas alternativas de vida. Lo hacen al difundir la información que silencian los medios de comunicación oficiales, impulsando la convicción del movimiento y animando sus propias luchas al informar, transmitir, denunciar y comunicar desde sus singularidades para transformar.

Para tal efecto, la hipótesis que se ha planteado ha sido que cuanto más fortalecen las comunidades neozapatistas y el Tejido de Comunicación sus estrategias políticas anticapitalistas y antisistémicas, incluyendo la comunicativa, más difícil les resulta a los actores que defienden los intereses del sistema atacar sus formas organizativas autónomas.

Pero esa comunicación no sólo se queda dentro del movimiento, sino que se proyecta a diferentes sectores sociales que comparten la lucha anticapitalista y con los que se construyen redes de forma conjunta que han roto el cerco informativo, constituyendo una alternativa ante la creciente crisis de los conglomerados mediáticos, los cuales han dejado vacío el espacio que ocupan cada vez más los medios libres, autónomos y/o alternativos en la producción de información crítica, análisis rigurosos e investigaciones concienzudas.

Siguiendo la línea propuesta por Martín Barbero (1987), en el presente documento se tienen en cuenta los usos que las culturas populares; específicamente en los casos neozapatista y nasa el que hacen de lo masivo, pues de ninguna manera son, ni agentes pasivos, ni masas alienadas ante la recepción que les imponen los medios masivos.

Se trata de investigar la actividad que se ejerce en los usos que los diferentes grupos –lo popular tampoco es homogéneo, también es plural– hacen de lo que consumen, sus gramáticas de recepción, de decodificación. Porque si el producto o la pauta de consumo son el punto de llegada de un proceso de producción son también el punto de partida y la materia prima de otro proceso de producción, silencioso y disperso, oculto en el proceso de utilización.¹¹³

¹¹³ Martín Barbero, Jesús. (2003). *Cultura popular y comunicación de masas*. Consultado 10 de abril de 2015 en <http://www.uned.es/ntedu/asignatu/3JMartin-Barbero.htm>

Ambas experiencias comparten la necesidad de defender sus territorios, su identidad y la autonomía a través de estrategias de vida para vivir en armonía con la naturaleza. Los neozapatistas a partir de las trece demandas (trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia, paz, información y cultura) se han propuesto diversas estrategias tales como: “la Otra Educación”, “la Otra Salud” o “la Otra Comunicación”, que hacen parte de un proyecto integral de organización política.

En el caso de la ACIN, asumiendo los diez puntos de la Plataforma de Lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) proponen:

1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas.
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos indígenas.
4. No pagar terraje.
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores indígenas.
8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias.
9. Recuperar, defender, proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
10. Defensa de la Familia.

Para lograrlo llevan a cabo los Planes de Vida de las comunidades, fortalecidos con los *Tejidos de Vida* que responden a su política de organización divididos en cinco: *Tejido Económico Ambiental*, *Tejido Pueblo y Cultura*, *Tejido de Justicia y Armonía*, *Tejido Defensa de la Vida* y el *Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la verdad y la vida*.

Las trece demandas zapatistas y los diez puntos de la Plataforma de Lucha se convierten así en activadores de la comunicación para la resistencia social, uno de los ejes políticos estratégicos dentro de las dos experiencias, valiéndose de la comunicación propia, la que siempre han tenido en relación con la naturaleza, exaltando su carácter dialógico ancestral, además de sus formas de organización e igualmente con la inclusión de medios apropiados como la radio, el video y el uso de las nuevas tecnologías.

1. De Sur a Sur por la autonomía y la ética global

Frente al modelo explotador de la modernidad capitalista, siempre se han erigido iniciativas populares que reivindican nuevas posibilidades de vida digna. Ante el Plan de Muerte como lo denomina el Pueblo Nasa, conformado por cuatro ejes: el terror y la guerra, la cooptación, las leyes de despojo y la propaganda ideológica, llamadas por los neozapatistas las cuatro ruedas del capitalismo: explotación, despojo, represión y desprecio, ambas comunidades se han organizado desde modernidades alternativas, para defender todas las formas de vida, desde el mandar obedeciendo.

La lucha por la tierra emprendida de sur a sur en México y Colombia tiene referentes centenarios. Para ello retomaron el legado de Emiliano Zapata con “la tierra es de quien la trabaja” y los de Quintín Lame, en el firme propósito de no pagar terraje y recuperar los territorios ancestrales, en una relación muy diferente a la razón instrumental del sistema actual, puesto que defienden el equilibrio y la armonía con la madre tierra o “uma kiwe” en la lógica del “para todos todo”.

En el caso tanto de las comunidades neozapatistas como del Tejido de Comunicación, específicamente, han roto con los viejos partidos de izquierda pre 68 y la estrategia de los dos pasos: primero tomar el poder y después cambiar el mundo. Han dejado de creer en los partidos políticos y sus promesas incumplidas, porque se han dado cuenta del continuismo capitalista presente en Latinoamérica y el mundo con los gobiernos

“progresistas de izquierda”, que si bien ha derivado algunos cambios no han roto con el principal problema que es el sistema mismo, punto nodal contra el cual luchan estos movimientos; es el cabal reconocimiento del “ellos”, el sistema de muerte y el “nosotros”, el plan de vida.

Nosotros como zapatistas, ¿luchamos por el socialismo o por qué? Nosotros decimos: nosotros no sabemos por qué se dice socialismo, nosotros queremos tierra, salud, vivienda, educación, libertad, paz, justicia, democracia, no sabemos si se llama socialismo o se llama paraíso. No nos importa el nombre, lo que nos importa es que haya las 13 demandas.¹¹⁴

2. Comunicación propia y apropiada para “Palabrandar”

Una experiencia que vale la pena recordar es la caravana de la Otra Campaña realizada en 2006, encabezada por el Delegado Zero que recorrió 31 estados de México para recoger las necesidades más sentidas de las comunidades. Por su parte en 2007 se hizo la “Visita por el País que Queremos” desde el Cauca hasta Bogotá. En los dos casos se buscaba el trabajo articulado con otros procesos para confluir en la unidad política; en el primer caso con la Otra Campaña y el Programa Nacional de Lucha; y en el segundo con la Minga¹¹⁵ de Resistencia Social y Comunitaria.

El mismo año en el que se produce el levantamiento neozapatista en México, en 1994, se crea la ACIN en el norte del Cauca y como se ha mostrado, la comunicación para la resistencia social ha sido una estrategia política de resistencia que le ha permitido fortalecer sus luchas anticapitalistas y antisistémicas frente al sistema capitalista y por ende a los conglomerados mediáticos, logrando así romper la propaganda ideológica del cerco mediático.

¹¹⁴ Gonzalo. (2013). Explicación de cómo se eligen las autoridades tradicionales y autónomas en la Zona Altos. En *Cuaderno de texto de primer grado del curso de La libertad según l@s Zapatistas. Gobierno Autónomo I* (pp 29 - 32).

¹¹⁵ Minga es el trabajo colectivo con un propósito desde el nosotros, que otros pueblos en México conocen como tequio.

Se debe tener en cuenta que en los medios masivos de comunicación privados, –que en algunos casos son propiedad de integrantes de los partidos políticos hegemónicos y en otros son una alianza entre conglomerados del poder–, se hacen constantes señalamientos en contra de los movimientos sociales o actúan con total indiferencia para legitimar el aparato político- económico a través de la estigmatización y la criminalización hacia las fuerzas sociales emergentes, que en el caso colombiano son tildados de guerrilleros, subversivos o terroristas y en el mexicano son ignorados desde la conspiración del silencio o la propagación periódica de la supuesta decadencia y crisis del movimiento, para intentar deslegitimarlos o anularlos.

Retomando, es justo en ese año, a partir del levantamiento, cuando empieza a gestarse una nueva categoría que en el presente artículo se ha denominado comunicación para la resistencia social, la cual posee unas características propias a destacar:

Es una comunicación crítica, desmercantilizada, anticapitalista, formada con medios propios como las asambleas, la minga, la tulpa, la tradición oral y los apropiados como la radio, la fotografía, el video o los medios impresos; es realizada por actores pertenecientes al movimiento social que comunican desde sus singularidades y reflejan su postura política, son los de abajo y a la izquierda que dan la palabra a los de abajo y a la izquierda, los contenidos son creativos y animan los procesos de la lucha, trabajan en red con otras resistencias, se construyen colectivamente, basados en la confianza mutua, dan gran importancia al sentido de la escucha, y a los distintos espacios de encuentro y construcción colectiva, pero a la vez anuncian y denuncian lo que no hacen los medios comerciales, fomentan la recuperación de la memoria y la preservación de las diversas lenguas, son coherentes entre la palabra y la acción, la utopía la entienden como rebeldía plural, implementan la pedagogía de la comunicación y sobre todo defienden todas las formas de vida.

Con el levantamiento empezó a darse una rápida difusión de su lucha por el carácter novedoso de los comunicados y el lenguaje original y

cercano que atrajo incluso a medios comerciales, quienes ayudaron sin saberlo a construir el personaje del Subcomandante Marcos, con el que los neozapatistas empezaron a dar a conocer sus demandas e iniciativas, recibiendo la solidaridad de simpatizantes y adherentes a nivel mundial.

Entre ellos están los “medios libres, alternativos, autónomos o como se llamen”, denominados actualmente por los neozapatistas los “Medios Compas” y que los han acompañado en varios de los momentos históricos cruciales para el movimiento, como en la caravana de la Otra Campaña, en la marcha del 21 de diciembre de 2012, o la muerte del “Votán” Galeano, guardián en la Escuelita Zapatista y su respectivo nacimiento simbólico en colectivo¹¹⁶, dando así a conocer su palabra, reflejada en los comunicados y tejiendo redes de información que no sólo difunden la lucha zapatista sino la de otros movimientos.

En el respeto y solidaridad que muestran las comunidades neozapatistas hacia los Medios Compas, comparten el material que ellos como “Tercios Compas”; los *mass media* del EZLN, producen para que se difunda ampliamente bajo la libre distribución otorgada por el *copyleft*, que se ha facilitado especialmente con el uso del internet y de las redes sociales, además del equipo técnico, cada vez más accesible para los actores sociales por la disminución de costos en las dos últimas décadas.

Esa fue también la posibilidad que encontró el Tejido de Comunicación de la ACIN, una trascendental experiencia comunicativa del norte del Cauca, que se valió de medios apropiados como el video, la radio o internet para difundir el Plan de Vida de las comunidades y para enfrentar el plan de muerte impuesto por el sistema capitalista.

¹¹⁶ Se refiere a cuando el Subcomandante Insurgente Marcos anunció su propia muerte en mayo de 2014 para darle vida al Sucomandante Galeano (asesinado por paramilitares de la CIOAC-Histórica). El personaje de Marcos como él mismo lo definió fue “una botarga u holograma”. Su muerte fue una decisión conjunta de las y los zapatistas, que una vez más resaltan su organicidad colectiva. Una muerte simbólica pero contundente para asumir la vida metafórica del compañero Galeano y para entender que nunca han concebido en su proceso organizativo ni líderes ni caudillos.

Pero articulando dicha estrategia a los medios propios, los que han estado acompañándolos desde el origen de sus comunidades como las asambleas, las mingas o el diálogo alrededor de la tulpá, en la defensa de su autonomía, territorio, organización y cultura, rasgo que comparten con el movimiento neozapatista.

La producción audiovisual realizada tanto en las comunidades neozapatistas como por el Tejido de Comunicación permite visualizar los avances de sus luchas, la recuperación de la memoria ancestral, el fortalecimiento de la cultura, el uso del mismo como documento de denuncia de los atropellos cometidos por diversos actores, paramilitares, Estado o guerrilla, y visibilizar la mirada que proponen para un mundo realmente digno en la defensa de todas las formas de vida.

La radio ha sido otro elemento muy importante en la comunicación para la resistencia social llevada a cabo en las comunidades neozapatistas, siendo pionera *Radio Insurgente* “la voz de los sin voz” y *Radio Payu’mat* “la voz del pueblo nasa” en el caso del Tejido de Comunicación, las que les han permitido preservar sus lenguas, narraciones orales, la música propia, informar lo que ocultan los medios masivos aliados a las élites del poder y darle la palabra a los habitantes para expresar sus preocupaciones, alegrías o conocimientos tradicionales.

Con la palabra se crean caminos para la materialidad concreta acompañada de prácticas, por eso la palabra y la acción, el “palabrandar” (como lo define el Tejido), son dos elementos inherentes tanto al Tejido de Comunicación como al movimiento neozapatista; no están separados, por el contrario, su articulación es lo que da coherencia desde el discurso y la práctica a todas sus estructuras organizativas.

El relevo generacional es otra característica en común que ambos movimientos tienen en cuenta en sus procesos autónomos y a la hora de hacer comunicación para la resistencia social, porque saben que la concentración de poder en algunas manos significa la muerte del movimiento; por eso son significativas las escuelas de comunicación internas que realizan, la capacitación recíproca con otros movimien-

tos. De esa manera cuentan con la legitimidad que les otorgan las comunidades para realizar sus labores, han sido elegidos por ellos mismos, por eso tienen su apoyo.

Con la apropiación de las nuevas tecnologías de la información, concretamente el internet, las páginas del Tejido¹¹⁷ y de los neozapatistas¹¹⁸ han servido de ventana al mundo para difundir su palabra, comunicados, denuncias, avances, actividades y contenidos multimedia como videos, fotografías, podcast o enlaces a páginas solidarias.

Internet ha sido útil además en el envío de boletines masivos a las listas de correo de suscriptores y de simpatizantes. El uso de las redes sociales es un avance importante para la visibilización de la resistencia. Los canales de *youtube*, que en el caso de los neozapatistas es administrado por adherentes, así como el Facebook, el Twitter e incluso la página misma, tienen una notable difusión.

3. Aprendizajes, reciprocidad y el camino por andar

Otro elemento substancial en la estrategia comunicativa de las dos experiencias es el trabajo en red con diferentes medios libres, autónomos y/o alternativos, los cuales han apoyado todas las iniciativas llevadas a cabo, compartiendo la información y las producciones propias, además haciendo parte de dichas iniciativas tal como lo han hecho en diversas ocasiones dos de los fundadores del Tejido, Vilma Almendra y Manuel Rozental, con su participación en el 20/10, en la primera versión de la Escuelita Zapatista, en la reunión con el CNI y en el mes de mayo de 2015 como ponentes del seminario: “El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista”.

¹¹⁷ Para consultar la página del Tejido de Comunicación: <http://www.nasaa-cin.org/>

¹¹⁸ Para consultar la página del movimiento neozapatista: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

A modo de inconclusión

Para concluir, las estrategias políticas encarnadas por los movimientos sociales antisistémicos y anticapitalistas, son la respuesta a la explotación, al despojo y a la exclusión, que se reflejan en la actual crisis civilizatoria del sistema capitalista, presente en el ámbito ecológico, político, social, cultural y de los medios de pago, los cuales perdieron espacios que a través de su permanente lucha han ganado los medios libres, alternativos y para la resistencia social, con tareas urgentes entre las que se encuentran la investigación rigurosa, el análisis y la información crítica.

La comunicación para la resistencia social presente en los movimientos sociales hace parte de sus procesos organizativos, por tanto ésta también es dinámica, es horizontal. A ella pertenecen los medios propios y apropiados, no es una simple herramienta sino la unión del decir y el hacer, el caminar la palabra, desmercantizarla, para defender todas las formas de vida y romper el cerco mediático de los conglomerados comunicativos a través del *copyleft*.

Uno de los puntos nodales en los que ha residido el éxito de sus estrategias comunicativas radica en la claridad político-organizativa de estos movimientos, para quienes la comunicación es una de sus estrategias que ayuda a fortalecer su lucha y a alcanzar sus demandas anticapitalistas y antisistémicas; además permite tejer con otros pueblos y procesos, en donde cabe aclarar que no todos son necesariamente radicales en su postura política, sino que más bien son intrasistémicos, pero avanzan hacia esa nueva búsqueda.

Para llevar a cabo la estrategia comunicativa en los dos casos las Tic's (tecnologías infocomunicacionales), especialmente el internet, han potencializado el trabajo en red junto a otros procesos de resistencia en el continente y a nivel mundial. Además de visibilizar sus demandas, denuncias, autonomía, expresiones culturales y formas organizativas en tiempo real o en un tiempo muy corto.

Cabe resaltar que una de las dificultades visibles para los medios alternativos, autónomos e incluso para el Tejido de Comunicación ha sido el aspecto económico. De allí que el Subcomandante Galeano invitó a los Medios Compas a pensar y a crear alternativas para perdurar y que éste no sea un obstáculo que les impida continuar con su ardua labor para no venderse, no rendirse y no claudicar.

Otra importante conclusión es que los medios de comunicación han dejado de ser del dominio exclusivo de unas élites, para ser creados por los propios movimientos sociales, sin intermediarios. Son los encargados de crear sus contenidos.

La pedagogía de la comunicación y el relevo generacional son rasgos presentes en ambas experiencias, así como la legitimidad otorgada por las comunidades para la realización de sus funciones.

Finalmente estos dos casos son la invitación para seguir construyendo alternativas de resistencia anticapitalistas y antisistémicas, en la posibilidad de transformación para un mundo “donde quepan muchos mundos”.

Referencias bibliográficas

Aguirre Rojas, C. A. (2013). La nueva etapa del neozapatismo mexicano. En *Revista Contrahistorias*, (21), pp. 7 – 28.

Aguirre Rojas, C. A. (2010a). *Movimientos Antisistémicos, pensar lo antisistémico en los inicios del siglo XXI*. México D.F.: Prohistoria Ediciones.

Aguirre Rojas, C. A. (2010b). *Chiapas Planeta Tierra*. México D.F.: Contrahistorias.

Aguirre Rojas, C. A. (2010c). *Mandar Obedeciendo, las lecciones políticas del Neozapatismo mexicano*. México D.F.: Contrahistorias.

- Almendra Quiguanás, V. R. (2010). *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del tejido de comunicación del pueblo Nasa en Colombia*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. México D.F.: Editorial Itaca.
- Castells, M. (1999). *La era de la información (vol. 2): economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Centro de Medios Libres (CML). (2013). *Toma los medios, sé los medios haz los medios. Compilación de artículos históricos, teóricos y manuales sobre Medios Libres*. Oaxaca: El Rebozo - Palapa Editorial.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la Cultura*. México D.F.: Editorial Itaca, Fondo de Cultura Económico.
- Gonzalo. (2013). Explicación de cómo se eligen las autoridades tradicionales y autónomas en la Zona Altos. En *Cuaderno de texto de primer grado del curso de La libertad según l@s Zapatistas. Gobierno Autónomo I* (pp 29 - 32).
- Kaplún, M. (1998). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid: Editores de la Torre.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave Tojolabal*. México D.F.: Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. (2013). Ellos y nosotros VI. Las miradas 4. Mirar y comunicar. En *La fuerza del silencio 21-12-12. El EZLN anuncia los siguientes pasos*. México D.F.: Ediciones Eón.
- Martín Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones*. México D.F.: Editorial Gustavo Gili.
- Patricia. (2007). Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo. Mesa de la Otra Comunicación, el Otro Arte y la otra cultura. En *Revista Contrahistorias* (8), 33 -35.

Quintín Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Biblioteca del Gran Cauca, Universidad del Cauca y Universidad del Valle.

Reyes Matta, F. (1981). La comunicación transnacional y la respuesta alternativa. En G. Simpson, *Comunicación alternativa y cambio social en América Latina*. México D.F.: UNAM.

Wallerstein, I. (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. México D.F.: Contrahistorias.

Zibechi, R. (2009). *Autonomías y emancipaciones*. México D.F.: Sisifo Ediciones.

PARTE 2

FILOSOFÍA POLÍTICA Y JUSTICIA SOCIAL



HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y JUSTICIA SOCIAL

Mauricio Beuchot¹¹⁹

Universidad Nacional Autónoma de México. D. F., México

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2517-7286>

Introducción

En esta oportunidad me gustaria reflexionar acerca del concepto de justicia. En un congreso de filosofía práctica, lo más que tenemos como propio es la filosofía política, en la cual la búsqueda de la justicia es la finalidad principal. Se le podrán poner otros nombres, como utopía, sociedad ideal, etc., pero lo que tiene como peculiar el político es la búsqueda del bien común de la sociedad. Y éste se resume en el logro de la justicia.

La justicia se da al nivel del derecho, pero éste suele subsumirse en la filosofía política, desde Aristóteles, pues él mismo decía que el derecho depende de la perspectiva política que se asuma. Y es algo que

¹¹⁹ Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F. Profesor en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma universidad. Fundador del Seminario de Hermenéutica de dicho instituto. ✉ hardie@servidor.unam.mx

Cita este capítulo

Beuchot, M. (2020). Hermenéutica analógica y justicia social. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 161-176). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.10>



ha vuelto a aceptarse recientemente. Por eso resulta conveniente reflexionar continuamente sobre este asunto.

Aquí voy a centrarme en esa reflexión sobre la justicia, la social o política, también vista como justicia distributiva. Y voy a abordar a dos teóricos recientes que la han puesto como objeto de sus análisis. Son John Rawls y Robert Nozick. Después añadiré mis consideraciones propias, que tratan de ir más allá de ellos.

Pero antes presentaré, muy brevemente, mi idea de una hermenéutica analógica, desde la cual podremos superar esas posturas unilaterales, o unívocas o equívocas, llegando a un terreno más fértil y promisorio.

Idea de una hermenéutica analógica

En la actualidad se nota una gran preocupación por la diferencia, por salvaguardar el derecho a las diferencias. Y también se ve muy presente la idea de que la hermenéutica puede ayudar a hacerlo, para velar por la justicia. Es verdad, pero necesitamos una hermenéutica que asegure la diferencia sin perder la capacidad de universalizar, para no perder los Derechos Humanos. Ya que en el concepto de analogía predomina la diferencia pero no se elimina la capacidad de reducción o acercamiento a la identidad, aunque sea de una manera no completa, es decir, de una manera impura, me parece que una hermenéutica analógica puede realizar esa labor.¹²⁰

En una hermenéutica analógica el significado se da entre la univocidad, que es la pretensión de un sentido único, claro y distinto, y el derrumbe en la equivocidad, que es la caída en una multitud de sentidos que no se puede ordenar. Así, una hermenéutica analógica hará este trabajo, de colocarnos en un sentido intermedio y mediador, sin la pretensión de univocidad pero también sin la derrota equivocista. Nos dará una her-

¹²⁰ Sobre esto puede verse M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2015 (5a. ed.), pp. 37 ss.

menéutica analógica de sí, para una subjetividad nueva, susceptible de llevar a una ética y una política analógicas, que aseguren la justicia social.

La filosofía práctica es la que ha levantado la filosofía actual. Dentro de la filosofía práctica, es la ética la que se ha resaltado más. Es que ella es la que nutre la filosofía del derecho y la filosofía política. Además, se busca superar la ética formal con la ética material. Se trata de salvaguardar para la ética los valores, los contenidos valiosos, como la vida, esto es, la vida buena, para lograr la justicia. No se trata de excluir la parte formal, sino de concordarla con la material, de una manera analógica. Porque a la filosofía práctica le toca reflexionar para transformar la situación real de falta de justicia.

Para tal efecto, me centraré solamente en dos autores de filosofía política. Uno de ellos es John Rawls, que ha sido visto como univocista, aunque gracias a las críticas que ha recibido, pude decirse que se acercó a una postura analógica. El otro es Robert Nozick, el cual se ha colocado en el ala equivocista. Trataremos de encontrar una mediación analógica.

Rawls y el Estado justo

John Rawls (1921-2002), quien fuera profesor en Harvard, perteneció a la corriente que puede llamarse liberalismo igualitario o igualitarismo liberal, en su vertiente del neocontractualismo. Escribió, entre otras cosas, *Teoría de la justicia* (1971); *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (escritos de 1982-1986), *El liberalismo político* (1993) y *Escritos reunidos* (1999).¹²¹

¹²¹ W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona: Ariel, 1995, pp. 63-107; F. Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 50-134; R. P. Wolff, *Para comprender a Rawls*, México: FCE, 1981; D. I. Grueso, *Rawls. Una hermenéutica pragmática*, Cali (Colombia): Universidad del Valle, 1997; D. E. García González, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002; L. García Jaramillo (ed.), *John B. Rawls. El hombre y su legado intelectual*, Manizales: Universidad de Caldas, 2004.

Considerando insuficiente el utilitarismo –sobre todo el de Hart–, Rawls buscó otra alternativa. La que quedaba era una especie de intuicionismo, es decir, intuiciones sobre casos particulares, por lo que no tenía la universalidad ni la sistematización suficientes. Por eso en *Teoría de la justicia* proyectó estructurar esas intuiciones, con una especie de constructivismo. En esa obra entresaca los principios que rigen la construcción de la sociedad justa (sobre todo en cuanto a la justicia distributiva). Son los principios que rigen el establecimiento de un contrato social justo (contrato en la línea de Locke, Rousseau y Kant, por lo que Rawls es visto como neocontractualista). Contrato que no entiende como un hecho, sino como un modelo teórico (teoría trascendental kantiana del contrato social).

Rawls parte de la existencia fáctica de una sociedad pluralista y competitiva. Por eso, para llegar a dicho contrato justo y a la universalización de los principios requeridos para ello, y además evitar el relativismo de las circunstancias concretas de los participantes, pone a todos ellos en el *velo de la ignorancia* sobre sus particularidades –clase o posición social, inclinaciones psicológicas, inteligencia y lados fuertes–.¹²² No obstante, en esa *posición original* los participantes conocen los elementos indispensables de la política, la economía y la psicología. También tienen sentido del interés propio y sentido de la justicia (o del bien común), entendida esta última como equidad, esto es, como una igualdad formal.¹²³ Gracias a esa posición original, los asociados llegarán a un *consenso traslapado* o entrecruzado. Todos tienen una condición razonable (esto es, sin exigir que sea racional).

La teoría de la justicia de Rawls tiene como base la idea de que “todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo– habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”.¹²⁴ Se ve, pues, que la jus-

¹²² J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1979, pp. 163 ss.

¹²³ *Ibid.* p. 88.

¹²⁴ *Ibid.* p. 84.

ticia que más le preocupa a Rawls es la distributiva, y que quiere ir más allá de la escueta y casi formal definición aristotélica de ella, como dar a cada quien lo que se le debe. Asimismo, trata de evitar un igualitarismo simplista; para lograr la equidad, se da cuenta de que hay que permitir cierta desigualdad. Lo notable es que ésta debe favorecer a los débiles, lo cual es muy humanitario (de hecho, antiutilitarista y antiliberal).

Rawls trata de jerarquizar los principios y las prioridades que estructuran su teoría. El *primer principio* es el siguiente: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”.¹²⁵ Hay, así, una igualdad fundamental ante la ley, que brinda las libertades básicas, y se da un equilibrio entre las libertades del individuo y las de los demás. El *segundo principio* dice así: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: (a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, (b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”.¹²⁶ Aquí se equilibra la igualdad ante la ley, asentada anteriormente. Ella no evita desigualdades económicas y sociales, pero éstas deberán favorecer a los desposeídos, a través del ahorro equitativo y la igualdad de oportunidades. Además, permite la igualdad de libertades, así como la mayor valoración de la justicia, incluso más que la eficacia y el bienestar. Por eso hay una jerarquía de principios. La primera norma de prioridad establece la prioridad de la libertad, y por ello “las limitaciones a la libertad redundan en beneficio de la libertad misma”.¹²⁷ Y la segunda norma de prioridad establece la de la justicia sobre la eficacia y el bienestar, o las ventajas. Por otro lado, la igualdad de oportunidades es anterior al principio de diferencia. Esto es, la igualdad, aun sea en teoría, es anterior a la desigualdad, la cual es impuesta por la realidad misma.

Aunque Rawls busca el igualitarismo, su postura tiene un aspecto liberal: las libertades básicas. Estas son los derechos civiles y políticos

¹²⁵ *Ibid.* p. 82.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 282-283.

que reconocen las democracias liberales: el derecho al voto, el de presentarse para un cargo, el de un juicio justo, la libertad de expresión, la de circulación, etc. La mayoría coincide con Rawls en esta idea de la igualdad. En lo que se apartan de él es en cuanto a su idea de la desigualdad o diferencia. Rawls dice que su teoría se ajusta mejor a los ideales intuitivos que la idea común de la igualdad de oportunidades. También argumenta que sus principios son resultado de un contrato social hipotético. Supone que si en un cierto estado presocial la gente tuviera que convenir en ciertos principios de justicia que reglamentaran la sociedad, se pondrían de acuerdo en sus principios. A esto llama la “posición original” hipotética o modélica, en la que las personas tendrían un interés racional en que sus principios regularan su cooperación social.¹²⁸ Tal es el argumento que ha sido más característico de Rawls y a la vez el más discutido.

Un argumento a favor de su tesis de la diferencia lo toma Rawls de la teoría intuitiva de la igualdad de oportunidades, sólo que dice que la suya es mejor. Según la teoría intuitiva y común, cuando hay igualdad de oportunidades, el éxito/fracaso proviene de mi rendimiento, no de mi raza, clase social o sexo. Los ingresos desiguales son equitativos, porque el éxito es “merecido” y se da a los que se lo han “ganado”. Así, las desigualdades en las porciones de bienes sociales son justas si son ganadas y merecidas, y no lo son cuando las desigualdades son arbitrarias y no merecidas en sus circunstancias sociales. El problema, dice Rawls, es que esas circunstancias no merecidas dependen del azar, y no deberían. El carácter inmerecido de las ventajas naturales quita la justicia a esa situación. Habría que eliminar las desigualdades inmerecidas. No obstante, como dice Rawls, aunque “una vez que intentemos encontrar una formulación... que trate a todos los hombres por igual en tanto que personas morales, y que no pondere su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo a su fortuna social o a su suerte en la lotería natural, la interpretación democrática resultará la mejor elección...”¹²⁹ Pero eso nos conduce de

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 143 ss.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 97.

nuevo al principio de la diferencia y lo apoya para que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidas a su lugar arbitrario en la distribución de cualidades naturales o a su posición inicial en la sociedad.

De hecho, lo que se busca es la concepción de una buena vida que se pueda tomar como ideal. En cuanto a los contenidos de esa vida buena, Rawls los llama “bienes primarios”. Son de dos tipos: (1) sociales: directamente distribuidos por las instituciones, como ingresos y riqueza, oportunidades, poderes, derechos y libertades; y (2) naturales: salud, inteligencia, imaginación, vigor; son afectados por las instituciones, pero no directamente distribuidos por ellas.¹³⁰

Al proponer bienes para la sociedad, elijo por mí y por los demás; me identifico con las demás personas; tomo su bien como si fuera el mío propio. Y aquí lo racional o razonable es lo que él llama “maximin”, esto es, maximizar lo que uno recibirá en caso de que le toque el mínimo o la posición peor.¹³¹

El argumento del contrato añade poco a la teoría de Rawls. El argumento intuitivo de la igualdad de oportunidades es el principal. En efecto, me parece que lo más rico de Rawls es su declaración de que no podemos deducir un concepto de justicia de premisas evidentes, sino de integrar varias cosas en una visión coherente, y es a lo que llama el “equilibrio reflexivo”. Esto es, no se da sólo *a priori*, sino también *a posteriori*, con una reflexión.¹³² Su teoría de la justicia se basa tanto en la reflexión sobre las intuiciones concretas como en la reflexión sobre la naturaleza de la justicia, en una perspectiva imparcial más bien abstracta. También hay que considerar las elecciones erróneas y costosas de la gente, pues de hecho se las está subvencionando; por ello, para que haya justicia, deberá compensarlo. Si alguien tiene gustos caros, debe pagar por ello a la sociedad. Y eso no lo contempla el principio de diferencia de Rawls.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 112 ss.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 152-153.

¹³² *Ibid.*, p. 36 ss. y 146 ss.

Por eso, en *Liberalismo político*, Rawls intenta ubicar las libertades básicas en un ambiente más político o social, es decir, más comunitario, y presenta un modelo más abierto a la pluralidad.¹³³ Asimismo, además de la justicia, toma en cuenta los ideales del bien, de la calidad de vida o de la felicidad,¹³⁴ que son más comunitarios que individuales o más comunitaristas que liberales. Igualmente, dedica muy buen espacio a la racionalidad política, esto es, a la razón en cuanto ingresa en esas transacciones intersubjetivas de los ciudadanos –en el diálogo, en el debate, en el foro jurídico, etc.¹³⁵ En este cambio de Rawls han tenido una parte importante las críticas de sus oponentes, sobre todo comunitaristas.

En este libro, Rawls insiste en el consenso entrecruzado, al que hace consistir “en que todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables probablemente persistirán a lo largo de generaciones y atraerán un cuerpo respetable de adhesiones a un régimen constitucional más o menos justo, un régimen cuyo criterio de justicia es la concepción política misma”.¹³⁶ Aludiendo a la razonabilidad del ser humano, se puede esperar que llegue a ese consenso, principalmente en aquello que es más difícil de concertar: las ideas sobre el bien, la felicidad o la calidad de vida, más allá de la justicia, que más fácilmente concita el consenso.

Nozick y el Estado mínimo

Robert Nozick (1938-2002) fue profesor, principalmente en Harvard. Comenzó en grupos de izquierda, pero fue derivando hacia posiciones cada vez más de derecha, como puede verse en su liberalismo, demasiado fuerte, a tal punto que busca la reducción de la interven-

¹³³ El mismo, *Liberalismo político*, México: FCE, 1995, pp. 270 ss.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 171 ss.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 204 ss.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 45.

ción del Estado lo más que sea posible. De entre sus varias obras, se destaca *Anarquía, estado y utopía* (1974) como la más atinente a la filosofía política.¹³⁷

En oposición al liberalismo de Rawls, pero también al socialismo o estatalismo, aporta la formulación más conocida del *Estado mínimo*.¹³⁸ Parte de la idea de Locke del Estado natural, con su correspondiente derecho natural. De acuerdo con esa idea, el Estado es una asociación que tiene como finalidad la protección de la libertad de los individuos, de tal modo que cada uno sea defendido de los demás. No debe intervenir más que cuando los ciudadanos mismos lo pidan o cuando éstos entren en colisión. Debe dejar en paz a los individuos y, en una situación normal, no exigirles ni impuestos ni servicio militar. Por eso Nozick es contractualista, como Locke, y recuerda la teoría de la “mano invisible”, de Adam Smith; igualmente, rescata la “inviolabilidad moral” de las personas, de Kant; pero también es de un individualismo muy fuerte.

Se trata de que los derechos que tienen los hombres no puedan ser violados por otro hombre ni por el Estado. Por eso el propio Estado no puede sobrepasar ciertas dimensiones, tiene que ser un “Estado mínimo”; el más amplio que se pueda admitir sin lesionar los derechos de los ciudadanos y el más pequeño que se pueda tener sin perder la capacidad de defender esos derechos. Más allá de eso, la intervención del Estado sería inmoral. Los poderes del Estado mínimo son los que los mismos individuos le han delegado, precisamente para proteger sus derechos, resolver conflictos y salvaguardar los pactos entre particulares.

A este liberalismo se le ha llegado a llamar “libertario”,¹³⁹ porque restringe mucho la existencia del Estado, en pro de las libertades de los individuos. El estado ha de intervenir lo menos posible en la vida

¹³⁷ W. Kymlicka, *op. cit.*, pp. 111-152; F. Vallespín Oña, *op. cit.*, pp. 135-172.

¹³⁸ R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México: FCE, 1988, pp. 39 ss.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 45 ss.

de las personas; por eso se reduce al mínimo, es un Estado mínimo (e incluso ultramínimo). El Estado es la única entidad legítima, porque trata a los hombres como fines.

Los hombres no son iguales por naturaleza; son diferentes, con diversas capacidades. No pueden ser obligados a hacer lo mismo. No hay una comunidad que pueda fungir como ideal para todos; por ende, no hay un solo tipo de vida. Cada grupo tiene como ideal cierto tipo de vida y aspira a él. Por eso la justicia no es lograr ciertos patrones de distribución, sino el derecho por habilitación, el cual funciona así: dadas ciertas reglas de adquisición original de pertenencias en un “Estado de naturaleza” (lockeano), y ciertas reglas de transferencia o transmisión de pertenencias por contrato o donación, “cualquier cosa que surge de una situación justa, a través de sus pasos justos, es en sí misma justa”.¹⁴⁰

De ahí que sólo quede la utopía, como un marco de libertad y de experimentación, donde hay un estado mínimo que permite ensayar cada uno su propio ideal de la vida buena; los individuos son tratados como inviolables, como fines, nunca como medios. Se inscribe en el *laissez faire*, pues los individuos son los que saben, lo que desean, el Estado no. El Estado debe dejarlos que traten de llegar a su ideal, no estorbarlos; es sólo un órgano protector contra las violaciones de derechos e incumplimiento de pactos. Por ello necesita tener fuerza, pero sólo para proteger a los ciudadanos.

A Nozick le interesa que se dé una estrecha relación entre el libertarismo y la democracia;¹⁴¹ sin embargo, no resulta clara. Más aún, por permitir una defensa tan grande de los derechos individuales, acaba por destruirlos, por proscribirllos. Esto parece paradójico, pero sucede porque el ámbito público queda desprotegido, casi desmantelado, y, así, la democracia no alcanza a tener lugar. Se ve devorada por la tensión entre las libertades (derechos) de los individuos y la intervención del estado.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 155.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 267 ss.

El propio Nozick asevera que su utopía combina liberalismo y anarquismo, para defender los derechos individuales. No considera al individuo como alguien que coopera, sino como alguien que protinde más a la vida privada (egoísta) que a la cooperación. En efecto, la cooperación enturbia las aguas, al no dejar claro quién tiene derecho a qué. Su utopía es, en realidad –como él mismo lo dice–, otra vez el Estado mínimo.¹⁴²

La base social o entidad política básica son los individuos; es lo único que se legitima. Por ello la única organización legítima es la que se despliega negociando las actividades libres de los individuos, que actúan en un intercambio competitivo. Hay que dejarlos competir. Por ello, las solas instituciones legítimas son las que velan por esa libertad, autonomía, derechos humanos individuales y ámbito de competencia. Pero de ahí resulta el que no haya lugar para la democracia.

Justicia y analogía

Las dos construcciones que hemos revisado son muy notables, pero también susceptibles de críticas. Lo haré desde la hermenéutica analógica,¹⁴³ tratando de encontrar la mediación entre ambas posturas, ya que tienen algo de rechazable pero también algo de aprovechable.

En el caso de Rawls, es acertado reconocer el lugar que la persona ocupa en la distribución de las cualidades naturales y sociales. Pero es discutible el que todas las desigualdades deban redundar en beneficio de los menos afortunados, pues muchas no provienen de factores arbitrarios, sino naturales. Además, puedo ser pobre y, sin embargo, mis elecciones y mi esfuerzo me pueden asegurar ingresos mayores que los de otros.

Su argumento del contrato social es de “filosofía ficción”, pues no parece existir esa “situación original” o estado de naturaleza. Nunca se

¹⁴² *Ibid.*, pp. 287 ss.

¹⁴³ M. Beuchot, *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2006, pp. 152 ss.

dio ese estado ni ocurrió ese contrato social. Incluso si fueran reales, no añadirían nada, pues no se pueden universalizar sin más. Rawls se da cuenta de que en esa situación no hay completa igualdad, por eso añade la diferencia o desigualdad, pero muy *ad hoc*. Hay que evitar que sea arbitraria. Lo del “velo de la ignorancia”, más que algo de la situación natural, debe verse como un intento de impedir que esas ventajas iniciales sean desproporcionadas.

Otra cosa criticable es su idea de un “maximin”, esto es, sacar la mayor ventaja incluso si a uno le toca la posición menos ventajosa. Pero se puede aceptar si se entiende cómo ver si son o no adecuadas las instituciones sociales establecidas para ello, y qué hay que corregir. Sin embargo, esto lo hace con hipotéticos e ideales hombres iguales e imparciales, que confirman nuestras teorías en la práctica. Es más importante el argumento de Rawls de la oferta igual de oportunidades. Pero es criticable el que sólo toma en cuenta desigualdades sociales, no las naturales, siendo que éstas influyen mucho en la búsqueda de la igualdad, y tienen que compensarse.

En el caso de Nozick, también parte de un Estado original o de naturaleza, sólo que distinto; es para proteger la libertad de cada uno en contra de la de los demás. Por eso requiere un Estado mínimo, porque éste puede restringir las libertades. Sólo podría intervenir cuando éstas se ven lesionadas. Alega los derechos de los individuos, pero más bien son sus libertades capitalistas.

Tal se ve en su defensa de la desigualdad, pues se han recibido capacidades diferentes. Cada grupo puede buscar un ideal de vida distinto. Y, para ello, puede ganar lo que quiera y adquirir lo que se le antoje. Por eso no le interesa la justicia distributiva, más bien le estorba, y sólo se queda en una especie de justicia conmutativa apoyada por la legal. Incluso su apoyo a la democracia resulta paradójico, pues la aniquila la lucha de libertades en el seno de la sociedad. Por eso dice combinar el liberalismo con el anarquismo, pues reconoce el inmenso egoísmo del individuo, que tiende más a su interés que a la cooperación. Por eso reconoce también que sólo hay individuos en

competencia, con instituciones que la defiendan. Con lo cual no puede haber democracia verdadera.

En mi terminología, Rawls entraría en lo que a mí me gusta denominar una postura univocista.¹⁴⁴ Es decir, pretende plantear una solución firme y rigurosa, pero más bien es rígida e, incluso, idealista o utópica. Supone ciudadanos ideales, no toma suficientemente en cuenta el conflicto, y nuestras sociedades están llenas de ellos.

En cambio, Nozick entra de lleno en lo que a mí me gusta denominar equivocismo, ya que aun cuando dice que se coloca a medio camino entre la anarquía y el liberalismo, se acerca más a la anarquía, dado el debilitamiento excesivo que propone del estado, todo para que los ciudadanos tengan esa libertad tan amplia que él quiere para ellos. Sin embargo, la libertad puede llevarnos a la equivocidad o relativismo extremo, así como la igualdad puede llevarnos a la univocidad o demasiado absolutismo.

Desde antiguo, la justicia fue entendida como proporción, esto es cómo dar a cada quien lo que le corresponde, según sus necesidades y sus méritos. Según sus necesidades, porque toda necesidad engendra un derecho. Y según los méritos, porque la justicia distributiva tiene que tomar en cuenta lo que el ciudadano haga por la comunidad; si no, nadie haría nada. Pero debe velarse por las necesidades, cosa que casi no se hace hoy en día, en estas sociedades que tenemos en las que más bien se trata de una meritocracia.

Una postura analógica nos hará atender a los dos lados, el de las necesidades y el de los méritos, y más todavía a las necesidades, que son las que más caracterizan a los ciudadanos, y quizá las que más nos caracterizan como seres humanos, según lo ha hecho ver recientemente Alasdair MacIntyre, al hablar de los hombres como animales

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 169 ss.

racionales y carentes.¹⁴⁵ Es decir, estamos llenos de carencias, de necesidades. Es lo que nos distingue de los demás animales.

La antigua noción de justicia, cómo dar a cada quien lo que es suyo, significa dar a cada quien lo que le corresponde, en el ámbito de la sociedad. Por eso cada vez se fía uno menos del Estado y se confía más en la sociedad civil. Esto resuena un poco a lo de Nozick, debilitar el Estado, pero aquí es para fortalecer la sociedad civil. Sin embargo, no es para acabar con el Estado, sino para que éste tenga, en frente de la sociedad civil, a esta última como control y crítica, sobre todo para los casos en los que el Estado no cumple con su deber, y, en general, para que atienda a las necesidades de la sociedad.

Pero esto implica el cultivo de ciertas virtudes en los ciudadanos. No solamente la virtud de la justicia, porque la noción de virtud, en toda su amplitud, ha vuelto a la filosofía, como lo vemos en la ética, en la epistemología y hasta en la pedagogía. Hay que promover ciertas virtudes en los ciudadanos, precisamente las que se han llamado virtudes cívicas, desde Maquiavelo. Virtudes como el interés por el bien común, y no sólo por el propio; para poder participar, con la virtud de la participación ciudadana, en los sufragios y en las discusiones. Es un poco lo que quieren Apel y Habermas con su teoría de la comunicación y del discurso.

Y, como se trata de formar estas virtudes en las personas, tendrá un papel muy relevante la educación. Una educación en derechos humanos y en ciudadanía, para que se busque el bien común y se respeten los derechos fundamentales de los demás. Incluso plantearlos, como hace Levinas, como derechos del otro hombre, y no solamente los míos propios, como se ha venido haciendo.¹⁴⁶

Y esto nos conduce a una filosofía personalista, es decir, centrada en la persona, con su alta dignidad, en la que se basan los derechos hu-

¹⁴⁵ A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 99 ss.

¹⁴⁶ M. Beuchot, *Filosofía política*, ed. cit., pp. 186-191.

manos; con sus necesidades innegables, en las que se basan los demás derechos; y en el logro de la justicia, en la que se basan sus demás aspiraciones, sobre todo la de la paz. Ya con esto, que es llamado ética de la justicia, se puede añadir la ética del bien, o de la buena vida, o de la calidad de vida; pues, si no hay un respeto y promoción de la vida, a través de los derechos humanos más fundamentales, no habrá una vida buena que vivir. Pero también, a la inversa, el ideal de buena vida es el que da sentido a la búsqueda de la igualdad y la justicia. Y vivimos gracias al sentido que le damos a nuestra existencia. De ahí que eso sea también, a la postre, tan importante.

Conclusión

Al trasluz de estos dos paradigmas recientes de la discusión acerca de la justicia distributiva, hemos podido ver la importancia que cobra cada vez más la idea de justicia social. Sobre todo pensando que en nuestros pueblos hay una democracia débil, y que a veces se han pensado estos modelos de justicia para sociedades ideales, con una democracia muy fuerte, con una participación muy alta de los ciudadanos, etc. En cambio, nuestra realidad es más conflictiva, por eso nos conviene filosofar acerca de la justicia con más cuidado, y proponer remedios menos drásticos pero efectivos aunque sea a largo plazo.

De esta manera, no podemos darnos el lujo de postular una teoría de la justicia que sea unívoca, porque va a degenerar en injusticia a la larga; pero tampoco podemos plantear una teoría de la justicia que sea equívoca, porque ella es ya de suyo injusticia. Hay que buscar que se a una teoría analógica, ya que la misma noción de justicia fue pensada, desde antiguo, como en el cauce de la analogía, esto es, de la proporción, ya que la proporción o el asignar a cada quien lo que le corresponde es lograr el equilibrio social en el que consiste la equidad.

Esto es algo que se ha querido hacer a lo largo de toda la historia de la filosofía política. Involucra, por supuesto, a la ética, y repercute clara-

mente sobre la filosofía del derecho. A veces ha sido vista como algo muy difícil de alcanzar, pero no podemos renunciar a ella. Antes bien, es algo que urge en nuestras sociedades, para que en ellas pueda brillar la paz.

Referencias bibliográficas

Beuchot, M. *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2006

Beuchot, M. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2015 (5a. ed.)

García González, D. E. *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002

García Jaramillo, L. (ed.), *John B. Rawls. El hombre y su legado intelectual*, Manizales: Universidad de Caldas, 2004

Grueso, D.I. *Rawls. Una hermenéutica pragmática*, Cali (Colombia): Universidad del Valle, 1997

Kymlicka, W. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona: Ariel, 1995

MacIntyre, A. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001

Nozick, R. *Anarquía, estado y utopía*, México: FCE, 1988

Rawls, J. *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1979

Rawls, J. *Liberalismo político*, México: FCE, 1995

Vallespín Oña, F. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid: Alianza, 1985

Wolff, R.P. *Para comprender a Rawls*, México: FCE, 1981

PLURALISMO Y DIVERSIDAD: ¿PROBLEMA U OPORTUNIDAD?

María José Fariñas Dulce¹⁴⁷

Universidad Carlos III de Madrid. Madrid, España

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9618-6441>

1. El conflicto pluralista

La historia ha demostrado que la sociedad y sus productos culturales son funcional e institucionalmente complejos e híbridos; que se desarrollan entre el orden y el desorden, la unidad y la pluralidad, lo heterónimo y lo autónomo, la inclusión y la exclusión, lo propio y lo extraño, lo completo y lo incompleto. Dicha complejidad pone de manifiesto que los seres humanos vivimos siempre en diferentes *contextos de pluralismo*, bien sea éste cultural, religioso, moral, normativo o epistemológico. Por lo tanto, la lógica del pluralismo debería estar presente en cualquier construcción social, ya sea el derecho, la economía, la ética o la propia cultura, de lo contrario se estaría suplantando la realidad.

¹⁴⁷ Profesora catedrática de Filosofía y Sociología del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid. Profesora Invitada en varias universidades europeas y latinoamericanas. Fue Asesora del Gobierno Socialista de José Luis Rodríguez Zapatero de 2004 a 2011.

✉ mjfd@der-pu.uc3m.es

Cita este capítulo

Fariñas Dulce, M. J. (2020). Pluralismo y diversidad: ¿Problema u oportunidad?. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 177-196). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.11>



El pluralismo, pues, no es un valor *per se* o un mito a alcanzar, sino que es una *cuestión de hecho*, una realidad que hay que gestionar. Es una cuestión existencial, que nos enfrenta a un problema irresoluble de confrontación entre valores últimos. Una realidad o una situación que es preciso gestionar de una u otra manera, pero no solucionar, porque solucionar el pluralismo sería tanto como eliminarlo. El problema, pues, no radica en el *conflicto pluralista* –que es consustancial a toda sociedad y cultura–, sino en cómo se afronta y en cuáles son las opciones políticas e ideológicas utilizadas para ello.

El pluralismo, sea del tipo que sea, no ha de plantearse como una meta a alcanzar, ni siquiera como un valor absoluto a defender, sino como una situación o contexto real en el que convivir, evitando caer tanto en un cierto *buenismo* político que a veces gira en torno a una mistificación del mismo, como en presentarlo *como si* fuera una situación de caos apocalíptico que desestabiliza nuestras sociedades.

El pluralismo cultural es la realidad en la que conviven y/o coexisten simultáneamente varios sistemas o modelos culturales. Es, en primer lugar, una cuestión existencial, que refiere al encuentro con el “otro”, con la alteridad de otros textos y contextos. Implica, pues, un posicionamiento que va más allá de la simple toma de conciencia de las diferencias y de la pluralidad de opciones. Es la toma de conciencia de lo otro (*alud*) y conlleva, parafraseando a Gadamer, la inevitable mediación hermenéutica.

La radicalidad de los contextos de pluralismo en general, consiste precisamente en la recíproca aceptación de aquellos como tales, es decir, en la toma de conciencia de la existencia de varias y diferentes concepciones o universos intelectuales, filosóficos, epistemológicos, éticos, culturales o normativos, los cuales no solamente pueden llegar a ser heterogéneos entre sí, sino además contrapuestos y mutuamente excluyentes¹⁴⁸, lo cual dificulta la comprensión mutua y el diálogo. La propia existencia de universales contrapuestos y, a veces, mutuamente excluyentes es la condición *sine qua non* de una situación o contexto de

¹⁴⁸ Cfr. R. Panikkar, *Sobre el Diálogo Intercultural*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1990.

pluralismo, donde lo característico es la existencia de un permanente conflicto y/o tensión entre concepciones diferentes del mundo.

El pluralismo surge entonces en el ámbito de lo que para cada individuo o cada cultura no es negociable. Esto es, precisamente, lo que da lugar al *conflicto pluralista*: la toma de conciencia de que la afirmación de los universales propios necesariamente es excluyente de la afirmación de los universales de los otros. Es algo profundamente radical. Por ello uno de los rasgos de todo contexto de pluralismo es la presencia inevitable de los conflictos y tensiones. En primer lugar, entre perspectivas diferentes y, en segundo lugar, entre lo definido como ideal y la realidad concreta en la que este se ha de desarrollar.

Pero éste no es el problema. El conflicto o la tensión no son un problema en sí mismo, sino una oportunidad para la construcción democrática de espacios públicos y laicos donde todos puedan convivir. El problema surge a la hora de decidir cómo se va a gestionar política y jurídicamente el conflicto pluralista. El antagonismo es constitutivo de toda sociedad pluralista y ha de estar, por lo tanto, en la base de una articulación política democrática. Ahora bien el conflicto pluralista es poliédrico y requiere, por lo tanto, un enfoque interdisciplinario y un constante escenario de diálogo dialógico.

2. El pluralismo, como paradigma

Desde el punto de vista epistemológico, el paradigma del pluralismo implica siempre una tensión de perspectivas diversas y, frecuentemente, contrapuestas. Se contrapone al paradigma monista y a aquel tipo de fundamentalismo, etnocentrismo o dogmatismo, que reduce todo a la unidad. Desde el punto de vista epistemológico, todo paradigma monista se construye en base a una *ficción*, a un mito (la *reductio ad unum*), que conlleva una inversión ideológica, mediante la que se pretende dotar de validez universal a una realidad particular. El problema no se encuentra en la *ficción fundacional*, que es un recurso cognitivo necesario y útil, sino en la inversión ideológi-

ca, que de la misma se hace cuando a ésta, además de cumplir una función heurística e instrumental del conocimiento, se le atribuye una ilegítima función ideológica. Es decir, cuando se pretende presentar *como si* fuera real algo que simplemente es una construcción conscientemente ideológica. En estos casos la construcción ficticia deja de ser un instrumento de conocimiento, para convertirse en un objeto y fin del propio conocimiento, incurriendo en una errónea instrumentación ideológica de la ficción y del propio conocimiento. Se pretende presentar y justificar como real, verdadero y válido universalmente, lo que tiene una naturaleza irreal e inventada. Por ello, toda ficción ayuda a comprender la realidad, siempre y cuando no trate de suplantarla.¹⁴⁹ En tal caso, se produce una inversión ideológica, que oculta las verdaderas fuentes del poder y confiere una cierta alienación a los destinatarios del mismo.

Sin embargo, el paradigma del pluralismo se elabora con base en la coexistencia simultánea de una pluralidad de sistemas (“polisitemia simultánea”)¹⁵⁰, basados en universales diferentes y contrapuestos, bien sean aquéllos culturales, éticos, estéticos, cognitivos, normativos y/o jurídicos. Es decir, se construye en base al fenómeno real de la intrínseca pluralidad que caracteriza a los grupos sociales y a los seres humanos. Por ello el concepto de pluralismo no se debe contraponer a la existencia de conceptos universales, ya que cada cultura o cosmovisión tiene sus propios fundamentos o cimientos universales o, incluso, cada universo cultural es una imagen del mundo en su totalidad, incomprendible para otros.

Esta es la razón por la cual la convivencia entre culturas, religiones e identidades diferentes suele ser complicada y requiere un esfuerzo recíproco por no imponer condiciones absolutas a la convivencia.

¹⁴⁹ Sobre la teoría *ficcionalista* sigo la tesis de Hans Vaihinger, *Der Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1922

¹⁵⁰ Cfr. André-Jean Arnaud y María José Fariñas Dulce, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, Madrid, BOE-Universidad Carlos III, segunda edición, 2006.

Una cosa es la pretensión que cada cultura o cosmovisión tiene de ser la mejor, y otra muy distinta es creer que, por esa misma razón, es también la mejor para todo el mundo y podría imponerse legítimamente más allá de sus propios contextos materiales de referencia.

Convendría, pues, no entender negativamente las situaciones de pluralismo cultural como el resultado sin más de un proceso postmoderno de fragmentación o de enfrentamiento social. Por el contrario, se trata de la cualidad que caracteriza a la complejidad de la realidad misma y que es el resultado de diferentes procesos socio-históricos de interpelación, de permeabilidad, de mestizaje, de contrastes, de comunicación y de encuentro mutuo entre varios procesos culturales diferentes. Todas las culturas se han ido formando y desarrollando en interconexión mutua con otras.

Por otra parte, los distintos procesos históricos han conducido, y conducen, paulatinamente a una progresiva disminución de la diversidad cultural desde el momento en que los grupos humanos comienzan a tener un contacto más intenso y amplio. Pero, paralelamente, ha ido aumentando la complejidad y la conflictividad social, al incrementarse la comunicación, el encuentro y la convivencia (con sus diferentes maneras de gestionar el pluralismo) entre las diversas maneras de entender el mundo.

3. Pluralismo versus pluralidad

¿Asumen las sociedades occidentales modernas realmente el pluralismo o, por el contrario, sólo aceptan y/o toleran la presencia de pluralidades de opciones personales, bajo el paraguas de un único modelo dominante?

El problema del pluralismo es un problema capital y tiene muchas facetas. Una de ellas es la cuestión de la verdad y su consideración de absoluta, plural o relativa. El pluralismo de la verdad es una hipótesis mucho más seria y problemática que el reconocimiento obvio

del perspectivismo y la relatividad. Admitir que la verdad es perspectivista no ofrece ninguna dificultad, aunque en último término el problema surge cuando nos planteamos la cuestión de cuál es la perspectiva más adecuada en orden a obtener la visión más exacta de la realidad. El pluralismo no significa, pues, tolerancia de actuaciones diversas, es decir, pluralidad. El pluralismo implica igualdad y emancipación, por eso el principio liberal de la tolerancia resulta insuficiente en la actualidad para gestionar el *conflicto pluralista*.

La solución aquí no puede ser un *regressus ad infinitum*. Tampoco lo es la afirmación de la relatividad, sin más, de la verdad. La relatividad sostiene que cualquier verdad es relativa a sus propios contextos y, por lo tanto, no puede haber una verdad absoluta, dado que toda verdad es relacional.

El pluralismo de la verdad significa, fundamentalmente, dos cosas. Primero, que la verdad no puede ser abstraída de su formulación dentro de un contexto concreto. Segundo, que el carácter pluralista de la verdad desmiente cualquier formulación monista y absoluta, a la vez que revela el aspecto existencial de la verdad.

Una verdad absoluta es tan solo una extrapolación de nuestra mente. Esto no significa, que dentro de un periodo histórico particular, o dentro de una cultura dada, no existan criterios unánimemente aceptados y que, en este sentido, no sean verdades relativamente universales. Tales verdades se dan, porque son aceptadas y legitimadas así por un grupo particular de personas. El anticapitalismo o la democracia pueden ser ejemplos de verdades políticas absolutas por parte de algunos, y combatidas por otros.

Consecuentemente, cualquier teoría universal, del tipo que sea –también la teoría universal de los derechos humanos–, que se presenta como *la* única posible, niega el pluralismo. Cualquier pretendida teoría universal o *metateoría* es en realidad una teoría particular, que pretende tener un carácter de validez universal, traspasando los límites de su propia legitimidad, con la que obviamente entra en una tensión

dialéctica. Toda pretendida verdad universal y absoluta tiene un límite interno, que le hace incapaz de mostrar totalmente la realidad, y supone un empobrecimiento de la riqueza de la diversidad. Y, además, la defensa de toda verdad absoluta, de toda certeza sin contrarios, conduce inevitablemente al fanatismo y a los fundamentalismos.

4. Insuficiencias del “Multiculturalismo Liberal” para gestionar el pluralismo y la diversidad

El multiculturalismo es una reacción de la cultura dominante, liberal y capitalista, frente a la presencia endógena o exógena de otras formas culturales y/o identitarias en su espacio de hegemonía nacional. Por lo tanto, el multiculturalismo no es una realidad, es una opción política e ideológica para tratar normativamente los contextos reales de pluralismo y diversidad.

La sociedad, que se configura a sí misma como multicultural, reivindica el derecho a la diferencia, pero con frecuencia adopta una gestión política de la misma que fomenta, o bien la indiferencia, el respeto “aséptico” ante otras culturas y/o religiones, o bien el aislamiento y la incomunicación de las culturas diferentes tras unas simbólicas fronteras identitarias¹⁵¹ y un cierto relativismo cultural. Lo cual representa un signo de inequívoca superioridad social y cultural por parte de la cultura hegemónica como consecuencia de una concepción negativa de la tolerancia. El multiculturalismo rechaza tanto la política de aculturación o de asimilación (a la norma establecida) impuesta por la cultura dominante y mayoritaria que pretende hacer a los seres humanos semejantes y homogéneos en el ámbito público, como las estrategias del diálogo, la interacción o la comunicación intercultural.

¹⁵¹ Cfr. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2009, quien sostiene que el multiculturalismo liberal, funcional al capitalismo global, “es una forma inconfesada, invertida y autoreferencial de racismo” (...), “un racismo que mantiene las distancias”.

Por otra parte, al poner el énfasis en las diferencias, en lo que separa a una cultura de otra, con el objetivo de preservar las diferencias y de no perder las identidades, se corre el riesgo de perder de vista los puntos en común o los puntos de encuentro entre las diversas culturas y sus posibilidades de interacción. Esto es así, porque el concepto de cultura con el que operan las tesis liberales multiculturales es un concepto deificado en sí mismo, empíricamente insostenible (porque no hay culturas *puras*) y normativamente incoherente¹⁵².

Al situar una cultura al lado de otra como piezas decorativas en las vitrinas de un museo, la opción política del multiculturalismo sigue cerrando fronteras o, incluso, encerrando a los seres humanos en *guetos* culturales, religiosos, urbanos, laborales, comunitarios o identitarios en general, con el equívoco pretexto de preservar su identidad dentro de una cultura mayoritaria. Pero la realidad se traduce en que cada cultura vive confinada en su mundo. Se genera una diferencia entre grupos junto con una igualdad dentro de cada grupo, es decir, segregaciones educativas, laborales, urbanas, que tienen como consecuencia: peor educación, peores trabajos, peor vivienda,..., para unos grupos frente a otros (diferencia entre grupos). Pero la misma mala educación, los mismos malos trabajos, las mismas malas viviendas entre los miembros del grupo (igualdad entre ellos).

La gestión política del multiculturalismo ha situado a las diferencias culturales en vías paralelas, pero incomunicadas¹⁵³, cuando no en franca competencia o disputa en defensa de la propia identidad cultural de cada una de ellas e, incluso, en competencia por los recursos públicos. Ha ejercido, pues, un modelo de integración que ha fomentado la concepción esencialista de la diferencia cultural y la radicalización comunitaria. La cultura propia se constituye en el único referente normativo de la conducta de sus miembros, sin poder

¹⁵² Cfr. Celia Amorós, *Vetas de Ilustración. Reflexión sobre Feminismo e Islam*, Cátedra, Madrid, 2009.

¹⁵³ Cfr. Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid, pp. 18 y ss.

apelar a instancias externas, sin posibilidad alguna de entablar un diálogo intercultural.

La política liberal multicultural sigue fomentando la demagogia de la pertenencia exclusiva que constituye, a su vez, un caldo de cultivo propicio para el rearme ideológico de los fundamentalismos étnicos y religiosos o del integrista culturalista. Sigue, en fin, fragmentando étnicamente a las personas y las sociedades, y reproduciendo las relaciones jerárquicas de dominación económica y de exclusión social que se dan entre ellas. En definitiva, fomenta la privatización de las identidades, la totalización de los planteamientos culturales propios y el antagonismo grupal, legitima el *statu quo* de la discriminación y de la desigualdad, y agudiza la brecha social entre la cultura dominante y las culturas minoritarias, estigmatizando la diferencia cultural.

Por ello, la política liberal multicultural es perfectamente compatible en la práctica con una ideología xenófoba, porque –como señala Slavoj Žižek¹⁵⁴ el multiculturalismo, en la práctica, solo supone un respeto condescendiente –distanciadamente tolerante– hacia costumbres inofensivas y “desideologizadas”, lo cual obstaculiza, por otra parte, cualquier intento de articular una lucha de clases más allá de las fragmentaciones identitarias, ni siquiera un debate socio-económico de carácter transcultural. De ahí que la xenofobia y la fragmentación identitaria de las sociedades son totalmente funcionales a los objetivos del capitalismo global¹⁵⁵. Interesa culturalizar los conflictos socioeconómicos, para que los ciudadanos desenfocan sus objetivos de lucha. Es mejor que los individuos se enfrenten entre sí por el color de la piel o la religión transmitida, a que se organicen

¹⁵⁴ Slavoj Žižek, *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011, critica rotundamente al multiculturalismo tolerante y liberal por ser la actual ideología del capitalismo, que esconde la lucha de clases y los problemas reales de desigualdad y marginación, además de compartir elementos con el fundamentalismo cultural y religioso.

¹⁵⁵ Sobre las bases culturalistas de la exclusión operada en la cultura del capitalismo occidental moderno, véase Joaquín Herrera Flores, *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.

colectivamente en luchas de emancipación social frente a un sistema económico global que genera constantemente, desigualdad, pobreza y exclusión.

Lo cierto es que, hasta ahora, la ideología tolerante del multiculturalismo liberal ha legitimado estos procesos de regresión identitaria y, a menudo, ha servido para enmascarar una cultura dominante y un modelo cultural único y monolítico (etnocentrismo). Además, cae en la paradoja de reivindicar el derecho a la diferencia, pero a la vez fomenta internamente la homogeneidad y el empobrecimiento cultural, hasta el punto de impedir la diferencia o la disidencia dentro de cada gueto identitario. Este, a su vez, tiende a mantenerse cerrado y aislado en sus propias tradiciones. Frecuentemente las prácticas políticas multiculturales no han sabido o no han podido evitar el caer en la vacuidad del relativismo multicultural y en la ausencia de crítica cultural interna o externa. Bajo argumentos universalistas esconde una moral tan particular como otras, pero sin reconocerse como tal.

Los actuales conflictos generados en torno a las identidades culturales y/o religiosas están poniendo de manifiesto el fracaso de un modelo colonial y etnocéntrico de la sociedad liberal multicultural, que hasta ahora parecía la mejor solución política aportada en las grandes ciudades del mundo occidental y en sus colonias a los conflictos derivados de la diversidad cultural y de los flujos migratorios. Por ello el auténtico fracaso del modelo liberal de democracia multicultural radica en que las opciones normativas del multiculturalismo siguen aplicando una solución colonial, unilateral y hegemónica a un contexto mundial que ya no se debería manejar con las estructuras éticas y estéticas de un modelo, a mi juicio, agotado. Un modelo que ya no puede ofrecer soluciones eficaces a los problemas planteados en sociedades globales, plurales e interdependientes, que demandan una mayor y mejor integración y participación de *todos*.

Además la democracia liberal multicultural se ha mostrado incapaz de dar cuenta del conflicto político y socioeconómico, pues tiene una visión orgánica y pretendidamente armónica del orden social, mien-

tras que, por el contrario, una de las características fundamentales de la auténtica democracia es el reconocimiento (e institucionalización) del conflicto y de la disidencia. Por ello creo que es imprescindible adoptar medidas, que vayan más allá de las meras políticas públicas de la tolerancia de actuaciones diversas. Porque, mientras subsista un modelo cultural y económico dominante, se podrá seguir hablando de tolerancia, pero no de pluralismo.

Creo que la alternativa hay que buscarla en esquemas y conceptos postcoloniales y “decoloniales”, como la opción por la interculturalidad en el marco de unas estructuras políticas públicas y laicas, es decir, unas estructuras políticas sin una definición cultural o religiosa exclusiva y excluyente. La aceptación y el reconocimiento de otras culturas y religiones exigen inevitablemente abandonar los esquemas coloniales y unilaterales de dominación cultural. No basta con yuxtaponer, sino que es preciso articular, individual y colectivamente, las distintas maneras de entender el mundo y las diferentes dimensiones de la personalidad humana. Y para ello, es imprescindible abrir vías de diálogo y comunicación.

5. Interculturalidad y diálogo

Desde una perspectiva filosófica, la interculturalidad significa, básicamente, la aceptación de la transversalidad de la diferencia cultural. Nos conduce a una contextualización del pensamiento y del conocimiento en el marco de la pluralidad y de la diversidad cultural y ética del mundo. La interculturalidad afronta la relación entre las culturas sobre una base de igualdad y no de superioridad jerárquica. Esta es la razón por la cual las transformaciones propuestas desde la filosofía intercultural se articulan desde el “exterior” o desde la “excentricidad” de aquellos elementos culturales, racionalidades y conocimientos que han sido ocultados o marginados. La reflexión se sitúa, pues, en un punto de tensión epistemológica entre el centro y la periferia, que requiere una ruptura epistémica con la dialéctica de elementos contrarios en favor de la epistemología del diálogo dialógico y de la complejidad.

La filosofía intercultural comporta un punto inicial de trasgresión de espacios y tiempos vedados. Conlleva una perspectiva crítica y de protesta frente al imperio de un único y homogéneo universo cognitivo dominante que, frecuentemente, ha sido un obstáculo para escuchar a quienes tenían algo diferente que decir. La aceptación y el reconocimiento de otras culturas y religiones exigen el abandono de los esquemas epistémicos coloniales de dominación. Desde la perspectiva política, la propuesta intercultural requiere de la existencia de unas estructuras políticas laicas, es decir, de instituciones sin una única definición cultural o religiosa.

Es un concepto relacional que nos remite a convivir e interactuar con la pluralidad del mundo, constatando el enriquecedor mestizaje y la inevitable contaminación existente en las pretendidas culturas o religiones puras, exclusivas y excluyentes. Permite considerar los procesos socio-culturales como procesos de comunicación intersubjetiva y como procesos históricos abiertos. De esta manera podemos ser conscientes de la relatividad de las diferentes opciones culturales o éticas del mundo, pero sin caer en la postura filosófica del relativismo o subjetivismo axiológico¹⁵⁶, entendido como nihilismo.

La interculturalidad es, pues, una actitud de apertura a las diferencias culturales. Por eso no puede formularse como un concepto sustantivo que pueda aportar una respuesta dada definitivamente, sino como un concepto relacional que nos permite afrontar los problemas de una manera diferente y enfocar positivamente las distintas maneras de entender la autonomía de la dignidad humana y sus maneras de realizarse.

Además la opción de la interculturalidad no sólo nos invita al diálogo, sino también a facilitar la integración social de todos sin caer en una concepción excesivamente diferenciada y privatizada del vínculo social, o en una apología de lo que nos separa. En un mismo contex-

¹⁵⁶ Véase el concepto de “interpelación cultural” dado por Raimon Panikkar, “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad” en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Interkulturalität, Gender und Bildung*, IKO, Frankfurt am Main/London, 2004, pp. 27-44.

to social y político, se trataría de que las instancias públicas y laicas fueran capaces de abrir vías para el mestizaje cultural y la transversalidad de las diferentes culturas y éticas del mundo, sobre la base de la construcción de reglas y compromisos comunes de carácter transcultural, a las cuales sólo se puede llevar mediante estrategias de diálogo, sin definiciones apriorísticas.

La opción por la interculturalidad podría, además, facilitar la creación de mecanismos políticos y económicos de integración social para todas las diferencias y abrir el camino para una política justa, inclusiva y solidaria de la ciudadanía, donde todos tengamos cabida. Se trata de proporcionar a los “otros” un espacio o un lugar para la convivencia social, pero sin perder el punto de referencia del espacio público común y del interés general de todos.

La opción ideológica del interculturalismo abre vías para la superación de las limitaciones políticas que las soluciones normativas propuestas por el multiculturalismo han manifestado hasta ahora. Porque no se trata sólo de alcanzar una mera y superficial yuxtaposición de culturas o modelos religiosos, ni de alcanzar un estéril eclecticismo, ni de convencer o persuadir (liberalmente) al otro desde un aséptico respeto, sino de intercomunicaciones e interacciones mutuas y de la toma de conciencia histórica de la interpelación constante de los diferentes modelos culturales e identitarios.

La propuesta sociopolítica y ética de la interculturalidad aboga por el diálogo entre los diferentes modelos y maneras de relacionarse con el mundo, por reunirlos entre sí, por la creación de vínculos de cohesión, integración y promoción social para todos, por evitar la radicalización de las diferencias culturales o religiosas y, además, por el apoyo y la ayuda mutua en un espacio común de convivencia social y pública. La solidaridad y la reciprocidad entre las diferentes culturas, el desarrollo y la corrección de sus desigualdades sociales, políticas, educativas, económicas y ecológicas es el principal punto de partida y el reto a asumir. En definitiva, se trata de volver a pensar el pluralismo democrático, sin esencialismos, ni mitos fundacionales.

Ahora bien, sin abordar los problemas sociales y económicos, las desigualdades y los mecanismos que las generan, la opción política de la interculturalidad se convertiría en mera retórica vacía de contenido. Nunca se insistirá lo suficiente en que, mientras persistan las grandes desigualdades planetarias, el colonialismo económico, cultural, tecnológico y epistémico –que produce una falsa apariencia de unificación mundial–, así como las desigualdades estructurales, difícilmente se podrá alcanzar un escenario propicio para el diálogo y el entendimiento transcultural entre las diferencias culturales, así como para poder construir modelos socioculturales más amplios y mestizos y para alcanzar el pleno reconocimiento del derecho de los pueblos y las personas a su propia identidad.

6. No es la tolerancia, es la emancipación

La respuesta al conflicto pluralista no puede encontrarse ya solamente en el principio liberal de la tolerancia política y/o religiosa, sino fundamentalmente en la búsqueda de nuevas maneras de emancipación, empoderamiento, inclusión socioeconómica, ciudadanía material y reducción de la violencia sistémica. Es decir, en la conjugación de la igualdad (integración) y la diferencia (reconocimiento). Las dos caras de la misma moneda.

Si partimos de una situación de dominación cultural, de colonialismo epistémico, de auto-interpretación y homogeneización del mundo, podrá existir la tolerancia hacia la pluralidad de opciones personales, pero nunca el pluralismo. El pluralismo implica igualdad, cooperación, emancipación social y reconocimiento mutuo; por eso el principio de la tolerancia es insuficiente para gestionar la radicalidad del conflicto pluralista.

¿Quién tolera a quién? Normalmente, sólo se tolera desde una situación de superioridad, y se tolera al que se supone que está equivocado, con la intención de “educarlo” o convencerle (la “persuasión liberal”). Y, además, se tolera mientras no moleste demasiado. Ni siquiera la

estrategia de la acomodación a la norma establecida (o la asimilación imposible) ha resultado útil, porque se acepta la integración pública a costa de renegar de la propia identidad y cultura. La concepción política liberal (y en sus orígenes religiosa) de la tolerancia defiende que cada uno pueda expresar libremente lo que es y lo que siente, siempre y cuando esto permanezca en el ámbito de la vida privada, sin ningún reconocimiento y aceptación públicas. La cuestión es que esto, en el peor de los casos, deriva en peligrosos repliegues y/o regresiones identitarias, tal y como lo hemos visto en las últimas décadas que, además, son fácilmente manipulables política y electoralmente con la estrategia del miedo.

Las sociedades, si quieren llegar a ser plenamente democráticas, necesitan reforzar los vínculos sociales de la integración socioeconómica (igualdad) y del reconocimiento (diferencia), para organizar colectivamente las relaciones sociales de la manera más equitativa posible. Necesitan que la mercantilización y privatización de las mismas –ahora *in crescendo*– no lleguen a romper los vínculos de la integración social, ni a generar una violencia sistémica insostenible. Porque, si esto llegara a ocurrir, nos tendríamos que plantear una cuestión radical: ¿para qué nos sirve la sociedad? La respuesta puede llegar a ser muy peligrosa y derivar en nuevas luchas de todos contra todos.

Ahora bien, esto no se alcanza ya con mecanismos de asimilación, ni de acomodación cultural, ni siquiera con el principio de la tolerancia, ni con la opción política del multiculturalismo liberal. Todo esto ya no sirve para la gestión del conflicto pluralista en nuestras sociedades complejas, globales y postcoloniales.

Necesitamos poner en marcha ideas nuevas contrahegemónicas, sobre la emancipación socioeconómica y la cooperación social para la convivencia entre todos. Necesitamos nuevas definiciones de conceptos como “interés general” o “bien común”, porque la cuestión no está, como muchos dicen, en que se hayan perdido esos conceptos en el ámbito de la política actual, sino en quién o quiénes tienen la capacidad para definir el contenido esencial de tales conceptos en contextos de

pluralismo cultural y epistémico ¿Se puede definir el “interés general” en base a los intereses particulares y privados de unos pocos, sacrificando los intereses e, incluso, los derechos de muchos? Lamentablemente, se puede. La democracia liberal lo ha hecho así hasta ahora; no en vano la democracia moderna ha sido siempre una cuestión de elites, cuyos intereses particulares y privados han primado sobre los del resto.

7 ¿Cómo reinventar el espacio político-público democrático en contextos de globalización?

La cuestión ahora está en saber cómo se pueden repensar los vínculos sociales de la integración, en pleno proceso de privatizaciones crecientes, desregulaciones, austeridad presupuestaria, criminalización de la disidencia y pérdida de esferas públicas y laicas, donde todos tengamos cabida. Uno de los retos políticos más importantes de este comienzo de siglo está en cómo gestionar los repliegues defensivos de carácter identitario, culturalista, nacionalista y/o religioso de individuos aislados frente al resentimiento económico, que la gran desigualdad socioeconómica está generando a nivel global.¹⁵⁷

El conflicto se centra ahora entre neoliberalismo económico y democracia¹⁵⁸; una democracia cada vez más débil y secuestrada por los grandes monopolios globales. La globalización neoliberal y sus elites financieras han asestado un duro golpe a la estructuración democrática de las sociedades occidentales, que se está manifestando en dos tipos de ajustes.

¹⁵⁷ Sobre la gran carga desestabilizadora de esas regresiones defensivas para el funcionamiento de la estructura democrática de nuestras sociedades, véase más ampliamente, María José Fariñas Dulce, *Mercado sin Ciudadanía. Las falacias de la Globalización Neoliberal*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005; y, más recientemente, *Democracia y Pluralismo. Una mirada hacia la Emancipación*, Dykinson, Madrid, 2014.

¹⁵⁸ La democracia lleva años “secuestrada” por poderes “arcanos” y por las nuevas elites empresariales y financieras globales, véase Luigi Ferrajoli, *Poderes Salvajes. La crisis de la democracia Constitucional*, trad. Perfecto Andrés Ibáñez, editorial Trotta, Madrid, 2011

En primer lugar, un ajuste neoliberal en lo económico, cuya técnica jurídica ha sido la *desregulación* a la vez que una expansión ilimitada del capital, que ha generado un retroceso social y económico a amplias capas de la población mundial, a la vez que un incremento del poder económico, financiero y empresarial global. Se está traduciendo en pérdida de derechos sociales, económicos y culturales, reducción de los fondos destinados a la igualdad de género o a la prevención de la pobreza y la exclusión, pérdida de puestos de trabajo y de derechos laborales, bajada de las rentas del trabajo y de las pensiones, desclasamiento social y privatización de servicios públicos que pasan ahora a manos de los proveedores privados, cuyos intereses son particulares. Este primer ajuste quiebra el equilibrio societario que la democracia moderna ha ido tejiendo en torno a los valores de la libertad y la igualdad. Además, ha generado una pérdida de la centralidad del trabajo como elemento estructurador básico del vínculo social en las sociedades modernas¹⁵⁹ y consiguientemente un retroceso en la protección de los derechos de emancipación social, como la educación, la sanidad o el sistema público de pensiones, promesas universales de emancipación para las clases trabajadoras y populares. Estas son algunas de las consecuencias directas de las políticas de austeridad económica y presupuestaria puestas en marcha por el neoliberalismo económico.

En segundo lugar, un ajuste neoconservador en lo político, que ha producido una cierta *derechización* política (véase el avance de los partidos de la extrema derecha en muchos países europeos durante las últimas décadas), una crisis de la izquierda internacionalista del siglo XX, una crisis de los sindicatos de clase y, en definitiva, una quiebra en la estructuración tradicional del sistema de partidos, con la consiguiente desafección política. El ajuste neoconservador está teniendo también efectos negativos en la calidad de la democracia, puesto que en aras de una mal entendida defensa de la seguridad se

¹⁵⁹ Cfr. Pietro Barcelona, *Postmodernidad y Comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992, para quien el trabajo y los derechos a él asociados ha dejado de ser el principal vínculo de la integración social, en las sociedades post industrializadas.

ha iniciado una peligrosa deriva criminalizadora de la disidencia y de las movilizaciones sociales, con la puesta en marcha de políticas autoritarias. Esto atenta directamente a la estructuración de la democracia, porque la esencia de ésta no radica en el consenso (como se afirma comúnmente), sino precisamente en el *disenso*, en la capacidad de discrepar para llegar a acuerdos. El equilibrio societario entre libertad y seguridad se quiebra, en aras de la defensa de la seguridad física de los individuos, reforzando para ello las leyes de seguridad ciudadana, en detrimento de la seguridad y el bienestar social de los ciudadanos¹⁶⁰ y, consiguientemente, en detrimento de la cohesión social y de la estabilidad. De esta manera, la acción política deriva en el autoritarismo y el Estado se hace más represivo y policial, hasta el punto de policiaizar o militarizar los conflictos sociales y el conflicto pluralista, pasando éstos a ser meras cuestiones de orden público.

En el contexto de esta globalización, creo que el retorno de un internacionalismo de los sindicatos, de los nuevos movimientos sociales¹⁶¹ y de las fuerzas políticas de izquierda por el cambio, es imprescindible, para que la acción política vuelva a ser capaz de construir espacios materiales de ciudadanía. De lo contrario, el capitalismo neoliberal y de valores asiáticos, sin democracia, sin derechos y libertades, se impondrá por la fuerza compulsiva de los hechos. El pluralismo y la diversidad volverán a ser una cuestión a eliminar.

¹⁶⁰ Si hay protección social aumentará la estabilidad política y la cohesión social, como se deriva del Informe de la OIT. *Informe mundial sobre la protección social, 2014-2015: hacia la recuperación económica, el desarrollo inclusivo y la justicia social*. Información consultada en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/-dcomm/documents/publication/wcms_245156.pdf el día 30 de enero de 2015.

¹⁶¹ Las reivindicaciones de derechos llevadas a cabo por estos movimientos sociales no tienen ya una pretensión de universalidad absoluta, sino una pretensión de rescate de lo propio, de lo diferente, de lo autónomo, de lo parcial. Es por ello, que dichos movimientos generan un tipo de relaciones interpersonales y solidarias de carácter comunitario y, a la vez emancipatorio, frente al orden económico y cultural establecido.

Referencias bibliográficas

André-Jean Arnaud y María José Fariñas Dulce, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, Madrid, BOE-Universidad Carlos III, segunda edición, 2006.

Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid

Celia Amorós, *Vetas de Ilustración. Reflexión sobre Feminismo e Islam*, Cátedra, Madrid, 2009.

Hans Vaihinger, *Der Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1922

Joaquín Herrera Flores, *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.

Luigi Ferrajoli, *Poderes Salvajes. La crisis de la democracia Constitucional*, trad. Perfecto Andrés Ibáñez, editorial Trotta, Madrid, 2011

María José Fariñas Dulce, *Mercado sin Ciudadanía. Las falacias de la Globalización Neoliberal*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005
-Democracia y Pluralismo. Una mirada hacia la Emancipación, Dylinson, Madrid, 2014

R. Panikkar, *Sobre el Diálogo Intercultural*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1990.

Raimon Panikkar, “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad” en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Interkulturalität, Gender und Bildung*, IKO, Frankfurt am Main/London, 2004

OIT. *Informe mundial sobre la protección social, 2014-2015: hacia la recuperación económica, el desarrollo inclusivo y la justicia social*. Información consultada en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/-dcomm/documents/publication/wcms_245156.pdf el día 30 de Enero de 2015.

Pietro Barcelona, *Postmodernidad y Comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992

Slavoj Zizek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2009

Slavoj Zizek, *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011

LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO SUS DIMENSIONES ÉTICA, MORAL Y POLÍTICA¹⁶²

Delfín Ignacio Grueso¹⁶³

Universidad del Valle. Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6636-4032>

Mi intervención comienza tematizando dos dificultades relacionadas con la vinculación del reconocimiento a la filosofía política contemporánea. La primera tiene que ver con la dificultad de tratarla como un bien que la justicia debe asegurar. La segunda con la dificultad de afirmar, en términos comprensivo- explicativos, que existen luchas por el reconocimiento y plantear salidas normativas a esas luchas, de nuevo, en términos de la justicia.

Entre los filósofos que mencionaré, hay uno que sin duda es la referencia principal: el alemán Axel Honneth. No me ocupo, sin embar-

¹⁶² Ponencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía práctica, realizado en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Mayo de 2015

¹⁶³ Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Ph.D. Philosophy, Indiana University, USA. Miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Director del Grupo Praxis. ✉ delfin.grueso@correounivalle.edu.co

Cita este capítulo

Ignacio Grueso, D. (2020). Las luchas por el reconocimiento sus dimensiones ética, moral y política. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 197-213). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.12>



go, de explicar su cada vez más elaborada teoría del reconocimiento. Simplemente reconstruyo algunos elementos generales y destaco luego sus argumentos en contra del modo como se ha desarrollado la filosofía política en el contexto académico norteamericano, especialmente en relación con esto del reconocimiento. Estos aspectos metafilosóficos, es decir, estas discusiones acerca de lo que puede y debe hacer la filosofía política, tienen cierta pertinencia en la conexión entre el reconocimiento y la justicia, de la que aquí me ocupo. Yo espero poder mostrarla cuando, al final de mi intervención, defienda una filosofía política más en cercanía con los lenguajes y las reivindicaciones de los movimientos sociales. Que no hay que temer poner la filosofía al servicio de la reconciliación social es una de las conclusiones que espero dejar expresada. La otra es que esa reconciliación social depende de un fomento de las virtudes cívicas, que sólo se logra mediante una relación estrecha entre política y moral. Esto es lo que justifica que, al final, me ocupe de las dimensiones ética, moral y política de las luchas por el reconocimiento.

Dicho esto, procedo a comentar la idea del reconocimiento como un bien que la justicia debe garantizar.

1. ¿Cómo pensar la justicia en términos del reconocimiento?

¿De dónde procede esta idea? Al menos en el campo de la filosofía política anglosajona, de afirmaciones como esa de Charles Taylor, según la cual el reconocimiento es *una necesidad humana*, algo tan esencial en la formación de la identidad que su negación constituye un daño moral. Si el reconocimiento tiene tanta importancia, una sociedad que aspire a ser justa debería incorporarlo entre los bienes a ser garantizados. Pero esto es casi imposible, sobre todo si nos limitamos a esas fórmulas de carácter normativo que se acuñan para la justicia distributiva.

Dichas fórmulas tienen su razón de ser en la tradición iniciada hace más de dos milenios por Aristóteles y que obliga a pensar la justicia en

términos de proporcionalidad y equidad, sobre todo porque la piensa a partir del problema clásico de la asignación o reasignación de cargas y beneficios dentro de un sistema de cooperación social. Pero con el reconocimiento no podemos llegar a fórmulas como éstas que encontramos en Marx, Rawls o Nozick, bien para satisfacer las necesidades mediante el producto de la cooperación, bien para igualar las oportunidades o, como en Amartya Sen, para igualar las capacidades. Con el reconocimiento, por así decirlo, se pone a prueba esto de entender la justicia como un asunto de repartir cosas materiales, aunque ella siempre termine asignando o reasignando derechos, subsidios, cuotas y exenciones; es decir, títulos y oportunidades que no son cosas, pero que pueden ser objeto de una cuantificación, pueden ser personalizados mediante títulos, comparados, medidos, fragmentados, trasladados, tutelados o conculcados. No. El reconocimiento no se inscribe en el marco gramatical de la economía política y del derecho, desde el cual es fácil decir que justicia es la correcta relación de los sujetos con el mundo de las cosas y con el mundo de los derechos.

El reconocimiento, para comenzar, no hace parte del mundo de las cosas. No se puede dar a todos y no se puede consumir, conservar, fragmentar o hacerlo circular. Hace referencia al bienestar psíquico y a los sentimientos morales que brotan del hecho de corroborar, o no, a través de los otros, la propia existencia o el propio valor. Ese bienestar no se satisface con una medida más o menos estandarizable, como ese mínimo vital por debajo del cual no se puede calmar el hambre o la sed o garantizar una existencia digna. La demanda de reconocimiento y el modo de satisfacerla se resignifica de forma distinta en distintos planos de las relaciones humanas y no es indiferente quién lo da y quién lo recibe, y en qué circunstancias. Porque son aspectos muy específicos de nuestra vida los que requieren reconocimiento y, al parecer, lo requieren en cada caso de una forma muy específica. Y no lo reciben, sino que lo experimentan, porque el reconocimiento –de nuevo– no es una cosa; es un aspecto de una relación y gana o pierde fuerza en los términos propios de esa relación. Experimentar que se es reconocido o que se le niega a uno el reconocimiento es algo que cobra valor, o no, dependiendo de la fuente en que él se origina

y de nuestra posición en relación con esa fuente. Porque hay situaciones, lugares, modos, en los cuales casi nos puede ser indiferente el hecho de ser o no reconocidos.

Por todo lo anterior, no tendría sentido una teoría de la justicia que descargara en el Estado o en la sociedad como un todo, la obligación de reconocer a todos por igual. El único reconocimiento que puede dar el Estado, a todos por igual, como en Rawls, es el de garantizar un mismo esquema de derechos para todos o, en otras palabras, igualarlos como sujetos de derecho. Más allá de eso, ¿qué significaría garantizar a todos el reconocimiento? ¿Y cómo, si no es para garantizarlo, podría construirse a partir de él una teoría de la justicia?

2. La idea de una lucha por el reconocimiento

Las cosas se complican un poco más si nos adentramos en la noción de *lucha por el reconocimiento*. En principio, la reflexión normativa sobre la justicia no debería tener mayores dificultades con esta idea, que canónicamente se remite a Hegel, y esto por dos razones. La primera razón es que la tradición filosófica sobre la justicia da por sentado que los seres humanos compiten por los mismos bienes, por ejemplo, por los recursos de supervivencia. Al fin y al cabo, como dijo Hume, la justicia adquiere sentido sólo en contextos de competencia por recursos en situaciones de relativa escasez. La segunda razón es que a la tradición de la justicia tampoco le es ajena la perspectiva de un campo social signado por asimetrías y lógicas basadas en intereses y posiciones de poder. Es frente a realidades como ésta que la justicia adquiere sentido, en tanto que su misión es alcanzar principios capaces de regular la convivencia política. Donde esos principios no existen, o la gente los conoce pero no los pone en práctica, o sólo unos muy pocos los observan, careciendo entonces de capacidad reguladora, queda entonces desnuda la simple imposición de la fuerza y de la arbitrariedad y en el medio plazo la inestabilidad política. Pero aquí no se está hablando de competencia por recursos sino de 'lucha', un término un poco más fuerte. Una lucha que en

algún pasaje Hegel describió como ‘a muerte’ y que, además, en la perspectiva honnethiana, alcanza un carácter fundante en el proceso de socialización y de evolución social; una lucha a la que se la pretende articuladora de las relaciones sociales y del conflicto social.

Si se trata de una lucha que soslaya las lógicas de la posesión y que se dinamiza a partir de resortes psíquicos y de sentimientos morales, se complica extraordinariamente encontrarle una salida normativa que se materialice en reparticiones, en derechos y en restricciones jurídicas, que es como suelen implementarse los principios de justicia. Y sin embargo, ante una dificultad como ésta, la filosofía no puede volver la espalda diciendo que la necesidad de reconocimiento pertenece al campo privado, a las relaciones interpersonales o a las relaciones horizontales entre grupos sociales y está, por ende, por fuera del resorte de la política. La filosofía no puede ignorar que esas relaciones se asientan en regímenes simbólicos y culturales y en estructuras de subordinación social políticamente viabilizadas y que ellas constituyen, en sí, una injusticia.

Tampoco puede volver la espalda al hecho de que, de una manera consistente o no, los discursos que nos hablan de una lucha por el reconocimiento ya se han acreditado en la arena política y en las reivindicaciones de los movimientos sociales y demandan una orientación normativa. De hecho, cada vez es más común entender las luchas contra el racismo, el machismo y la homofobia, diciendo que ellas son respuestas a formas de negación de reconocimiento. Se afirma, por ejemplo, que las culturas indígenas o afrodescendientes buscan su reconocimiento frente a la cultura nacional o a la hegemonía cultural occidental, Que la comunidad LGBTI lo que quiere es reconocimiento y respeto a la diferencia sexual; que es el reconocimiento el que está en juego en las luchas de género y en las que emprenden la religiones minoritarias, las culturas regionales, los inmigrantes y las culturas urbanas.

Lo que está detrás de este giro discursivo es la insistencia en la idea de que los otros inciden notoriamente en la estructuración de la identidad personal y colectiva. O en la degradación moral de la misma. Por eso el énfasis en la injusticia anclada en los sistemas socialmente

compartidos de representación y valoración del otro y que se materializa en la *humillación*, es una experiencia vivida por una persona (o compartida por muchas personas dentro de un mismo grupo o sector social) en diferentes instancias de su vida cotidiana.

Con esa perspectiva circulando en la arena pública, no es extraña su traducción a las agendas partidistas y a las políticas públicas, que casi siempre responden otorgando a unos grupos los derechos que ya otros tienen, o derechos diferenciados y, en algunos casos, derechos de grupo. Pero esa salida juridizante, que reduce reconocer a otorgar derechos, no es suficiente para superar las injusticias. Se requiere además transformar los estándares culturales, el universo simbólico y el lenguaje donde se asientan las formas de discriminación y desprecio. No de otra forma se pueden afectar el racismo, el machismo, la homofobia, el clasismo, el imperialismo cultural, la hegemonía religiosa o el patriarcalismo. Ellos son, al fin y al cabo, combinaciones de sistemas valorativos y prácticas sociales que les niegan, a unas y a otros, personal o colectivamente, el debido reconocimiento.

Por eso no es extraño que la intensa reflexión filosófica sobre la justicia de las últimas décadas haya terminado ocupándose del asunto. El tema aparece, *mutatis mutandis*, en el último Rawls y en el argentino-mexicano Enrique Dussel, en el portugués Boaventura da Souza Santos, en el norteamericano Michael Walzer, en los canadienses Charles Taylor y Will Kymlicka, en las norteamericanas Iris Marion Young y Nancy Fraser y en los alemanes Jürgen Habermas y Axel Honneth. Walzer muestra el carácter deficitario de las teorías distributivas por ignorarlo y lo mismo hace Young, que propone desplazar el paradigma distributivo y abogar por una justicia que reconozca las diferencias y abra espacios políticos a los grupos subordinados. Taylor lo tematiza corrigiendo o criticando el liberalismo político de Rawls en relación con las culturas, las etnias y las religiones (y lo mismo hace Kymlicka). Fraser lo trae a colación para corregir a Young y Habermas para corregir a Taylor. Finalmente, Honneth desarrolla su propia teoría corrigiendo algunas tendencias de la filosofía política normativa. Como dije, me centraré en esta corrección.

3. ¿Desde dónde habla Axel Honneth?

Como ya dije, no intento ni una reconstrucción, ni una evaluación de la teoría honnethiana del reconocimiento. Sólo retomo, a efectos de entender sus críticas a la filosofía política en relación con las luchas sociales, dos de sus ideas básicas. La primera, que “el proceso de individuación presupone la expansión de las relaciones de mutuo reconocimiento”¹⁶⁴ y la segunda, que de no darse un apropiado reconocimiento, la formación de la identidad personal se vería afectada. Estas dos ideas le sirven a Honneth para desarrollar un esquema tridimensional, a partir de otro bosquejado por Hegel en *El sistema de la vida ética*, para dar cuenta del modo en que el reconocimiento se da, o se niega, en las relaciones de amor, en las legales y en las relativas a la estima social. La primera no es fuente de lucha social: Honneth no pretende que la falta de amor maternal, o de amor en general, tenga el mismo efecto social que la humillación y el irrespeto compartido entre varias personas, estos sí capaces de generar una lucha por el reconocimiento¹⁶⁵ y entonces poner en movimiento el conflicto social¹⁶⁶. Lo hacen porque, detrás de ellas, hay una tensión moral capaz de generalizar fines más allá del horizonte de las intenciones individuales¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *The Struggles for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, transl. by Joel Anderson, The MIT Press, 1996, p 93.

¹⁶⁵ El amor, como la forma básica de reconocimiento, no conlleva experiencias morales que puedan llevar, por sí mismas, a la formación de conflictos sociales (*Las luchas*, pg. 162) “Comparadas con la forma de reconocimiento que se da en el amor (...), las relaciones legales se diferencian en un aspecto esencial. La única razón por la cual ambas esferas de interacción pueden ser entendidas como dos tipos del mismo patrón de socialización es que la lógica de cada una no puede ser adecuadamente explicada sin apelar al mismo mecanismo de reconocimiento recíproco”. Honneth, op. cit. p. 108.

¹⁶⁶ Dice Honneth: “todas las relaciones de amor están gobernadas por la impronta inconsciente de la experiencia original de intimación que caracterizó los primeros meses de vida entre la madre y el hijo. Ibid, p 105

¹⁶⁷ “Las formas de reconocimiento asociadas con los derechos y la estima social, por el contrario, representan un contexto moral para el conflicto social, así sea porque ellas descansan en criterios que no pueden funcionar si no están socialmente generalizados” Ibid, p. 162.

Honneth provee una explicación de este proceso ocupándose de las formas de descontento y sufrimiento sociales, a partir de “una precomprensión conceptual de las expectativas normativas que debemos suponer con respecto a los miembros de una sociedad”¹⁶⁸. Lo que esto quiere decir es que las luchas se generan por la frustración de expectativas legítimas de trato y reconocimiento. No se trata de expectativas que inventa un individuo o un grupo, de manera aislada, sino de unas que son histórica y socialmente posibilitadas y tienen ya que ver, entonces, con los valores moralmente compartidos. El punto es que su frustración genera una indignación moral; se entiende como una forma de humillación y de falta de respeto¹⁶⁹; una forma de injusticia. Estas son las intuiciones generales de la teoría honnethiana del reconocimiento que me interesa resaltar para desplazarme a exponer su crítica a quienes, sin tener una teoría social de similar envergadura, sin acreditar premisas teórico-sociales, afirman que hay luchas por el reconocimiento.

4. El peligro del ‘artificio sociológico’

Por supuesto, el caso paradigmático es Nancy Fraser, a quien acusa de acudir a un artificio sociológico. Según él, Fraser exalta los ‘nuevos movimientos sociales’ a partir de un proceso que comienza unificándolos bajo el rótulo de una ‘política de identidad’ y, tras una serie de reducciones, concluye que lo que estos grupos quieren es el reconocimiento de su identidad y que hay que otorgárselo.

Esto trae consigo varios problemas. En primer lugar, quien así obra, ve los movimientos sociales que quiere ver y escucha de ellos lo que quiere escuchar. Afirma que algunos quieren reconocimiento. Pero no lo puede probar. En segundo lugar, este modo de proceder se fija de entre una variedad de conflictos sociales actuales, sólo en aquellos

¹⁶⁸ Ibid, p 101.

¹⁶⁹ Dice Honneth: “los sujetos perciben los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan” Ibid, p 105.

que acceden a la esfera pública¹⁷⁰; y aun ignora, entre estos últimos, a los que persiguen objetivos de exclusión y opresión social.¹⁷¹ En este sentido, Honneth podría hacer suya una crítica que Fraser le hace a Iris Young: que quien así obra debería tener un criterio válido para decir, por ejemplo, que los neonazis o las barras bravas o los terroristas fundamentalistas quieren también ser reconocidos. A los teóricos del reconocimiento, por supuesto, estos grupos no les simpatizan y se limitan a guardar, frente a ellos, un cómodo silencio.

Las conclusiones de fondo son dos. Por una parte, al no disponer de una apropiada teoría de las luchas por el reconocimiento, en términos teórico-sociales, se está en una situación de un déficit sociológico que afecta la lectura de la realidad. No hay cómo afirmar, en términos teórico-sociales, que allí hay luchas por el reconocimiento, porque se está en una situación de déficit sociológico. Por la otra, se compromete seriamente la validez de la conclusión normativa: aquella de que a los grupos hay que darles reconocimiento. Se incurre, además, en una inconveniente consecuencia política. El filósofo se pone de lado de los movimientos sociales que ya están visibilizados en la esfera pública, con lo que hace una injustificada reducción del sufrimiento social y del descontento moral; sólo se ocupa de los movimientos que ya han hecho visible en la esfera pública las organizaciones que hacen publicidad. En otras palabras, sólo se confirman como moral-

¹⁷⁰ Honneth acusa a Fraser de sugerir que los nuevos movimientos sociales (de las mujeres, de minorías étnicas y sexuales) están luchando, en buena parte, por el reconocimiento de su identidad colectiva (otros más bien por una mejor redistribución y algunos por ambas cosas). Si esa simplificación es difícil de creer que sea cierta para Norteamérica, lo es mucho más para Europa. En suma, Fraser hace “una generalización de la experiencia norteamericana, porque en países como Francia, Gran Bretaña y Alemania, las luchas sociales del tipo de ‘política de identidad’ sólo han desempeñado un papel subsidiario”. Honneth, “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en ¿Redistribución o Reconocimiento?, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006, p 95.

¹⁷¹ Honneth no entiende por qué Fraser no clasifica entre los movimientos de identidad a los racistas blancos y negros, a los fundamentalistas religiosos, a los neonazis, etc. Ellos también parecen estar reclamando el reconocimiento de su identidad. Cfr: Ibid pp 97-98.

mente relevantes las experiencias de sufrimiento que han atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas, y se ignora aquellas situaciones socialmente injustas que aun no han ganado, mediante una eficaz acción de sus militantes, la atención pública.¹⁷² Esto es validar “el filtro de la esfera pública burguesa”, por el cual sólo pasan ciertas organizaciones políticas y sociales.¹⁷³ En cuanto a quienes no logran ese nivel de visibilidad, la filosofía hace con ellos lo mismo que ya hace la esfera pública burguesa: ignorarlos.

Esto no le ocurriría a quien dispusiera de una ‘terminología independiente’. Ése podría interrogar la realidad más allá de lo que se agita en la esfera pública. Podría llegar a las formas de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente e identificarlas en sí mismas. Podría identificar objetivamente el nexo entre no-reconocimiento e injusticia, incluso allí donde él no ha sido identificado y articulado en las demandas de los movimientos sociales¹⁷⁴.

Ahora bien: es posible que a los filósofos políticos no les importe proceder de esta manera, ensimismados como están en sus ejercicios normativos. Por eso Honneth encuentra válido abandonar la filosofía política en pro de una *filosofía social*¹⁷⁵ dedicada exclusivamente a diagnosticar la *patología social*, la forma como una época o cultura bloquea la realización de sus propios ideales.

¹⁷² Cfr Honneth, *Ibid.* p. 93.

¹⁷³ Cfr *Ibid.* p. 94.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷⁵ Su perspectiva filosófico-social, está orientada a “determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que puedan entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, ‘patologías de lo social’” Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E. & UAM, México.2009, pp. 52-53.

5. Una tradición de la filosofía en estrecha cercanía con la política

¿Qué responder, desde la tradición filosófico-política dedicada a la justicia, ante una postura como ésta? No es fácil eludir la afirmación de que la filosofía puede perder perspectiva y eficacia crítica si carece de un soporte teórico-explicativo que la conecte con la realidad. Pero no puede concluirse que, como empresa intelectual, ella fracasa si no pasa la prueba científica, por así decirlo.

Young y Fraser, por ejemplo, no sentirían que han fracasado por no honrar esa instancia de objetividad en el nivel exigido por Honneth; de hecho, no han intentado estandarizar un método objetivo para diagnosticar las injusticias ligadas al reconocimiento. Iris Marion Young ha optado por seguir el grito desesperado de los grupos oprimidos.¹⁷⁶ Fraser, aunque discrepa de Young en muchos puntos, en éste parece coincidir con ella. Para ambas la tarea del filósofo es, según la teoría crítica, esclarecer los fines normativos de las luchas sociales.¹⁷⁷ Por supuesto, Honneth no le está pidiendo a la filosofía que se positivice. Pero las autoras mencionadas se sienten muy lejos de una tentación como ésa. Para ellas, las filosofías, en lugar de construirse objetos de investigación al modo clásico de la investigación tradicional, en lugar de afanarse por captar objetivamente la realidad, como

¹⁷⁶ En concreto: “Las reflexiones normativas surgen de oír un grito de sufrimiento o angustia, o de sentirse angustiada una misma. El filósofo o la filósofa están siempre socialmente situados y si la sociedad está dividida por la opresión, ellos la reforzarán o lucharán contra la misma. (...) La teoría crítica es un modo de discurso que resalta las posibilidades normativas no realizadas pero latentes en una cierta realidad social dada. (..) Normas e ideales surgen del anhelo que es expresión de libertad: no tiene por qué ser así, podría ser de otro modo”. Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Feminismos, Ediciones Cátedra, Universitat de València, 2000, p. 16.

¹⁷⁷ Honneth, incluso, debería darles la razón, pues él también ha dicho que se debe acceder a una “interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas implícitas en los conflictos sociales del presente” Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, N. Fraser & A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 89.

podría exigir la cultura científica moderna, poniéndose al servicio de la verdad, deben ponerse al servicio de la emancipación.

Esta diferencia también tiene que ver con el modo en que la filosofía anglosajona, en general, usa el término ‘reconocimiento’. No siente que deba reconstruir el término a partir de una pura tradición de entendimiento filosófico: les basta acogerse al uso que de él hacen algunos movimientos sociales y políticos. Discuten sobre el reconocimiento sin detenerse a revisar a Hegel, porque ya comparten cierto lenguaje relativamente autónomo como para entenderse a partir de él sin mayores mediaciones. Es a este respecto notorio que, en algún momento del debate, Young exprese que no tiene que dar mayores explicaciones sobre el uso del término porque ella no lo está haciendo en esa forma substantivada, como una categoría opuesta a la de ‘redistribución’, al modo de Fraser. En su caso de lo que se habla es de ‘reconocer’ ciertas diferencias grupales, refiriéndose con esto a un cambio de relaciones entre el Estado y los grupos, casi siempre en el sentido de respetar y hacer respetar a sectores sociales largamente menospreciados. Y no tiene que dar mayores explicaciones porque tampoco se trata de una connotación del término que ella haya inventado: han sido los grupos sociales los que están demandando ser reconocidos (en el sentido cesar la subordinación social). En su debate con Honneth, Fraser esclarece qué es lo que se ha entendido por ‘reconocimiento’ en la discusión norteamericana sobre la justicia. El término –dice– no hace referencia a una idea filosófica¹⁷⁸, sino a una representación popular de lo que quieren “no sólo (...) los movimientos que pretenden reevaluar las identidades

¹⁷⁸ La idea filosófica que tiene Fraser en mente es una –dice– que “proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la fenomenología de la conciencia. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él. Por tanto, el ‘reconocimiento’ implica la tesis hegeliana, considerada a menudo opuesta al individualismo liberal, de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad”. Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006, p. 20.

injustamente devaluadas –por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay– sino también tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política ‘racial’ crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el esencialismo de la política tradicional de la identidad”¹⁷⁹. Una idea del reconocimiento en sentido hegeliano, dice, es relativamente útil: “arroja algunas luces sobre los efectos psicológicos del racismo, del sexismo, de la colonización y del imperialismo cultural (pero) en términos políticos y teóricos es problemática”¹⁸⁰.

Hay otro aspecto crítico de Honneth que la tradición filosófico-política anglosajona, representada no sólo por estas autoras, sino por Rawls, que ya está bastante lejos de la teoría crítica, tampoco aceptaría. Honneth critica lo que considera una excesiva dependencia de la filosofía política con respecto a la política y a lo que se mueve en el espacio público, y usando sus propios términos. Pues bien, para esta tradición esto es una virtud, antes que un defecto. La filosofía política, dice Rawls, está al servicio de la reconciliación, de la superación de los impasses que en una sociedad, en un momento dado, parecen insuperables. Ella no tiene un saber por sí misma que pueda ofrecerle a la realidad social. Ella se nutre de la cultura política en la cual trabaja y no es, bien mirada la cosa, sino la continuación de los debates que se dan en el espacio público, sólo que a nivel mayor de abstracción.

Otro punto crítico de Honneth tiene que ver con la centralidad que la filosofía política anglosajona le ha terminado por conceder a la justicia y, por supuesto, a lo normativo. En esto se cifra buena parte de la discrepancia que él recientemente ha venido mostrando con respecto a ese tipo de empresa filosófica y al modo en que acomodan el reconocimiento. Para comenzar, no existe la menor posibilidad de que una pensadora como Fraser eleve el reconocimiento a categoría moral fundamental y le dé a la redistribución un rol derivado, como hace lo Honneth. Frente a Honneth, por ejemplo, ella mantiene la perspectiva

¹⁷⁹ Ibid, pp. 21-22.

¹⁸⁰ Nancy Fraser, “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, 3, mayo-junio, 2000, p. 2.

dualista que defendió frente a Young y desarrollará su teoría, hasta incluir la ‘participación política’, junto a la ‘redistribución’ y el ‘reconocimiento’, como faceta determinante de la justicia social.

Desde su perspectiva, le parece que, puesto que la justicia tiene que ver con la vida en común y es, por eso, un asunto fundamentalmente político, pensadores como Taylor y Honneth yerran al traer al ámbito de la justicia cuestiones de realización personal como, a su parecer, son algunas relacionadas con el reconocimiento. Esas serían cuestiones más bien propias de una ética individual. Lo que está al fondo es una valoración de la justicia que es capital para Fraser: “en filosofía moral, la tarea consiste en idear una concepción suprema de la justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia”.¹⁸¹ Abordar la cuestión del reconocimiento desde la política, así entendida, implica centrarse en la cuestión de la orientación normativa para los cambios institucionales, educativos y culturales necesarios para responder a las demandas de reconocimiento y, por ende, se aborda desde una filosofía política de vocación claramente normativa y centrada en la justicia.

Si se me permite extrapolar un término de Rawls, diría que la filosofía política de Fraser es política en su cabal sentido, por lo que no cabe el temor de que ella se deje ‘atrapar por la política’. Como recientemente ha enfatizado, a menudo la principal injusticia es el cierre de la vida política para amplios sectores de la población. Y la superación de muchas injusticias, incluso de aquellas que se resuelven mediante la redistribución o mediante el reconocimiento, tiene su clave en la participación política. Por ello su *paridad participativa*, más que un medio para la justicia, es un acto de justicia en sí mismo.

Así las cosas, Fraser propone “que concibamos el reconocimiento como una cuestión de justicia”. Y esto la lleva a poner el problema en términos claramente políticos, no de autorrealización: “es in-

¹⁸¹ Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006, p. 34.

justo que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les adjudican”¹⁸². El mal reconocimiento, la acción perversa de los estereotipos y de los regímenes simbólicos, “no significa la depreciación y deformación de una identidad grupal, sino una subordinación social, en el sentido de estar impedido de participar como un igual en la vida social”. La solución a esta injusticia deja de ser una mera cuestión de identidad y se convierte en una cuestión política dirigida a superar la subordinación convirtiendo a los mal reconocidos en miembros activos de la sociedad, capaces de una participación política igualitaria.¹⁸³

6. Las dimensiones ética, moral y política de las luchas por el reconocimiento

Cierro mi intervención repasando estas dos tradiciones en sus tratamientos de las dimensiones ética, moral y política ligadas a las luchas por el reconocimiento. Estas distinciones están más o menos establecidas en la tradición de la filosofía de la justicia de vocación kantiana. Fraser, por ejemplo, honra, como ya vimos en su crítica a Taylor y Honneth, esa distinción entre la *justicia* y las *nociones comprensivas de lo bueno*, como dice Rawls, o entre las *eticidades*, y el *punto de vista moral*, al modo habermasiano. Para esta tradición, la *dimensión ética* queda por fuera de la justicia, más bien hace parte del problema que ella debe resolver. La *dimensión moral*, en cambio, está en el centro de la justicia.

Honneth no reconoce esa separación tajante entre las nociones de vida buena y la moral, ni cree que se pueda alcanzar la justicia si no es sobre

¹⁸² Ibid, p. 36.

¹⁸³ Fraser, “Rethinking Recognition”, p. 4.

un trasfondo de la vida buena entendida como un *ethos* compartido. Pero hay más: la moral está en la raíz misma del conflicto, y no apenas en su solución. Pues el conflicto por el reconocimiento es en Honneth explicado en términos de agravio moral y de indignación; de expectativas y frustraciones donde la moral es fuerza dinamizadora y no simplemente instancia posterior de solución del conflicto.

La *dimensión política* es la de las posibilidades reales; la construcción permanente de esos términos de convivencia. La política apunta a la creación de los vínculos cívicos, socavados por la dinámica propia del conflicto, y la posibilidad de la vida en común honrando las exigencias de la igualdad y la libertad políticas. En su función de aclimatar la convivencia política en medio de la diferencia, más allá del conflicto identitario y de las tendencias polarizantes a defender la diferencia por la diferencia misma, lo que preocupa en esta dimensión es la posibilidad de la vida en común en medio del conflicto y la diferencia.

La tercería política de Fraser, por ejemplo, apunta a que los individuos, todos, se aseguren una voz en la discusión plena de todo lo que afecta a todos, como insisten Rawls y Habermas, y permite salirle al paso, como lo hace Habermas con relación a Taylor, a los intentos de convertir el reconocimiento en una especie de 'ecologismo cultural' o, a través de los derechos diferenciados y otorgados por fuera de todo consenso público, convertir la sociedad en una federación de colectividades identitarias esencialistas.

Alguna razón parece tener Fraser para insistir en que no podemos dar cuenta de la injusticia que pueda existir en términos de lo que Honneth llama el sufrimiento pre-político, así él pueda ser comprobado de una manera científica, porque el sistema político, especialmente en las sociedades complejas, carece de una noción de felicidad o de un mecanismo de eliminación del sufrimiento establecido a priori. El sistema político se pone en movimiento a partir de demandas políticamente articuladas; ellas son su insumo principal y en el espacio de lo público esas demandas tienen la oportunidad de ser sometidas a un escrutinio público. Esta idea ya está expresada en la crítica de

Habermas a la política del reconocimiento de Taylor. Rawls agregaría que la cultura política, aún en las sociedades altamente diversificadas en cuanto a nociones de vida buena, debe proveer un trasfondo común con el cual podamos evaluar la validez de esas demandas. Finalmente, creo que Fraser, Habermas y Rawls, todos a una, reiterarían que no hay justicia sin asegurarles a todos un reconocimiento jurídico y político; ese es el paso esencial en el juego de las demandas en un orden social asimétrico.

Referencias bibliográficas

Honneth, “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006

Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E. & UAM, México.2009

Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Feminismos, Ediciones Cátedra, Universitat de València, 2000

Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006

Nancy Fraser, “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, 3, mayo-junio, 2000.

LAS INJUSTICIAS Y LAS VULNERACIONES MORALES COMO FUENTE NORMATIVA. A PROPÓSITO DE AXEL HONNETH

Carlos Julio Londoño Betancourt¹⁸⁴

Universidad del Valle. Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7418-0708>

Soy un hombre invisible. No, no soy uno de aquellos trasgos que atormentaban a Edgar Alan Poe, ni tampoco uno de esos ectoplasmas de las películas de Hollywood [ni un sujeto abstracto kantiano]. Soy un hombre real, de carne y hueso, con músculos y humores, e incluso cabe afirmar que poseo una mente. Sabed que si soy invisible ello se debe, tan sólo, a que la gente se niega a verme.

Ellison¹⁸⁵

Nos ocuparemos de presentar aspectos de la tesis normativa del teórico crítico social Axel Honneth, la cual no es a modo de la filosofía políti-

¹⁸⁴ Estudiante del Doctorado en Filosofía y magister en Filosofía de la Universidad del Valle.

✉ carlosjuliob@hotmail.com

¹⁸⁵ Ellison, Ralph. *El hombre invisible*. Editorial Lumen. España, 1952., p. 5. El texto entre corchetes es mío.

Cita este capítulo

Londoño Betancourt, C. J. (2020). Las injusticias y las vulneraciones morales como fuente normativa. A propósito de Axel Honneth. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 215-225). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.13>



ca del “deber ser” o de principios de justicia como la tradición kantiana, sino que parte de las vulneraciones morales y las expectativas de un reconocimiento recíproco. En la teoría del reconocimiento del autor, la injusticia se depende de un desprecio que se produce en la esfera social. Esto genera en la persona y los grupos una vulneración moral en la identidad y la autocomprensión al ser ignorados, excluidos y no reconocidos.

De este modo, la cuestión que nos interesa es la mirada de las injusticias como invisibilidad, desprecio, ciudadanos de “segunda clase” no reconocidos en nuestro ordenamiento social. Para ello nos centramos en presentar la tesis normativa de Honneth como filósofo social¹⁸⁶ que parte de una reconstrucción normativa desde la sociedad en la ampliación de relaciones intersubjetivas que promuevan el reconocimiento mutuo y la autonomía personal.

Ahora bien, la polémica en el mundo filosófico se centra en que la justicia tradicional que pretende regular las demandas de injusticia desde una perspectiva imparcial y mediante la aplicación de un derecho universal no consigue interpretar ni reparar las vulneraciones de las “víctimas” por el desprecio social, pues en palabras de Honneth la filosofía política tiene un déficit social. La justicia tradicional se centra en la distribución igualitaria de derechos, *bienes primarios*¹⁸⁷ o recursos. Esto deja por fuera buena parte del conflicto social no evaluando y atendiendo sus causas sino sus consecuencias como la ira, la violencia y la venganza. De esta manera, no se atiende el conflicto y las luchas sociales como explicación moral de la reproducción social y la ampliación de formas de reconocer al otro.

Exponemos que la adecuada atención a las injusticias está más allá del ojo perceptible de la justicia procedimental, pues ésta sólo in-

¹⁸⁶ Honneth quiere resaltar la importancia de rescatar la filosofía social, pues considera que la filosofía política está desacoplada de ésta. En ello considera que Jean-Jaques Rousseau es el iniciador de la filosofía social al evaluar las causas de la degeneración de la sociedad burguesa. Sobre este asunto véase: Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio*. Editorial Trotta. Madrid, 2011. pp. 77-94.

¹⁸⁷ Rawls considera que los bienes primarios son las bases sociales del autorespeto.

tenta domesticar la violencia, el conflicto social que ha hecho buena publicidad como los nuevos movimientos sociales. Esto por una dominación a través del derecho y la legitimidad, sin tematizar las experiencias de injusticias y la expectativas morales, es decir su construcción embrionaria. Por el contrario, en Honneth existe una noción de reconstrucción normativa del trato justo, puesto que considera que en las esferas de reconocimiento debe haber una crítica a los valores encarnados e incorpora la idea que se deben instituir los valores que apuestan hacia formas adecuadas de reconocimiento y de la libertad social.¹⁸⁸ Para presentar la exigencia normativa del reconocimiento vamos a proceder de la siguiente manera: en primer lugar, exponiendo la injusticia como desprecio social a través de las obras, *El hombre invisible* de Ralph Ellison a partir de la *Lucha por el reconocimiento* de Honneth; y en segundo lugar, presentando la idea de justicia y lo normativo en el texto *El derecho de la libertad* de Honneth.

1. La injusticia como desprecio

El desprecio lo expone magistralmente el escritor norteamericano Ellison en su obra literaria *El hombre invisible*¹⁸⁹ y Axel Honneth en su teoría del reconocimiento. Ellison relata a través de un joven negro el dramatismo que viven estas personas en la sociedad contemporánea. A nuestro modo de ver, esto personifica la humillación de este sector de la población y de otros, como los depreciados por su condición sexual, genero, raza y etnia. Estas personas son ignoradas e invisibilizadas por no tener un asentimiento positivo en la sociedad y por no ser valorados en la esfera social. Y esto no los explica claramente el autor a través de su personaje:

¹⁸⁸ La libertad social para Honneth tiene que ver con una estructura intersubjetiva social del trato personal e institucional que pueda potenciar la autonomía y la autorrealización personal.

¹⁸⁹ Honneth cita la novela de *El hombre invisible* de Raphl Ellison, en un artículo titulado: "Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del `reconocimiento`". Véase, HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*. Editorial Trotta, Madrid, 2011., pp. 165-181.

La invisibilidad [o mal reconocimiento] a que me refiero halla su razón de ser en el especial modo de mirar de aquellos con quienes trato. Es el resultado de su mirada mental, de esa mirada con la que ven la realidad, mediante el auxilio de los ojos. No me quejo, ni tampoco protesto. A veces es una ventaja pasar sin ser visto, aunque por lo general ataca los nervios. Quienes padecen aquel defecto visual están tropezando constantemente conmigo. Y también ocurre que uno duda muy a menudo de su propia existencia. [...] Uno experimenta la dolorosa necesidad de convencerse a sí mismo de que existe, de veras, en el mundo real; de que uno participa en el eco y la angustia de todos, y uno crisca los puños, ataca, maldice y blasfema para obligar a los demás a que reconozcan su existencia. Sin embargo, rara vez lo logra.¹⁹⁰

Lo anterior establece una conexión con la interpretación honnetiana, en la noción que la injusticia es concebida por los sentimientos de desprecio o de un reconocimiento retenido o inadecuado. El autor argumenta que la visibilidad de un sujeto no se produce sólo por una breve señal con la cabeza o por medio de un acto de habla, ya que esto no alcanza la importancia de aquellas expresiones que esperamos recíprocamente, los unos y los otros, para ser mutuamente *visibles*, es decir, para recibir una confirmación social.

Así Honneth sostiene la tesis de que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, o sea que los sujetos sólo constituyen su identidad si aprenden a concebirse bajo la perspectiva de sus compañeros de interacción. El reconocimiento se encuentra integrado a la vida social y opera como una coerción que delimita los contenidos que pretende sean reconocidos por otros. Es por ello que el proceso histórico de individuación se relaciona con el presupuesto de las relaciones de reconocimiento recíproco. Y cuando el reconocimiento es erróneo, los cambios sociales normativos son impulsados por luchas moralmente motivadas de grupos sociales para ampliar el reconocimiento recíproco institucional y cultural. Esta es la concepción que tiene Honneth al menos en su texto *Lucha por el reconocimiento*.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ellison. Op. cit., p. 5. El texto entre corchetes es mío.

¹⁹¹ Miguel Giusti argumenta que la filosofía moral contemporánea se encuentra en un atolladero que la lleva a recurrir a conceptos clásicos como el reconocimiento. El giro hacia el reconocimiento aparece en dos obras en 1992, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor y *La lucha por el reconocimiento* de

Este pensador plantea tres esferas de reconocimiento recíproco, entre ellas el amor o la amistad, el derecho que manifiesta el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria que expresa la comunidad de valor. En el amor se representan los sujetos como seres de necesidad. El reconocimiento jurídico, establece el tratamiento igualitario a través del derecho. La solidaridad, expresa la valoración social simétrica entre sujetos autónomos. Simétrico significa que todo sujeto tiene la oportunidad de sentirse valioso para la sociedad. Esta valoración se rige por el *principio del logro* que pauta la valoración social de las capacidades y cualidades individuales específicas en el marco de un trasfondo de valores y objetivos compartidos por la comunidad.

Según Honneth la negación de estos modos de reconocimiento constituye la instancia de menosprecio; esto significa que lesiona la auto-comprensión que los sujetos deben ganar mutuamente; lo cual trastorna la autoestima y es arrebatada la pretensión de reconocimiento de las personas.

Desde esta perspectiva, Honneth sostiene una concepción del sujeto que denomina autonomía de reconocimiento recíproco. Esto nos quiere decir que la autonomía se da bajo condiciones sociales que la propicien. Por ello, Honneth propone partir de la intersubjetividad del reconocimiento para potenciar la libertad como autonomía de los individuos. Y le apuesta a una libertad en las esferas del reconocimiento, que lleva a la autorrealización y a la realización de los proyectos de vida valiosos, y además, que éstos se reconozcan en la sociedad. Este tipo de libertad es diferente a la libertad de los liberales basada en derechos individuales, pues Honneth pretende ir a la dimensión social y a la autorrealización personal. En suma, podemos decir que en Honneth existe una idea regulativa de las personas que es potenciar su autonomía y libertad. En ello, las injusticias menoscaban este objetivo. Las privaciones materiales, jurídicas y la no valoración social remiten al problema moral de la realización de la autonomía y la libertad.

Axel Honneth. Giusti al evaluar argumenta que la relación autonomía y reconocimiento se basa en la controversia entre Kant y Hegel. Véase: Giusti, Miguel. "Autonomía y reconocimiento" en Rev. *Ideas y valores*, No. 133, abril. p. 41. Colombia. 2007.

En este sentido, la autonomía del reconocimiento recíproco o la libertad social de Honneth, al asumir una mayor explicación de la vulnerabilidad de los sujetos a través de la intersubjetividad, consideramos supera el paradigma kantiano de la filosofía política de un sujeto racional, universal y ahistórico. En la medida en que la teoría del reconocimiento se enfoca en los conflictos sociales y la alteridad. Esto garantiza las posibilidades de medidas normativas y las oportunidades que contrarrestan las condiciones sociales que afectan la vida y la libertad de las personas.

En síntesis, podemos decir que la concepción antropológica de Honneth consiste en un sujeto necesitado de reconocimiento recíproco, respeto y apoyo. También resumimos que la concepción de un individuo vulnerado en su libertad y autorrealización personal por el menosprecio social, permite diagnosticar las injusticias sociales y proponer a partir de ahí las salidas normativas.

2. La apuesta normativa honnetiana

El autor propone lo normativo a partir de las luchas morales y las esferas de reconocimiento. Ante esto, da un giro de no ver las luchas sociales a través de la autoconservación, opresión de clases o reivindicaciones laborales, herencia del paradigma hobbesiano y marxista, sino a partir de luchas por el reconocimiento. En otras palabras, por expresiones de los sentimientos morales de desprecio y expectativas de un reconocimiento recíproco no cumplido. En ello está la fuente normativa, pues la luchas y la formas como vemos al otro, es el criterio de exigencia normativa que está presente en las sociedades.

Con la noción de las injusticias, Honneth avanza más allá del carácter normativo de la *acción comunicativa* de Habermas, basado en un procedimiento argumentativo de legitimación del derecho. En vista que el autor parte de la interacción social y la forma como se articula el conflicto social.¹⁹² En esta tarea de articular lo normativo, el joven

¹⁹² Honneth se propone articular los logros de la teoría social de Foucault en

Hegel de Jena, con la tesis de luchas por el reconocimiento, le proporciona al autor el contenido normativo. En vista, que desde este marco los conflictos contienen un fundamento moral y por ende la lucha está justificada por pretensiones de reconocimiento. Esta noción también va a jugar un papel central en el avance moral de la sociedad, en vista que las luchas amplían las esferas de reconocimiento y el modo como nos entendemos y reconocemos.

Es así que la expectativa moral de los conflictos es el parámetro normativo de una teoría de la sociedad. En este sentido, hay un cambio de paradigma hacia la producción e interacción social. Y podemos sintetizar tres aspectos importantes de la teoría de reconocimiento: (i) En la cual la constitución del yo y su autonomía se origina por un reconocimiento mutuo. (ii) En la sociedad moderna existen distintas formas de reconocimiento, según el grado de autonomía del sujeto. Distingue tres: la del amor, la del derecho y la de la eticidad (solidaridad). (iii) La lógica del proceso de formación de la sociedad se origina por la lucha moral. En esta idea, la pretensión de identidad y autonomía es la que entra en conflicto con la estructura social y la que permite el resultado del reconocimiento.

Honneth parte de dos formas de respeto. La primera se resume en otorgar derechos a las personas y la segunda al respeto que gana una persona por su contribución al mundo social. En la intención que el individuo gane autonomía e identidad, el autor reconstruye el reconocimiento en las tres esferas mencionadas: el amor corresponde a las relaciones que tienen que ver con la necesidad afectiva del individuo, en esta esfera se incluye también las relaciones de amistad, y ellas apuntan a la autoconfianza. La esfera del derecho corresponde al reconocimiento jurídico y al autorrespeto. Y la solidaridad referida a unos valores compartidos que tiene por objeto resaltar las cualidades positivas de las personas al contribuir a la sociedad, ésta lleva a la autoestima.

un contexto de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, o en otras palabras, una teoría intersubjetiva que le permita explicar las causas del conflicto social y la motivación de las luchas sociales.

No obstante, a las esferas de reconocimiento opone el desprecio (*misachtung*). Esto conlleva a la vulnerabilidad en los malos tratos y la violencia, amenazando la integridad física; la exclusión afecta la integridad social; la humillación y la ofensa atenta la dignidad de los individuos en cuanto capaces de aportar socialmente. La conclusión a que llega el filósofo social es que las sensaciones de injusticia de los despreciados son las que impulsan a la resistencia y a la mayor parte de los conflictos sociales.

El carácter normativo en la teoría del reconocimiento está en la *eticidad*, es decir, en una estructura de valoración del otro como aportante en la construcción de lo social, no en una concepción limitada de justicia como normas morales. Esta construcción se puede interpretar como el estadio final, idea potencial que subyace en las luchas por reconocimiento. En el objetivo final de lograr las condiciones intersubjetivas para la autorrealización personal.

De este modo, la identificación con las víctimas del sufrimiento y la atención a las expresiones de la injusticia percibida ponen de manifiesto el profundo significado ético y político de una ciudadanía democrática, a saber: que las vidas de todos los ciudadanos importan, así como merecen ser escuchadas sus percepciones de injusticia, sin que puedan silenciarse las voces de las víctimas. Es así que el sentido percibido del sentimiento de injusticia y la vulneración moral permite una más amplia interpretación de los contextos sociales y un juicio intersubjetivo más adecuado.

Ahora bien, Honneth no tiene una teoría de la justicia como tal, pero se instala en este debate a partir de la filosofía social y moral, sobre todo en su obra *El derecho a la libertad*. En ella hace una lectura de la *Filosofía del derecho* de Hegel en clave de teoría de justicia. Desde esta perspectiva, Honneth expone cómo los individuos conforman su identidad y autonomía personal a través de las esferas del reconocimiento recíproco, y cómo las esferas de: la familia, la amistad, las relaciones interpersonales, el mercado y la pública política encarnan normas de acción y también el trato injusto. Esto nos permite entender las injusticias, el sentimiento de humillación, el agravio moral y las fuentes de la lucha social.

Este pensador se aleja del paradigma kantiano dominante de las teorías de justicia contemporánea, fundamentado en el imperativo categórico, puesto que la estructura motivacional del actuar humano no corresponde a un procedimiento universalista. Considera que el actuar del sujeto es a partir de una serie de propósitos, sentimientos y valores compartidos. Por ello expone que el punto de vista procedimental deja por fuera el asunto moral de la autorrealización personal y no es sensible a las vulneraciones morales.

Desde su perspectiva, Honneth sostiene que los modos de dirimir la justicia y la distribución se deben a la manera como se conciben las personas en la estructura social, en otras palabras, a las formas de reconocimiento establecidas. De tal manera, el reconocimiento de las personas es algo dado en el plano intersubjetivo. Este paradigma, también nos permite evaluar el tipo y el desarrollo de una sociedad a partir de cómo incluimos al otro y la libertad social.

Ante este punto de vista nos asalta la idea de cómo es ese procedimiento metódico que permite la reconstrucción normativa, puesto que para este pensador la teoría de justicia no debe partir del presupuesto de una sociedad analizada en grado suficiente. Él considera central un análisis y una reconstrucción social, esto con la intención de saber qué esferas sociales brindan contribuciones al aseguramiento y la realización de los valores de un trato adecuado y la potenciación de la autonomía personal.¹⁹³

Por lo anterior Honneth se propone estudiar las prácticas e instituciones que sirven para la realización de valores socialmente institucionalizados. Al realizar esto, resalta las estructuras sociales que Hegel denomina como eticidad.

No obstante, es una selección de las prácticas e instituciones relevantes en la pretensión idealizada de una vida compartida, es decir,

¹⁹³ HONNETH, Axel. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Katz Editores, Madrid., p. 21.

ni Hegel ni Honneth se proponen sólo hacer una descripción de las formas de vida. Por el contrario, esto quiere decir que los valores particulares que conllevan a ideales retrógradas no se les considera dignos de convertirse en objetos de la reconstrucción normativa o de pretensión de realización.

Por consiguiente Honneth incorpora la tesis hegeliana de: resaltar ciertas prácticas, criticar y corregir otras prácticas desatinadas y esbozar sendas de desarrollo no agotadas. En resumen, la noción hegeliana de interpretar la realidad existente en sus potenciales de prácticas, y en las que los valores podrían realizarse mejor.

Hegel y Honneth con las correcciones normativas a lo social dentro de las esferas de reconocimiento, no quiere dejar atrás la realidad social; las formas de eticidad deben ser la brújula de reflexión normativa social. Como argumenta Honneth, ninguna demanda se debe hacer de forma abstracta irrealizable al comportamiento humano.

De lo anterior se desprende para Honneth la tesis de justicia como análisis de las sociedades a través de la reconstrucción normativa de los valores de orientación de una vida en común. Él realiza una crítica de los valores encarnados. Los patrones de crítica son los que sustentan la pretensión de la vida en común, y algunos valores determinan la insuficiencia de las sociedades en su realización. También expone que los principios de justicia o los patrones idealizados de una vida compartida no son categóricos sino graduables, es decir que en el juego reconstructivo de la intersubjetividad las personas van idealizando nuevos modos de reconocimiento. En este juego la crítica reconstructivista no supone principios externos o abstractos como en las teorías de justicia tradicional.

A manera de conclusión podemos decir que la teoría de justicia honnetinana se sintetiza: (i) la reproducción social está determinada por los valores compartidos. (ii) La justicia no se puede ser entendida independientemente de los valores sociales; es por eso que debe valer como *justo* aquello que en las prácticas o instituciones dentro

de una sociedad tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales¹⁹⁴. (iii) La reconstrucción normativa se realiza a partir de la multiplicidad de la realidad social de aquellas instituciones o prácticas que aseguran la realización de los valores generales (la libertad social). (iv) Existe una posibilidad de vincular el sentimiento de injusticia con objetivos normativos en una teoría del reconocimiento.

Referencias bibliográficas

- Ellison, R. (1952) *El hombre invisible*. España: Editorial Lumen.
- Honneth, A. (1972) *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2011) *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta.
- Honneth, Axel (2014) *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, Madrid: Katz Editores, Madrid.
- Giusti, Miguel. “Autonomía y reconocimiento”, en Rev. *Ideas y valores*, No. 133, abril, pp 39-56, Colombia, 2007.

¹⁹⁴ Véase. *Ibid.*, p. 24.

ENTRE EL ACUERDO Y EL DESACUERDO: LA CONCEPCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

Rafael Ricardo Bohórquez Aunta¹⁹⁵

Universidad Santo Tomás, sede Tunja. Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5676-5684>

Bastante tinta ha corrido por cuenta de quienes han reflexionado sobre una de las obras más importantes en la filosofía política de los últimos tiempos: la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Si se tiene en cuenta que durante algo más de cuarenta años la filosofía política contemporánea ha estado fuertemente marcada por la discusión de la obra de este autor, sin duda la *Teoría de la Justicia* de John Rawls puede ser vista como una obra paradigmática, pero, asimismo, algo enigmática. Paradigmática en el sentido en que su pensamiento cons-

¹⁹⁵ Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Profesor e investigador del Departamento de Humanidades, Universidad Santo Tomás, sede Tunja. Este texto obedece a uno de los productos del proyecto de investigación “Discursos y prácticas para la construcción de democracia en la población juvenil de la ciudad de Tunja” de la línea de investigación Humanismo, Sociedad y Ética, correspondiente al grupo de investigación “Expedicionarios Humanistas”.
✉ rrbhorqueza@unal.edu.co ✉ rafael.bohorquez@usantoto.edu.co

Cita este capítulo

Bohórquez Aunta, R. R. (2020). Entre el acuerdo y el desacuerdo: la concepción de la democracia en la teoría de la justicia de John Rawls. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 227-241). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.14>



tituye una propuesta no menor que justifica y sostiene convincentemente un proyecto novedoso de liberalismo político. Enigmática en la medida en que no resulta fácil adscribir claramente su pensamiento en una u otra corriente filosófica. A primera vista parece ser concluyente la observación de no pocos de los intérpretes, seguidores y disidentes del autor, libertarios y comunitarios, que han encontrado su pensamiento como una continuación del esfuerzo de la Ilustración por basar las intuiciones morales del agente en una concepción específica y fundamental de la naturaleza humana, es decir, como un proyecto neokantiano que busca ante todo fundamentar tales intuiciones en la noción de “racionalidad”¹⁹⁶. Esta afirmación constituye una de las premisas más importantes que expone la crítica comunitaria a la obra de John Rawls, según la cual “es imposible defender las instituciones políticas liberales sobre la sola base de una teoría individualista de la naturaleza del *yo*”.

Los pensadores comunitarios conceptúan que el Iluminismo extrajo una teoría política de un presupuesto filosófico equivocado acerca de la naturaleza humana; según este presupuesto, todo individuo, hombre o mujer, posee en su interior, sencillamente en virtud de su racionalidad, una base para la cooperación social. Desde el punto de vista comunitario, una teoría semejante constituye una premisa necesaria de la doctrina liberal según la cual los ciudadanos de una democracia liberal necesitan compartir sólo unas pocas convicciones respecto de cuestiones “de procedimiento”: convicciones acerca de qué es lo que deben hacer para marchar juntos, antes que convicciones sobre el bien común al que aspiran. John Rawls es uno de los más importantes sustentadores de esta doctrina, y es blanco frecuente de la crítica comunitaria¹⁹⁷.

No obstante, como bien lo señala Richard Rorty en su artículo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”¹⁹⁸, algunos escritos posteriores a la *Teoría de la Justicia* atestiguan un propósito bien dife-

¹⁹⁶ Cf. Rorty, Richard. La prioridad de la democracia sobre la filosofía... p. 40.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 40

¹⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 40

rente del autor. En efecto, si se pone mayor énfasis en los elementos hegelianos y deweyanos de la obra que en los elementos neokatianos, puede salir a la luz una comprensión un tanto distinta de la misma. Justamente, en otro texto titulado *Kantian Constructivism in Moral Theory*, John Rawls escribe por ejemplo lo siguiente:

[...] lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser en relación con un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra consciencia de que, dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de nuestra vida pública, ésa es la doctrina más razonable para nosotros.¹⁹⁹

Así, pues, según Rorty, si alguien relejera la *Teoría de la Justicia* a la luz de párrafos como el anterior, ya no identificaría en ella tanto un trabajo encaminado a brindar una antropología filosófica, sino únicamente una descripción histórico-sociológica de lo que el hombre es en la actualidad. Por lo mismo, si se tiene en cuenta que la concepción procesal de la justicia de John Rawls puede y debe ser disociada de cualquier teoría fundamental de la naturaleza humana o de la racionalidad, el género de crítica comunitaria a la obra de John Rawls carece de fundamentación.

Los argumentos que expone Rorty están cimentados sobre la base del “principio de tolerancia” que corresponde a la línea del pensamiento del “estatuto jeffersoniano” sobre la tolerancia religiosa. En efecto, dice Rawls: “Debemos tratar de aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma, para elaborar una razonable y practicable concepción política pública de la justicia”²⁰⁰. Según Rorty, esta afirmación muestra que así como el pensamiento social de la Ilustración sugirió colocar entre paréntesis muchos temas teológicos fundamentales al elaborar sus instituciones políticas, del mismo modo ahora conviene colocar entre paréntesis muchos temas fundamentales de la indagación filosófica.

¹⁹⁹ RAWLS, John. *Kantian constructivism in Moral theory*, *EN: The journal of philosophy*, LXXVII, 1980, p. 519.

²⁰⁰ RAWLS, John. *Justice as Fairnes: Political not Methaphysical*, *EN: Philosophy and Public Affairs.*, citado por: RORTY., *Op. cit.*, p. 36

La aguda observación de Richard Rorty abre la puerta a una cuestión que tal vez se había dado por subsanada sobre el papel que desempeña la agencia en la *Teoría de la Justicia*. Por lo mismo merece ser abordada. Con todo, si se asume este problema no solamente como un ejercicio de exégesis de la obra de Rawls, sino en la amplitud que concierne a un debate abierto que permite atisbar las implicaciones de su planteamiento en cuanto a la democracia y a la vida política, una respuesta a la cuestión sobre el rol de la agencia en la *Teoría de la Justicia* no resultaría siendo más que el corolario de la respuesta a un problema aún más interesante, aquel que insta a indagar por la relación entre la *democracia*, como una de las maneras de ser de *lo político*, y la *Teoría de la Justicia*: “¿Qué concepción de democracia le permite a John Rawls diseñar un planteamiento como el expuesto en la *Teoría de la Justicia*?” Es probable que en principio el camino más indicado para encontrar algunos aspectos que den cuenta de una respuesta al problema señalado sea el de recurrir a la idea general de la *Teoría de la Justicia* y a los elementos básicos del liberalismo político de corte Rawlsiano, como el de la “concepción política de la persona”. No obstante, si se reflexiona un poco más en cada uno de los términos involucrados en la cuestión, puede surgir una preocupación que haría pensar que un ejercicio interpretativo de la *Teoría de la Justicia* no sería suficiente para dilucidar el sentido de los otros términos, ya que “qué sea la *democracia*” y “en qué consista lo *político*” no son dos asuntos a los que pueda atenderse únicamente con base en una determinada concepción de sociedad y de justicia, del mismo modo que “qué sea el hombre” no es una cuestión que se reduce a fundamentar una determinada concepción filosófico-antropológica.

Quizá existan otros senderos que si bien no son los únicos, pueden acompañar la empresa que se propone. Uno de ellos sale a la luz si se considera el contraste entre la forma como se entiende la “democracia” por parte del proyecto de liberalismo político de Rawls y la reflexión sobre el significado de la “democracia” en los recientes trabajos de algunos pensadores políticos contemporáneos, entre ellos, Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Miguel Abensour, Hannah Arendt, entre otros. Por supuesto que tal contraste sería ilu-

sorio si se tiene en cuenta que tanto unos como otros, al menos hipotéticamente, mantienen la idea de que la democracia y lo político rechazan cualquier intento de fundamentación. Sin embargo, mientras estos últimos parecen colocar el énfasis de lo político en el *conflicto siempre inagotable* entre los hombres cuyo nacimiento, como diría Arendt, implica la apertura hacia un nuevo comienzo²⁰¹, la idea de democracia de la *Teoría de la Justicia* parece estar basada más bien en la pretensión de lograr un acuerdo social, un “consenso”, sin que se agote la individualidad, con base en la cooperación de los sujetos involucrados en la asociación.

Justamente, al comienzo de *Teoría de la Justicia* dice Rawls lo siguiente:

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad.²⁰²

Es claro que Rawls no tiene en mente la generalización y abstracción del contrato social como un requisito necesario para que un individuo haga parte de una comunidad política. Pero cuando afirma: “la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original” parece estar colocando más el énfasis en el *consenso* que en el *desacuerdo*.

²⁰¹ Cf. ARENDT, Hannah. *Ideología y Terror: de una nueva forma de Gobierno*. En: *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus, p. 200

²⁰² Rawls, Op. Cit., p. 24.

Rawls asume que cada sociedad y cada cual tiene, sea cual fuere, una noción de justicia y que en virtud de esta intuición sobre qué sea lo justo, mediante un procedimiento formal, se podría alcanzar un acuerdo no definitivo y siempre cambiante sobre cuáles habrían de ser esos principios de la justicia que deberían guiar las instituciones básicas de la sociedad. Si bien estos principios no son un fundamento insoslayable en el sistema democrático, al penetrarse en las instituciones básicas parecen mantener las ideas de orden y unidad que le confieren sentido a la noción de Estado en la sociedad política.

Ahora bien, a primera vista estas categorías de orden y unicidad pueden parecer muy cercanas a aquellas arraigadas en la tradición filosófica occidental, típicamente metafísicas, de la *unidad* y de lo *mismo*. Este asunto podría causar extrañeza si se tiene en cuenta que hay algunos rasgos distintivos del planteamiento de Rawls que marcan una ruptura con la visión clásica de la filosofía política. En efecto, tal y como lo afirma Juan José Botero²⁰³ en su artículo “Rawls, la filosofía contemporánea y la idea de sociedad justa”, la teoría política de John Rawls se enmarca dentro de la tradición de la filosofía política liberal, en cuanto opuesta a la visión clásica²⁰⁴. La caracterización del contraste entre estos dos enfoques globales de la filosofía política le permite a este autor concluir que “[...] en las sociedades contemporáneas es un hecho que

²⁰³ Botero, Juan José. Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa. En: *Con Rawls y contra Rawls*. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.

²⁰⁴ “Todas estas características (y otras que paso por alto) de la concepción liberal definen para la filosofía política unas tareas y unos parámetros que se oponen a los de una filosofía política de corte clásico. El contraste se puede establecer del siguiente modo: mientras la filosofía política clásica se centra primordialmente en el Estado y en su función de tutorial moral, el enfoque liberal en filosofía política centra la tarea de ésta en el individuo y sus libertades. Otra manera, acaso más dramática, de presentar el contraste, sería la siguiente: Aristóteles, y muchos otros filósofos clásicos, parten de que el Estado es una entidad *necesaria*, y se plantean la pregunta: ¿en qué tipo de Estado se realiza la vida buena? Los liberales, en cambio, no parten del Estado como de una entidad necesaria. Robert Nozick, quien representa una visión ciertamente extrema –aunque no la más extrema– del pensamiento liberal, anota, en cambio, que “la cuestión fundamental de la filosofía política [...] es ante todo si debe haber Estado” (Nozick, 1974:4)”. Ibid., p. 19

a cada persona y a cada organización social se le reconoce (aunque en muchos casos solo formalmente) la posibilidad de determinar lo que es valioso e importante para su propia existencia”²⁰⁵²⁰⁶. Esto es posible en el marco de unas condiciones institucionales que hacen compatibles las opciones individuales. Con todo, para que estas instituciones²⁰⁷, determinadas colectivamente, sean aceptadas como equitativas por personas que tienen diferentes concepciones razonables de la vida buena, debe haber una suerte de justificación que permita tal suceso. Esta justificación se da gracias a la argumentación referente al contenido de la justicia social que, sin embargo, está apoyada en una conceptualización y sometida a condiciones muy fuertes y precisas²⁰⁸. En el fondo de esta concepción rawlsiana de la justicia, cuyo rasgo central es la prioridad de lo justo sobre lo bueno²⁰⁹, pervive, de una parte, un interés por articular de manera consistente los ideales modernos de libertad e igualdad que mantienen el supuesto básico del respeto por todas las concepciones razonables de vida buena que conviven en las sociedades pluralistas contemporáneas y, de otra, el ideal igualitarista de asegurar a cada ciudadano las condiciones que requiere para perseguir la realización de su propia concepción razonable de vida buena.

Sin embargo, aunque en la historia de las ideas políticas el liberalismo político aparece como antagónico a los enfoques clásicos de la filosofía política, una cierta idea parece aún vincularlo con la tradición. En efecto, tanto unos como otros aceptarían la necesidad concebir el conjunto de la pluralidad bajo un común denominador que la unificara ya que, de lo contrario, se abriría la puerta al disenso y al conflic-

²⁰⁵ Ibid., p. 19

²⁰⁶ Cf. Ibid., p. 20

²⁰⁷ Por grandes instituciones Rawls entiende la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales.

²⁰⁸ Según Botero, esta forma de justificación convierte la propuesta rawlsiana en una empresa mucho más viable como contenido para la filosofía política que la tarea que consistiría en tener que elaborar una argumentación a favor de una determinada caracterización de “sociedad buena” que sea aceptada por todos. Cf. Ibid., p. 20

²⁰⁹ Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1995. p. 42

to, hecho que pondría en riesgo la estabilidad de la vida política. No se está diciendo que para el liberalismo político de corte rawlsiano exista algo así como un fundamento metafísico subrepticio que constituye el *bien* que ha de buscarse y mantenerse en una sociedad, sino que algunas veces su planteamiento parece mantenerse en la idea de orden y unidad social. Esta es una hipótesis que reclama, como muchas de las cosas ya dichas, una profunda investigación. Con todo, si se tiene en cuenta que cuando al menos como experimento mental se piensa en una forma de consenso social, el énfasis que se le está imprimiendo a la noción de la política tiene que ver más con la resolución del conflicto a la luz del acuerdo entre las partes que en la permanencia en el disenso.

Lo anterior puede apreciarse con mayor claridad en la forma en que Rawls justifica los principios de *Teoría de la Justicia*. Esta justificación tiene dos caras: por un lado, el recurso a una situación hipotética llamada “posición original” que es concebida como un procedimiento de argumentación moral para garantizar que los principios de la justicia sean escogidos contractualmente con la garantía necesaria para que los hombres racionales y morales no contaminen con sus juicios egoístas y contingentes los mismos²¹⁰. Y, por otro lado, el llamado “equilibrio reflexivo” que lleva a que el razonamiento tras el “velo de la ignorancia” involucre la confrontación de las implicaciones prácticas de los principios generales que se proponen con los juicios morales ponderados del agente (*Considered judgments*)²¹¹.

Según Botero²¹², la “posición original” es concebida como una situación hipotética, un experimento mental (*thought experiment*), que Rawls utiliza como un recurso para expresar el ideal de una ciudadanía libre e igual que aceptaría colocarse tras un “velo de la ignorancia” para formular racionalmente las exigencias de “equidad”. En palabras de *Teoría de la justicia*: “[...] la posición original es el *statu*

²¹⁰ Cf. Rawls, Op. Cit., p.p. 35-40

²¹¹ Cf. Botero, Op. Cit., p. 23

²¹² Ibid., p. 23

quo inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales”²¹³. Óscar Mejía²¹⁴ muestra que de lo que se trata es de averiguar cuáles principios sería racional adoptar en una situación contractual, teniendo cuidado con no caer en el utilitarismo o con partir de las preconcepciones propias del intuicionismo. Bajo este propósito, Rawls imagina una situación en la que todos están desprovistos de cualquier tipo de información que pueda afectar sus juicios sobre la justicia, excluyendo así el conocimiento de las *contingencias* que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les introducen preconcepciones en la selección de principios directores: Así, pues, para Rawls “El concepto de la posición original [...] es el de la interpretación filosóficamente predilecta de esta situación de elección inicial con objeto de elaborar una teoría de la justicia”²¹⁵.

Pero, ¿qué significa colocarse tras el “velo de la ignorancia”? Elster en su libro *Justicia local*, afirma que el “velo de la ignorancia” es un recurso metodológico utilizado para justificar diversas teorías, según las propiedades que se decida ignorar. Se pueden distinguir al menos tres niveles distintos de grosor y observar el efecto sobre el resultado a medida que se cubren más aspectos de los individuos. El primero y más delgado, es la concepción meritocrática de la justicia, en la cual se supone que las personas conocen sus habilidades y preferencias, mas no su medio social. El segundo nivel consiste en ignorar las aptitudes y habilidades innatas. En este caso, el “velo de la ignorancia” se interpone debido a la existencia de dones desiguales (mayor o menor inteligencia) o porque no se desarrollan habilidades a causa de una preferencia estrictamente personal. Por último, el tercer nivel, y el más grueso, es el que caracteriza la forma en que Rawls hace uso de este recurso. Según este nivel, cada cual debe abstraerse de sus preferencias y

²¹³ Rawls, Op. Cit., p. 29

²¹⁴ Mejía, Óscar. La filosofía política de John Rawls I: la Teoría de la justicia. En: Botero, Juan José. *Con Rawls y contra Rawls*. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.

²¹⁵ Rawls, Op. Cit., p. 30

ambiciones, así como de sus riquezas y habilidades²¹⁶. Así pues, en palabras de Botero, “Colocarse tras el ‘velo de la ignorancia’ significa no tener en cuenta ni su posición social real, ni sus talentos o su salud, ni su concepción particular de vida buena”²¹⁷. En otras palabras, mediante el recurso a un saber general sobre la naturaleza humana y el funcionamiento de la sociedad, se busca que voluntariamente las personas hagan un esfuerzo máximo de imparcialidad.

Ahora bien, según Rawls, el razonamiento tras el “velo de la ignorancia” conduciría a las personas a confrontar las implicaciones prácticas de los principios generales que se proponen con sus “juicios morales ponderados”. Este proceso es llamado “la búsqueda de un *equilibrio reflexivo*”, y es tan importante dentro de su empresa que lo considera el punto de referencia de cualquier concepción de teoría de la justicia²¹⁸. Botero describe este proceso del siguiente modo:

Si en el curso de estas confrontaciones se da un conflicto entre alguna implicación, en alguna circunstancia, real o hipotética, de alguno de esos principios generales, y uno de aquellos juicios morales firmes a los cuales uno no estaría dispuesto a renunciar (dando lugar a una situación “inaceptable”), lo que se impone es revisar a fondo o rechazar el principio. Los razonamientos que se realizan en *posición original*, pues, no pretenden conducir a encontrar un fundamento ético absoluto, cualquier cosa que esto quiera decir. Más bien, nos sirven de guía para elegir unos principios que, sometidos a la confrontación mencionada, nos lleven a una situación de *equilibrio reflexivo*, situación en la cual se da la máxima coherencia entre todos nuestros juicios morales, en las circunstancias más diversas.²¹⁹

²¹⁶ Cf. Elster, J. Justicia Local. España: Gedisa, 1986. p. 224, citado por Caballero, José Francisco. La Teoría de la justicia de John Rawls. *Voces y contextos*. Otoño, núm. II, año I, 2006, p.p. 8-10

²¹⁷ Botero, Op. Cit., p. 23

²¹⁸ Corbí, Josep. Morality, Self- Knowledge and Human suffering. New York: Routledge, 2012. P. 38

²¹⁹ Botero, Op. Cit., p.23

Esta forma de proceder es característica del talante filosófico analítico del pensamiento de Rawls²²⁰. Tal como lo afirma en *Teoría de la justicia*: “Una concepción de la justicia no se puede deducir de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es una cuestión de mutuo apoyo entre múltiples consideraciones, de que todo se ajuste mutuamente en una visión coherente”²²¹. Para fijar ideas, se puede caracterizar este equilibrio reflexivo como la máxima coherencia entre los principios enunciados como normas y los juicios morales ponderados de cada cual, teniendo en cuenta que éstos últimos son para Rawls los juicios morales particulares, los cuales adhiere cada individuo de manera espontánea cuando se ve confrontado a una situación concreta, ya sea hipotética o real. Estos juicios morales ponderados (*considered judgments*) son juicios que considera un individuo *intuitivamente* como “puntos fijos provisionales”. Esto significa que son una suerte de referente que le sirve para evaluar las aplicaciones de los principios generales propuestos como fundamento de los juicios a situaciones concretas. Así, cuando un individuo pronuncia un juicio ante un asunto moral (v.gr. la pena de muerte), al mismo tiempo está requiriendo de un principio general que le sirva de soporte y fundamento a su juicio (el respeto absoluto hacia la vida humana). Este fundamento o razón apela a principios éticos y, a su vez, se reduce a las intuiciones morales del individuo, esto es, al hecho patente de que ciertas situaciones o circunstancias son para los individuos encomiables o indignantes. De este modo, lo que corresponde al equilibrio reflexivo será confrontar ese principio general con los juicios ponderados del

²²⁰ Al respecto Botero afirma lo siguiente: “El camino que Rawls exploró, en un largo periodo de gestación de sus ideas durante el cual las sometió a la crítica severa de sus colegas (principalmente filósofos y economistas), consistió en ignorar la dicotomía positivista de enunciados descriptivos *versus* enunciados normativos, la cual representaba un escollo para la pretensión de verdad que debe animar a toda teoría, y en proponer una teoría que fuera efectivamente sustantiva, pero cuya pretensión de verdad se inscribiera en un enfoque *coherentista* de esta: en lugar de fabricar una teoría que tuviera que ser evaluada en función de su *correspondencia* con determinados “hechos” acerca de la naturaleza humana, como las que se habían elaborado en la tradición liberal, ofreció una visión *coherentista* de la justificación de su propuesta” *Ibid.*, p. 26

²²¹ Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1999. p. 19

individuo relativos a otras situaciones (el suicidio, la eutanasia, el aborto, entre otras)²²². Esta clase de intuicionismo racional es consistente, además, con la capacidad moral del individuo de juzgar las cosas como justas o injustas: “Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derechos de ninguna especie a este goce. El placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un principio con el que estaría de acuerdo en la posición original”²²³.

Ahora bien, la forma en que se concibe el *consenso* en la *Teoría de la Justicia* está justificada por la situación hipotética de la “posición original” y el “equilibrio reflexivo”. Dadas las implicaciones que tiene la *Teoría de la Justicia* para el liberalismo político y éste para una cierta concepción de democracia, a contraluz del planteamiento de Rawls también cabría investigar si es posible pensar la democracia no desde esta idea de *consenso* sino desde el *conflicto* siempre inacabado. Esta perspectiva de investigación invoca un punto de vista distinto sobre lo político, aquel desde el cual puede haber una lectura de algún modo novedosa de la *Teoría de la Justicia*. Un ejemplo de tal perspectiva teórica es el trabajo de Miguel Abensour que en su artículo “Democracia salvaje y principio de anarquía”, escribe:

Si queremos llegar a comprender esta extrañeza de la democracia, conviene no sólo rechazar las ideologías del consenso, sino tomar en serio la idea de conflicto, de otorgarle su máxima función, es decir, la emergencia siempre posible de la lucha de los hombres, la aparición de la división originaria portadora de la amenaza de disolución, de fragmentación social.²²⁴

²²² Cf. “Lo que nos importa, entonces, a la hora de enunciar juicios éticos, no es el que podamos establecer su pretendida validez por su correspondencia con principios o parámetros que funcionen como fundamento absoluto, sino el que los principios que los soporten les confieran unidad y *coherencia* frente a las más diversas circunstancias.” Botero, Op. Cit., p. 27

²²³ Rawls, Op. Cit., p.p. 41-42

²²⁴ Abensour, Miguel. *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. España: Anthropos., p. 274

Abensour tiene en la mira una noción de democracia contrapuesta al Estado en tanto que éste, como lo ha señalado Hegel²²⁵, como sistema de mediación, integración y reconciliación, tiene la función de integrar al pueblo en las reivindicaciones salvajes y, por ello exteriores a la sociedad. Para el filósofo francés, la democracia, en tanto revolución, mantiene un movimiento contra el Estado, un des-orden contra su pretensión de reconciliación mistificadora y de integración falaz. Por paradójico que pudiera ser, la democracia es esa forma de sociedad que instituye un vínculo humano a través de las luchas de los hombres y que, con esa institución misma, se conecta con el origen siempre por descubrir la libertad²²⁶. Se pudiera concluir con Abensour que una noción de democracia pensada desde el conflicto “posee un sentido irreductible en cuanto rechazo de la síntesis, rechazo del orden; en cuanto intervención en el tiempo de la relación política que desborda y sobrepasa al Estado”²²⁷.

Al punto, tal vez diría Rawls para abrir el debate: “política, no metafísica”. Y, en este aspecto, al rechazar cualquier concepción fundamental razonable sobre la política como aquella que debería instituirse en una particular forma de gobierno, parecería estar de acuerdo con Abensour, Lefort y, en general, con esta generación de filósofos franceses. A pesar de todo, cuán distinta resulta una noción de democracia pensada como un consenso sobre lo que sería razonablemente justo, legitimado por el acuerdo logrado en el constructo mental de la posición original, y una noción de democracia cuya esencia es una suerte de “indeterminación” que la instituye y la mantiene gracias a la “disolución de los puntos de referencia de la certeza”²²⁸. En este caso, el rechazo a cualquier postura metafísica del *yo* queda justificado al partir de una concepción de la política en la cual lo político es el

²²⁵ Dice Hegel, “El Estado es esencialmente una organización de tales miembros [...], y ningún momento debe mostrarse en él como una multitud inorgánica”, citado por: *Ibíd.*, p. 274

²²⁶ *Ibíd.*, p. 274

²²⁷ *Ibíd.*, p. 276

²²⁸ Lefort, Claude. La cuestión de la democracia En: *Ensayos sobre lo político*.

espacio de apertura hacia lo inconmensurable e indefinible; mientras que en aquel, el énfasis en el “consenso” muestra como necesaria cierta capacidad del agente para poder concernir unos principios aún bajo las condiciones dadas.

Si lo que hace a los seres humanos es una diferencia cualitativamente inalcanzable, y si lo que reivindica el conflicto como característica de la democracia es esa diferencia insuperable entre las personas, una postura que parta de la necesidad y de la posibilidad de un consenso entre los individuos en virtud de su racionalidad, como la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, probablemente será una postura que podría admitir en el fondo, aunque muy a su pesar, una noción fundamental de la agencia. Con todo, parte de la dificultad sobre dar una respuesta conclusiva al debate de si Rawls mantiene o no una concepción metafísica del *yo* en la elaboración de la *Teoría de la Justicia*, tiene que ver con el hecho de que no hay un entendimiento claro de lo que puede significar una doctrina metafísica. Rawls confronta esta dificultad con las críticas que ha encontrado sobre la concepción política de la persona de la *Teoría de la Justicia* en *Political Liberalism*²²⁹ para asegurar que si se nota la forma en que está presentada la *Justicia como equidad* y las ideas y concepciones que ésta usa, ninguna doctrina metafísica particular sobre la naturaleza de la persona, distinta y opuesta a otras doctrinas metafísicas, aparece entre sus premisas o parece requerirla para su argumentación. Este es, por último, un aspecto igualmente importante que viene como sugerencia en el presente proyecto como uno de los asuntos de la investigación sobre la tensión entre la forma como la *Teoría de la Justicia* es expuesta en virtud de una determinada concepción de la “democracia” y el modo en que una comprensión distinta de la ésta es explorada en los recientes trabajos de algunos pensadores políticos contemporáneos.

229

Cf. 29

Referencias bibliográficas

Abensour, M. (2007) *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. España: Anthropos.

Arendt, H. (2004) *Ideología y Terror: de una nueva forma de Gobierno*. En: *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus.

Lefort, C. *La cuestión de la democracia*. E: *Ensayos sobre lo político*.

Nancy, J. L. (2009), *La verdad de la democracia*, España: Amorrortu.

Rawls, J. (1982), *Teoría de la Justicia*, México: FCE.

Rawls, J (1986), *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos.

Rawls, J (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Rawls, J (1996), *Liberalismo político*, México: FCE.

Rawls, J (2002), “La justicia como equidad. Una reformulación”, en Kelly Erin (ed.), Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.

Rawls, J (1980) Kantian constructivism in Moral theory, En: *The journal of philosophy*, LXXVII

Rancière, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Edición.

Rorty, R. (1992) *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*. España, editorial GEDISA.

AS CONCEPÇÕES DE LIBERDADE EM HANNAH ARENDT TENDO COMO ANÁLISE AS PALAVRAS *FREEDOM E LIBERTY*

Isaac José da Silva²³⁰

Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei, Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4233-0633>

José Luiz de Oliveira²³¹

Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei, Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8086-9467>

A first preliminary response to Arendt's challenge might be, therefore, that freedom, as the great and identifying gift of human existence, is manifest in the activities that distinguish human from other forms of life

Jerome Kohn²³²

²³⁰ Pesquisador PIIC da UFSJ.

✉ isaacrs7@hotmail.com

²³¹ José Luiz de Oliveira é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos (DFI-ME) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

✉ jlos@ufsj.edu.br

²³² Kohn, Jerome. Freedom: the Priority of the Political. In: Villa, Danna (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002. pp. 113-130, p. 115.

Cita este capítulo

Da Silva, I. J. y De Oliveira, J. L. (2020). As concepções de liberdade em hannah arendt tendo como análise as palavras freedom e liberty. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 243-259). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.15>



Introdução

A tópica da liberdade perpassa a obra arendtiana, e as análises que a autora faz são instigantes, porque ela trabalha a perspectiva de liberdade interior contrapondo-a à concepção de liberdade política. Aparece nessas investidas de Hannah Arendt as abordagens que dizem respeito à liberdade no campo da interioridade humana, bem como no âmbito dos espaços públicos.

O objetivo central de nosso trabalho é demonstrar o quanto as terminologias *Liberty* e *Freedom* influenciam as diferenças entre liberdade interior e liberdade política e, conseqüentemente, as distinções entre liberdade e libertação. Para tanto, nas linhas que se seguem, demonstraremos o quanto o pensamento arendtiano se fundamenta no tema da liberdade, evidenciando-o como um dos principais conceitos que perpassam toda a obra dessa destacada filósofa do século XX.

1. A concepção arendtiana de liberdade política e liberdade metafísica

Para Arendt²³³ as Revoluções Francesa e Americana foram os eventos mais importantes da história da humanidade pelo fato de elas terem sido capazes de reacender as análises acerca da questão da liberdade, uma vez que essa tópica havia caído no esquecimento por um longo período da nossa história. Sob essa perspectiva, a liberdade voltou a ser assunto de destaque somente com os teóricos cristãos Paulo e Agostinho. Entretanto, Arendt²³⁴ destaca que a liberdade pensada por esses filósofos assume uma perspectiva de entendimento no campo da metafísica, e não no âmbito político, fazendo com que o sentido original de liberdade assumido pela Antiguidade Clássica fosse distorcido em função da

²³³ ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988.

²³⁴ Arendt, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009^a,

conversão religiosa. Para Arendt, quando Agostinho propõe um modelo de liberdade que surge na interioridade humana, e na liberdade de escolha, ou seja, no *libero arbitrio*, na busca pelo sumo bem, isto é, *Sumus bonus*, o mundo da política perde partes de sua essência. Por esse viés, Arendt analisa a liberdade assumida por Agostinho e destaca:

Assim, para explicar a liberdade tal como ela é exposta em *De libero arbitrio*, Santo Agostinho parte visivelmente da tradição grega. O isolamento original e ideal do homem em relação ao seu mundo, ao qual, antes de mais, ele está ligado pelo desejo (*a libido*), onde não se encontra o seu bem próprio, depende do mundo, visto que está efetivamente no de-fora, mas o homem não é visto na sua ligação original com o mundo, prévia a qualquer questão de liberdade²³⁵.

Depreende-se daí, que encontramos uma liberdade em Santo Agostinho pautada na busca do sumo bem e na ligação com o transcendente. Em termos agostinianos, o homem não consegue ser livre por si só. Ele necessita encontrar o *sumus bonus* e voltar-se para Deus. Quando esse retorno para Deus se completa por meio do *libero arbitrio*, o homem contempla a verdadeira liberdade. Porém, ao buscar no espaço público da *polis* grega a justificativa para o seu paradigma de liberdade, Arendt não deposita no entendimento agostiniano de liberdade caracterizada pela íntima ligação ao transcendente, a sua compreensão de liberdade política. Para a pensadora: “[...] a liberdade depende da imprevisibilidade absoluta das ações humanas”²³⁶. De acordo com Santo Agostinho, “[...] aquilo que há de livre nas nossas ações, aquilo que depende de nós, não é remetido ao próprio fato de agir no seu aspecto exterior, mas a um ato interior, a um pensamento e a uma contemplação da própria virtude”²³⁷. A respeito disso, Arendt afirma:

O ponto de vista das considerações é que o motivo para essa obscuridade está em que o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados dos diálogos comigo mesmo no discurso no qual emergem as grandes questões filosóficas e

²³⁵ Agostinho, Santo. *Livre-arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p.48.

²³⁶ Agostinho, Santo. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2013, p. 161.

²³⁷ Agostinho, Santo. *Livre-arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 47.

metafísicas, e que a tradição filosófica distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal qual ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto inspeção.²³⁸

Notamos que a tópica da liberdade pensada por Agostinho assume o paradigma da liberdade como um fenômeno da vontade expresso na busca do *sumus bonus*. Nas análises feitas por Arendt²³⁹ acerca da liberdade concebida por Agostinho, como liberdade que surge na esfera do pensamento, tal liberdade, concebida por meio da contemplação, é necessária para a esfera privada, na qual o homem busca fortalecer sua vida como indivíduo. Com relação a isso, podemos observar que, para Arendt, o pensamento tem “a mais livre e a mais pura das atividades humanas”²⁴⁰. Todavia, é necessário destacar, na filosofia da autora, que a liberdade é concebida na política por meio da ação dos homens que trazem para os espaços públicos as manifestações no campo da pluralidade. Nas análises de Arendt: “Os conceitos políticos se baseiam na pluralidade, diversidade e limitação mútuas”²⁴¹. Para a autora, a liberdade política necessita ultrapassar a esfera do pensamento. Trata-se de uma liberdade que precisa ser vivenciada no campo da ação recebendo a influência do mundo externo.

De acordo com a pensadora, a prática da reflexão é um dos elementos importantes para a vida política. A utilidade do pensamento para a vida política só pode ocorrer em termos de considerações, a exemplo das considerações morais, uma vez que o exercício do pensamento em si, *a priori*, não é direcionado há lugar algum. Entretanto, sua utilidade pode se dar quando as consequências conquistadas por meio da busca

²³⁸ _____. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 191.

²³⁹ _____. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009^a, p. 191.

²⁴⁰ _____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a, p. 529.

²⁴¹ _____. *O que é política?* Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012b, p. 90.

de sentido das coisas são transportadas da esfera do pensamento para o espaço público, ou seja, quando as opiniões analisadas na interioridade podem ser abordadas e discutidas em espaços públicos comuns entre os homens. No momento quando a liberdade interior perpassa todo esse refinamento de reflexão, ela se transforma em ideias, que, quando levadas para os espaços públicos e confrontadas com as opiniões de outros participantes, revelam a razão de ser da política. É essa a liberdade que Arendt assume como necessária para a vida política. Dessa maneira, para usufruir de uma liberdade política vivenciada em espaços públicos, o homem necessita caminhar para além da liberdade metafísica proposta por Santo Agostinho. Quando isso não acontece, a liberdade torna-se “[...] o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres”²⁴².

A filósofa alemã evidencia que a liberdade política não se concretiza na solidão, uma vez que ela necessita do diálogo do homem com seus iguais em espaços públicos, que permitam igualmente o uso da fala e da ação conjunta entre os homens. Em meio a essa problemática, Arendt nos alerta para um fato significativo no que tange à vida contemplativa: “Se o homem segue apenas o empenho pela liberdade do seu eu, é o animal anárquico”²⁴³.

A liberdade vivenciada no âmbito da reflexão é relevante na construção da teoria política de Hannah Arendt. Porém, essa liberdade não deve ser concebida como uma fuga do mundo como realidade, mas como uma reflexão para com o mundo por meio da ação política. Em termos arendtianos, a liberdade concebida por meio da ação e da pluralidade é a base fundamental para se pensar em um sistema político participativo. Dessa maneira, a liberdade deve ser experienciada na relação dos homens com seus iguais por meio de espaços públicos. Para Arendt: “A política surge no *entre-os-ho-*

²⁴² ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 192.

²⁴³ _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 147.

mens; portanto, totalmente fora dos homens”²⁴⁴. Por essa perspectiva, encontra-se, nas entrelinhas do pensamento filosófico da autora, que a cada homem que se interioriza e se fixa no âmbito da esfera privada, a participar da vida pública, o mundo perde um pouco de si. No entendimento de Arendt: “O espaços entre os homens que é o mundo”²⁴⁵. Nesse caso, percebemos que, para a filósofa, o mundo se torna humano nas relações humanas. Por essa razão, o indivíduo que si interioriza e se recusa a participar da vida coletiva dos homens não prejudica a si mesmo, mas é capaz de criar um vácuo entre ele e os demais homens que habitam o mundo. Nas análises de Hannah Arendt:

Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode, inclusive, cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens²⁴⁶.

Depreendemos daí a importância de os homens deixarem a segurança e o aconchego da vida privada e embrenharem-se no campo da vida pública, na qual se entoam as grandes questões filosóficas e políticas para com a vida humana. Arendt afirma que “o mundo não é humano simplesmente por ser feito de seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas quando se tornou objeto de discurso”²⁴⁷. A filósofa evidencia a valor da convivência entre os homens por meio do discurso, pois é por meio deste que o mundo se torna humano. Para a autora, não importa o quanto somos afetados pelas coisas mundanas. Estas só se

²⁴⁴ Arendt, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 23.

²⁴⁵ _____. *A vida do Espírito*. Tradução César Augusto, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009b, p.36.

²⁴⁶ _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.12.

²⁴⁷ *Idem* p. 33.

tornam humanas quando discutimos com nossos iguais a presença delas no mundo em que habitamos.

Podemos encontrar, por meio do discurso, duas concepções importantes na filosofia política de Hannah Arendt, quais sejam: a Liberdade –*Freedom*– e a Libertação –*Liberation*. Por essa perspectiva, situamos duas concepções filosóficas da autora, que, embora sejam forjadas à luz da condição humana e parte do mesmo radical “o homem”, se distanciam quando buscam um entendimento acerca das questões que emanam da vida privada e pública do homem. É relevante lembrar que a autora relaciona elementos que estão no âmbito da esfera privada com o termo *Liberty*, ou seja, elementos da vida biológica e da vida contemplativa. Arendt busca respaldar o termo *Freedom* relacionando-o com as questões que se inserem no âmbito da vida pública, vivenciada na pluralidade humana por meio da ação política.

2. A terminologia semântica de freedom e liberty na concepção política arendtiana

Outro fator fundamental a ser destacado no fenômeno revolucionário é que as revoluções trouxeram à tona discussões que giram em torno dos espaços públicos pensados a partir de elementos que configurassem a participação política em meio à situação de homens que ainda estivessem presos à vida biológica. No entanto, surge, no seio dessa problemática, a necessidade de pautar análises em torno dos temas da liberdade e da libertação. Desse modo, a pensadora política reforça os elementos constitutivos que fundamentam a liberdade pensada na ação política por meio de espaços públicos. Tal fato se observa quando Hannah Arendt²⁴⁸ faz uso de dois termos que, embora possam ser sinônimos, expressam conotações diferentes na terminologia da autora. Ao analisarmos sua obra *On Revolution*²⁴⁹ encontramos as palavras *Liberty* e *Free-*

²⁴⁸ _____. *On Revolution*. New York: Penguin Classics, 2006, p. 25.

²⁴⁹ *Idem. Ibidem*

dom em sua edição original²⁵⁰. Ambas podem ter o mesmo significado dependendo do contexto em que são utilizadas, uma vez que é possível observarmos que a terminologia *Liberty* quase não é empregada no inglês americano. Porém, Arendt faz uso desse termo para expressar uma liberdade vivenciada no âmbito da esfera privada e da libertação, ou seja, uma liberdade que apresenta conotações no campo do direito natural e do homem promulgados a partir da Revolução Francesa. Por outro lado, ao analisarmos a palavra *Freedom*, encontramos uma terminologia cunhada no campo da política, ou seja, uma liberdade pensada na ação e na participação política. Segundo Hannah Arendt:

But, this difficulty in drawing the line between liberation and freedom in any set of historical circumstances does not mean that liberation and freedom are the same, or that those liberties which are won as the result of liberation tell the whole story of freedom, even though those who tried their hand at both liberation and the foundation of freedom more often than not did not distinguish between these matters very clearly either. The men of the eighteenth-century revolutions had a perfect right to this lack of clarity; it was in the very nature of their enterprise that they discovered their own capacity and desire for the 'charms of liberty', as John Jay once called them, only in the very act of liberation. For the acts and deeds which liberation demanded from them threw them into public business, where, intentionally or more often unexpectedly, they began to constitute that apace of appearances where freedom cam unfold its charms and become a visible, tangible reality²⁵¹.

²⁵⁰ *Idem. Ibidem*

²⁵¹ Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Classics, 2006, p. 23. Mas essa dificuldade em se traçar uma fronteira entre libertação e liberdade, num determinado quadro de circunstâncias históricas, não significa que libertação e liberdade sejam a mesma coisa, ou que aquelas liberdades que foram conquistadas em consequência da libertação nos contem toda a história da liberdade, mesmo que aqueles que tentaram conquistar ambas frequentemente não distinguissem, com muita clareza, essas questões. Os homens das revoluções do século XVIII tinham o perfeito direito a essa falta de discernimento. Era da própria natureza de seu empreendimento que eles descobrissem sua própria capacidade e desejo pelos encantos da liberdade, como John Jay certa vez assim qualificou no próprio ato da libertação. Os atos e feitos que a libertação deles exigia lançaram-nos na atividade pública, na qual, intencional ou muitas vezes inesperadamente, começaram a construir aquele espaço onde a liberdade pode revelar os seus encantos e tornar-se uma realidade visível e tangível” (ARENDDT, 1988, p. 27).

Percebemos que Arendt²⁵² evidencia que o uso do termo *Liberty* nos leva a experienciar uma liberdade no âmbito da liberdade de locomoção e da liberdade de pensamento inerentes ao direito natural e amparas nos Direitos Civis. Isso se torna evidente quando ela enfatiza a expressão “*charms of liberty*”, que significa encantos da liberdade. No entanto, o homem tem sua liberdade, isto é, “*Liberty*”, resguardada pelo Estado. Portanto, essa liberdade não está relacionada diretamente à ação política, uma vez que os espaços públicos necessários para a vida pública foram deixados de lado. Em uma perspectiva de liberdade por meio da terminologia *Freedom*, Arendt²⁵³ enfatiza a liberdade vivenciada no campo da ação política por meio da participação direta do povo.

A esse respeito, Arendt enfatiza esta passagem no livro *On Revolution*: “For political freedom, generally speaking, means the right ‘to be a participator in government’, or it means nothing”²⁵⁴. A autora pauta a liberdade também como liberdade de movimento no âmbito das liberdades negativas. Esses termos são abordados pela autora quando ela menciona a questão das duas liberdades: “Freedom, wherever it existed as a tangible reality, has always been spatially limited. This is especially clear for the greatest and most elementary of all negative liberties, the freedom of movement, the freedom of movement [...]”²⁵⁵. No entanto, essa terminologia poderia revelar-se num entendimento dúbio quando na referida citação encontramos “*negative liberty*”, isto é, liberdade negativa relacionada à liberdade de movimento e, logo em seguida, Arendt se refere à liberdade de movimento utilizando a terminologia “*The freedom of movement*”.

²⁵² _____. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 26.

²⁵³ *Idem. Ibidem.*

²⁵⁴ Arendt, Hannah *On Revolution*. New York: Penguin Classics, 2006, p. 201. “Falando de maneira geral, liberdade política ou significa ‘participar do governo’, ou não significa nada”.

²⁵⁵ *Idem*, p.210 “A liberdade, onde quer que tenha existido como realidade tangível, sempre foi especialmente limitada. Isso é, particularmente no que diz respeito à maior e mais elementar das liberdades negativas: a liberdade de movimento” .

Entretanto, torna-se necessário destacar, em meio a essa emblemática situação, que, para Arendt²⁵⁶ a liberdade de locomoção é uma das liberdades elementares para o campo da política. O homem, quando se encontra privado da liberdade de locomoção, perde a mais elementar das liberdades. A filósofa adverte que “a liberdade de movimento é também a condição indispensável para a ação, e é na ação que os homens primeiramente experimentam a liberdade no mundo”²⁵⁷. Contudo, ainda sobre essa passagem à qual nos referimos, *negative Liberty the freedom of movement* encontramos tanto *Liberty* como *Freedom* traduzidas para o idioma português como liberdade²⁵⁸.

Nessa perspectiva, encontramos um entendimento acerca da liberdade positiva fundamentada na participação do povo liberto das necessidades biológicas e ao mesmo tempo buscando a construção de um corpo político igualitário a todos os homens, no qual seus direitos poderão ser mantidos e preservados. Segundo Arendt: “Freedom in a positive sense is possible only among equals, and equality itself is by no means a universally valid principle but, again, applicable only with limitation and even within spatial limits”²⁵⁹. Encontramos, também, na teoria política da autora, que os homens não nascem iguais em direitos, ou seja, o Direito Natural, embora seja inerente ao nascimento, não pode garantir a igualdade entre os homens. Para a pensadora, é por meio da participação política em locais públicos que os homens se tornam iguais. Para tanto, o povo precisa possuir a *Liberty* para, então, buscar a *Freedom*.

²⁵⁶ _____. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 26.

²⁵⁷ _____. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2013, p. 16.

²⁵⁸ _____. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 219.

²⁵⁹ Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Classics, 2006, p. 267.

“A liberdade, num sentido positivo, somente é possível entre iguais, e a própria igualdade não é, de forma alguma, um princípio universalmente válido, porém, mais uma vez, aplicável apenas com restrições e até mesmo dentro de limites espaciais”.

Entre todos os problemas levantados em nossas análises, é importante destacara tradução dessas palavras para a língua portuguesa. Quando Arendt²⁶⁰ recorre a essas duas palavras, que, embora sinônimas, no entendimento filosófico da autora possuem conotações diferentes e desencadeiam uma série de pontos de vistas filosóficos que nos ajudam a caminhar para um melhor entendimento do pensamento político de Arendt. Ao traduzir *Liberty* e *Freedom* para o português, ambas são compactadas na palavra “liberdade”. Porém, essa liberdade possui dois campos de compreensão no pensamento político da filósofa. No entanto, *Liberty* e *Freedom* não se referem ao conceito de libertação, uma vez que essas palavras ainda se encontram na esfera da liberdade política. O termo *Freedom* faz alusão à esfera pública por meio da liberdade política e *Liberty* refere-se à vida contemplativa, que se encontra imbricada na esfera privada.

Todavia, em meio a essa problemática, Arendt²⁶¹ destaca outro ponto relevante no entendimento da sua filosofia política: a distinção entre liberdade e libertação. Embora a liberdade (*Freedom*) e a libertação (*Liberation*) façam parte dos direitos naturais e civis promulgados a partir das Revoluções Francesa e Americana, nossa filósofa destaca que o Direito Natural sozinho não é capaz de assegurar a liberdade política, pois este necessita da participação política dos homens para sua manutenção. Dessa maneira, torna-se necessário uma análise acerca da distinção entre liberdade e libertação na perspectiva filosófica de Arendt.

3. as influências dos termos liberdade e libertação no pensamento político de Hannah Arendt

Para Arendt²⁶², mesmo que a libertação seja uma condição necessária para a efetivação da liberdade política, a liberdade existente na liber-

²⁶⁰ _____. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 261.

²⁶¹ Idem. P. 48.

²⁶² Arendt, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 50.

tação das necessidades *vitae* não pode ser entendida como liberdade política. De acordo com a nossa autora, embora a libertação seja confundida com a liberdade, ela se encontra atrelada ao primeiro ciclo da vida humana, conectada com os elementos da vida orgânica e da vida privada do homem.

Um elemento importante a ser destacado no que tange ao entendimento da liberdade política na filosofia de Arendt se encontra na liberdade de movimento, uma vez que essa tópica se encontra imbricada em dois diferentes âmbitos da vida humana, quais sejam: a esfera privada, no que tange à vida biológica do homem, e a esfera pública, essencial na vida política. Sobre isso, comenta Arendt: [...] “faculdade de locomoção é, de fato, condição de liberdade ninguém jamais seria capaz de chegar a um lugar em que impera a liberdade se não pudesse se locomover sem restrições”²⁶³. As liberdades concedidas na esfera da vida privada fazem com que a sociedade moderna crie uma percepção distorcida acerca daquilo que Arendt entende como a mais livre de todas as liberdades a ação política.

Segundo Arendt,²⁶⁴ a liberdade existente no âmbito da libertação constitui a singularidade do homem como indivíduo “isolado”. Vale ressaltarmos que é por meio desta liberdade de pensamento na vida contemplativa que o homem busca sua essência como indivíduo. É ainda no âmbito da vida privada e da libertação que a espécie humana busca a manutenção das necessidades biológicas e a preservação da família. Arendt salienta que “[...] todo homem tem direito à alimentação, vestuário e reprodução da espécie, ou seja, direitos básicos para as necessidades da vida”²⁶⁵. A pensadora evidencia que tais direitos pertencem à libertação, e não à liberdade, pois constituem os “direitos inalienáveis do homem”, ou seja, são inerentes ao nascimento. Entretanto, para a pensadora, tais direitos,

²⁶³ _____. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p.26.

²⁶⁴ _____. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2013, p. 72.

²⁶⁵ Arendt, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 86.

tomados separadamente, não garantem a liberdade política. Direitos naturais são compreendidos pela autora no âmbito da libertação assumida como condição para a liberdade. Em termos arendtianos, a libertação se distingue da liberdade. Sobre isso, diz Arendt:

Pode ser um truísmo afirmar que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que libertação pode ser a condição de liberdade, mas que não leva automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade²⁶⁶.

Percebemos que Arendt procura demonstrar, em suas obras que tratam da política, que os homens se tornam iguais por meio da ação política vivenciada em espaços públicos comuns onde eles podem se encontrar. Arendt afirma: “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”²⁶⁷. Nesse sentido, o homem precisa estar liberto das necessidades biológicas que o prendem ao mundo privado, para estar apto a exercer a liberdade política, sem que seus interesses particulares interfiram na vida pública.

Se por um lado a liberdade necessita da libertação, por outro a libertação em si não garante a efetivação da liberdade política. Faz-se necessário que o homem, de posse dessa libertação das necessidades biológicas, busque participar de espaços públicos, para manifestar suas opiniões e seus interesses políticos em comum, utilizando-se de palavras e feitos. Segundo Arendt:

A liberdade necessitava, além da mera libertação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.²⁶⁸

²⁶⁶ _____. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 26.

²⁶⁷ _____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012^a, p. 335.

²⁶⁸ Arendt, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988, p. 194.

Constatamos em Arendt²⁶⁹ que a ação política se dá no interior de espaços públicos a exemplo dos conselhos e outras formas de organizações populares nos quais os homens agem em conjunto. Espaços espontâneos de participação popular constituem-se terrenos férteis e sólidos nos quais a liberdade tende a prosperar. Para Arendt, “nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com seus iguais”²⁷⁰. Segundo a análise de Hannah Arendt²⁷¹, é por meio da pluralidade e no contato com seus iguais que o homem se mantém inserido no mundo político. Arendt adverte: “[...] desse modo, todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da relação entre os homens”²⁷². Para isso, ela nos chama a atenção para as sociedades tribais ou a vida em família, que, embora vivam e convivam juntas, não há inserção política por meio da ação. Nas organizações familiares e tribais, a conduta dos seus membros é regida pelas necessidades da vida com o objetivo de preservação. A esse respeito, diz Arendt:

Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação.²⁷³

Desse modo, percebemos no pensamento filosófico arendtiano, que há um tipo de liberdade que rege as sociedades tribais, porém essa li-

²⁶⁹ _____. *O que é política?* Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012b, p. 47.

²⁷⁰ _____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012^a, p. 335.

²⁷¹ _____. *Crises da República*. Tradução José Wolkman. São Paulo: Perspectivas, 2010, p. 38.

²⁷² _____. *O que é política?* Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012b, p. 70.

²⁷³ Arendt, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009^a, p. 194.

berdade se encontra no seio da vida privada e da manutenção da vida biológica. Os homens, quando convivem juntos em uma sociedade tribal sem nenhuma concepção do mundo político, assemelham-se com a convivência de uma estrutura familiar, na qual todos os membros mantêm, na maioria das vezes, um posicionamento de sobrevivência e ajuda mútua sem se preocuparem com uma estrutura ou organismo político com que as regesse.

Outro fato significativo a ser destacado em meio a essa problemática da ação política e da vida contemplativa na qual emergem as grandes discussões filosóficas do mundo contemporâneo encontra amparo na filosofia arendtiana quando Arendt afirma: “A ação, por outro lado, nunca é possível em solidão ou isolamento; um homem sozinho necessita no mínimo da ajuda de outros homens para levar a cabo sua empreitada, qualquer que seja ela”²⁷⁴. Para tanto, nossa autora destaca a importância da convivência dos homens por meio de espaços públicos. É por esses espaços que a vida política dos homens se solidifica criando uma sociedade de participação em atos e palavras no campo da pluralidade. Mediante essa análise, observamos a tentativa arendtiana de evidenciar os rumos tomados pelas revoluções no que tange à perda da liberdade política em detrimento da libertação das necessidades vitais da espécie humana.

Considerações finais

Procuramos demonstrar, no decorrer deste nosso trabalho, que a liberdade concebida por Hannah Arendt não é aquela que, em termos agostinianos, habita o interior da vontade humana. A liberdade, para a pensadora, possui a sua razão de ser na política vivenciada no âmbito de espaços públicos, numa relação paradigmática com a experiência da política estabelecida na Antiguidade Grega.

²⁷⁴ ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012b, p. 70.

No bojo das análises arendtianas sobre o sentido da liberdade política que se caracteriza contrapondo-se à liberdade interior, Arendt (2006) recorre aos significados de *Liberty* e *Freedom*. *Liberty* é utilizada no inglês norte-americano, voltando-se para as questões relacionadas à liberdade na esfera privada, enquanto *Freedom* se dirige à liberdade na esfera pública.

Evidenciamos que o uso dos termos *Freedom* e *Liberty* fundamentam a distinção feita por Arendt entre liberdade e libertação. A libertação restringe-se aos aspectos das necessidades biológicas impostas em prol da sobrevivência dos seres humanos. Aspectos biológicos são suprimidos na esfera privada de nossas vidas. O seu significado é *Liberty*. Somos seres que precisamos nos manter vivos para a preservação de nossa espécie, mas, em termos políticos, somente isso não basta. Daí, a investida arendtiana de que a liberdade política é aquela vivenciada em espaços públicos. Nesse caso, a manifestação dos seres humanos em espaços públicos, por meio do uso das palavras e das ações em conjunto, possui amparo na terminologia *Freedom*.

Referências

- Agostinho, S. (1995) *Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus.
- Arendt, H (1963). *On Revolution*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1963.
- Arendt, H. (1997) *Da Revolução*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB.
- Arendt, H. (1997) *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget.
- Arendt, H. (2006) *On Revolution*. New York: Penguin Classics.
- Arendt, H. (2008) *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.

- Arendt, H. (2009a) *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (2009b) *A vida do Espírito*. Tradução César Augusto, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Arendt, H. (2010) *Crises da República*. Tradução José Wolkman. São Paulo: Perspectivas.
- Arendt, H. (2012^a) *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2012b) *O que é política?* Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Arendt, H. (2013) *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Kohn, J. (2002) Freedom: the Priority of the Political. In: VILLA, Danna (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002. p. 113-130.

DEMOCRACIA Y LIBERALISMO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE OCTAVIO PAZ

Guillermo Flores Miller²⁷⁵

Universidad Autónoma de Tamaulipas. Ciudad Victoria, México

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4979-2577>

Para este texto presento primeramente una formulación conceptual de lo que Octavio Paz entiende por democracia; en un segundo momento, se explica el valor que Paz le concede a la libertad, y también la idea de liberalismo en Paz. En un tercer y último lugar, acudo a algunas de las críticas que Paz realiza a la libertad liberal, al individualismo, y a las contradicciones, problemas y retos contemporáneos que las sociedades democráticas liberales modernas encierran en su interior.

Uno de los conceptos fundamentales en el pensamiento político de Octavio Paz, y que se encuentra vinculado estrechamente a lo que Paz entiende por libertad, y también por modernidad, es el concep-

²⁷⁵ Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es profesor investigador de tiempo completo en la Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Tamaulipas (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-1). ✉ gfmiller@uat.edu.mx

Cita este capítulo

Flores Miller, G. (2020). Democracia y liberalismo en el pensamiento político de Octavio Paz. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 261-275). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.16>



to de democracia.²⁷⁶ Octavio Paz hace suya la idea de democracia como democracia moderna y por ello parte de la distinción básica entre democracia moderna y democracia antigua. Según Octavio Paz, la democracia moderna se distingue de la democracia griega en que ésta última “había conquistado para el ciudadano el derecho a participar en la vida pública”,²⁷⁷ en cambio, en la democracia moderna se “invierte la relación: el Estado pierde el derecho a intervenir en la vida privada de los ciudadanos. El valor central, el eje de la vida social, ya no es la gloria de la *polis*, la justicia o cualquier otro valor metahistórico sino la vida privada, el bienestar de los ciudadanos y sus familias”.²⁷⁸ Dicho esto, queda claro que Paz no habla de una noción de democracia que apele a los valores de la democracia antigua. Pero ahora veamos cuáles son los pilares en los que se funda la democracia moderna, de acuerdo a lo que Octavio Paz piensa.

Para Paz, la democracia moderna cuenta con dos principios básicos complementarios, a saber: la neutralidad y la libertad. Del primero dice Paz que se trata de “la neutralidad del Estado en materia de religión y de filosofía, su respeto a todas las opiniones”.²⁷⁹ En este caso frente a la creencia en valores comunes de la democracia antigua, la democracia moderna parte del principio de la neutralidad del Estado ante las distintas creencias, valores y formas de vida buena; el principio de libertad refiere a “la libertad de cada uno para esco-

²⁷⁶ Alguna bibliografía sobre el tema de la democracia en Paz es la siguiente: Grenier, Yvon. El pensador del siglo que viene. En: *Revista X Cultura y sociedad*, N° 11, marzo 1999. pp. 33-37; Grenier, Yvon. *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*. México D.F.: FCE, 2004. Para el caso mexicano véase Loaeza, Soledad. Octavio Paz en el debate de la democratización mexicana. En: Stanton, Anthony (ed.). *Octavio Paz: entre poética y política*. México D.F.: El Colegio de México, 2009. pp. 155-197.

²⁷⁷ Paz, Octavio. Democracia: lo absoluto y lo relativo. En: *Vuelta*, vol. 16, N° 184, marzo 1992. p. 11.

²⁷⁸ *Ibíd.* p. 11.

²⁷⁹ *Ibíd.* p. 11.

ger este o aquel código moral, religioso o filosófico”.²⁸⁰ Para Paz esto supone que la democracia moderna llega a una resolución de “la contradicción entre la libertad individual y la voluntad de la mayoría mediante el recurso al relativismo de los valores y el respeto al pluralismo de las opiniones”.²⁸¹

El núcleo de la argumentación de Paz en favor de la democracia moderna se encuentra en el relativismo axiológico. El relativismo es fuente del pluralismo democrático que ofrece el mejor arreglo para que una sociedad pueda brindar las condiciones de libertad y de bienestar a sus ciudadanos, tolerando los distintos sistemas de creencias y valores individuales. Paz arguye que:

Nuestro relativismo es racional, o más bien, razonable. Asegura la coexistencia de los dos principios, el del gobierno de los representantes de la mayoría y el de la libertad de los individuos y de los grupos; al mismo tiempo le retira al hombre [...] el sentirse y saberse parte de un grupo con creencias, tradiciones y esperanzas comunes.²⁸²

Ya he señalado la importancia en el pensamiento de Paz de la democracia moderna y sus principios básicos: la *neutralidad* y la *libertad*. Y también hemos visto que, según Paz, la democracia moderna requiere de un relativismo en forma de pluralismo que permita que dentro de las sociedades se puedan pensar, creer, difundir y tolerar distintos valores y formas de vida. Pero como suele suceder en los textos de Octavio Paz, lo que parecía un terreno armónico e ideal pasa a encerrar una serie de dilemas y contradicciones que serían parte de esa negatividad interna de la modernidad llamada crítica, y a la que Paz acude para presentar los problemas o antinomias que se hallan, en este caso, dentro de las democracias modernas. Y uno de los problemas que vislumbra Paz viene por el lado del ejercicio de la libertad. En efecto, para Paz, así como

²⁸⁰ Ibid. p. 11.

²⁸¹ Ibid. p. 11.

²⁸² Ibid. p. 11.

[...] la democracia moderna nos defiende de las exigencias exorbitantes y crueles del antiguo Estado, mitad providencia y mitad Moloc. Nos da libertad y, con ella, responsabilidad. Pero esa libertad, si no se resuelve en el reconocimiento de los otros, si no los incluye, es una libertad negativa: nos encierra en nosotros mismos. Cruel dilema: la libertad sin fraternidad es petrificación; la democracia sin libertad es tiranía.²⁸³

Con lo anterior, la libertad que conlleva la responsabilidad del individuo, al no contar con el referente de la fraternidad, se queda a medio camino. El individuo queda atrapado en el ejercicio de una libertad incompleta, libertad entendida como libertad negativa; y reduciendo al individuo a vivir una interioridad carente de la relación con los otros en la que sea capaz de reconocerse como ciudadano dentro de una sociedad política, en la que se compartan ciertos principios y valores básicos para la convivencia social y la construcción común de la libertad. Paz avanza todavía más en la aporía que encuentra en la democracia moderna y la libertad del individuo fragmentado:

Caemos en un abismo sin fin: el de nosotros mismos. Esto último es lo que ocurre en las modernas sociedades liberales: la comunidad se fractura y la totalidad se vuelve dispersión. A su vez, la escisión de la sociedad se repite en los individuos: cada uno está dividido, cada uno es fragmento y cada fragmento gira sin dirección y choca con los otros fragmentos. Al multiplicarse, la esci-

²⁸³ Ibíd. pp. 11-12. Paz se muestra como un liberal más crítico respecto al tema de la libertad liberal que, por ejemplo, el filósofo liberal Isaiah Berlin, quien, como se sabe, tiene en gran valor a la libertad negativa, véase: Berlin, Isaiah. Dos conceptos de libertad. En: Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. de Julio Bayón. Madrid: Alianza, 2000. p. 215-280; junto con el también texto clásico de Benjamin Constant. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos. En: *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. 2ª edición. Trad. de Marcial Antonio López y M. Magdalena Truyol. Madrid: Tecnos, 2002. p. 65-93. La conferencia de Berlin (presentada después como ensayo) es la piedra de toque del liberalismo político para el tema de la libertad. En ese texto Berlin intenta hacer la distinción entre dos formas de libertad: la “libertad negativa” y la “libertad positiva”. Hay que mencionar que en el caso de Constant hay una distinción mucho más equilibrada de esas mismas formas de libertad que la establecida por el historiador de las ideas británico de origen letón.

sión engendra la uniformidad: el individualismo moderno es gregario. Extraña unanimidad hecha de la exasperación del yo y de la negación de los otros.²⁸⁴

La crítica a la escisión del individuo y a la escisión social que Paz hacía a la modernidad, y de la que anteriormente hemos dado cuenta muy brevemente, la hace extensiva a la democracia liberal, puesto que la base tanto del individuo como de la sociedad moderna parte de una “negación de los otros”, yo soy lo que no eres tú, nosotros somos lo que ustedes no son. La conciliación de esta escisión Paz sólo la postula como un reconocimiento de la otredad deseable, pero su postura no es precisamente optimista, por lo cual la negación se queda en su crítica, que sería precisamente parte de la condición moderna.

Por otra parte, y avanzando en los rasgos que caracterizan a la democracia moderna, según Paz la modernidad política nace y se forma en base a la democracia moderna: “Lo que llamamos modernidad nació con la democracia. Sin la democracia no habría ciencia, ni tecnología, ni industria, ni capitalismo, ni clase media, es decir, no habría modernidad”.²⁸⁵ Y añade: “la modernización sin democracia tecnifica a las sociedades pero no las cambia. Mejor dicho: las convierte en sociedades estratificadas, en sociedades jerárquicas de castas”.²⁸⁶ En esta cita está presente la crítica de Paz a todo régimen autoritario o totalitario que se oponga a los principios democráticos, entre los que está la libertad política. El caso del bloque socialista de Europa del Este es el ejemplo que Paz suele ofrecer para señalar que una modernización sin democracia es un obstáculo a la libertad de las personas en un sentido general.²⁸⁷ La democracia en Paz no se produce por sí sola o al margen

²⁸⁴ Paz. Democracia: lo absoluto y lo relativo. Op. Cit., p. 12.

²⁸⁵ Paz, Octavio. *Tiempo nublado*. Barcelona: Seix Barral, 1983. p. 120.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 120

²⁸⁷ Para las críticas de Paz a lo que llama “socialismo autoritario”, véase la segunda parte del tomo 9 de las *Obras Completas*, Ideas y costumbres I: La letra y el cetro. México D.F.: FCE, 1995. Para profundizar en la relación de Paz con el pensamiento

del proceso más amplio de modernidad, sino que es precisamente gracias a algunos de los proyectos de construcción de las sociedades políticas modernas que se ha considerado que la modernidad es un paso hacia la democracia, y por ello Paz sostiene que la democracia es un resultado de la modernidad. Paz lo explica del siguiente modo en su obra *Tiempo nublado*:

Nuestros pueblos escogieron la democracia porque les pareció que era la vía hacia la modernidad. La verdad es lo contrario: la democracia es el resultado de la modernidad, no el camino hacia ella. Las dificultades que hemos experimentado para implantar el régimen democrático es uno de los efectos, lo más grave quizá, de nuestra incompleta y defectuosa modernización.²⁸⁸

Paz en su reflexión es capaz de contextualizar el valor de la democracia al indicar que su implementación pasa por la dificultad que implica querer importar conceptos abstractos o modelos de difícil arraigo social e institucional en sociedades que tienen una historia y cultura que requieren de una profunda reflexión sobre cómo se podría aplicar un sistema democrático y también un proyecto modernizador. Paz sugiere que en el caso latinoamericano hay que voltear a ver hacia dentro de los mismos pueblos y en lo que constituye la

socialista y también con el marxismo véase: Grenier, Yvon.. En: Stanton, Anthony (ed.). *Octavio Paz: entre poética y política*. México D.F.: El Colegio de México, 2009. pp. 211-233. Y si se quiere ahondar más en la relación de Paz con la izquierda mexicana, en particular con la izquierda marxista, véase: González Rojo, Enrique. *El rey va desnudo. Los ensayos políticos de Octavio Paz*. México D.F.: Posada, 1989. Otra obra crítica hacia Paz desde una postura marxista-estructuralista es: Aguilar Mora, Jorge. *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz. Valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz*. México D.F.: Era, 1978. Para una reconstrucción de las polémicas y debates de Paz con parte de la intelectualidad mexicana de izquierda véase: Rodríguez Ledesma, Xavier. *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*. México D.F.: Plaza y Valdés / UNAM, 1996; además, algunas de dichas polémicas y debates son también recogidos en: González Torres, Armando. *Las guerras culturales de Octavio Paz*. México D.F.: Colibrí, 2002. Y para una panorámica sobre el tema de la relación de Paz con la izquierda y escrita por uno de los protagonistas directos de algunas de las polémicas con Paz, véase: Monsiváis, Carlos. *Octavio Paz y la izquierda*. En: Santí, Enrico Mario (sel.), *Luz espejeante: Octavio Paz ante la crítica*. México D.F.: UNAM, 2009. pp. 92-103.

²⁸⁸ Paz. *Tiempo nublado*. Op. Cit., p. 119.

posible tradición de valores compatibles con la democracia que ya están presentes en dichos pueblos:

Pero no nos equivocamos al escoger ese sistema de gobierno: con todos sus enormes defectos, es el mejor entre todos los que hemos inventado los hombres. Nos hemos equivocado, eso sí, en el método para llegar a él pues nos hemos limitado a imitar los modelos extranjeros. La tarea que espera a los latinoamericanos y que requiere una imaginación que sea, a un tiempo, osada y realista, es encontrar en nuestras tradiciones aquellos gérmenes y raíces –los hay– para fincar y nutrir una democracia genuina (p. 119).

En el caso mexicano, Paz acude en muchas ocasiones a la historia nacional para tratar de comprender las posibles limitaciones que obstaculizan que México pueda llegar a ser una nación plenamente moderna y con una democracia sólida. Paz no es de la idea de un proyecto modernizador que acuda a una especie de tabla rasa o que intente borrar la tradición. Por el contrario, Paz piensa que ambos pueden convivir y que su síntesis sería pensar en un México más acorde a su realidad histórico-social, pues el país ya ha sufrido en muchas ocasiones un fervor modernizador que se queda en simples proyectos abstractos e incompletos y que no responden a la verdadera condición social, cultural e histórica de la nación mexicana:

No sé si la modernidad es una bendición, una maldición o las dos cosas. Sé que es un destino: si México quiere ser, tendrá que ser moderno. Nunca he creído que la modernización consista en renegar de la tradición sino en usarla de un modo creador. La historia de México está llena de modernizadores entusiastas [...] La falla de muchos de ellos consistió en que echaron por la borda las tradiciones y copiaron sin discernimiento las novedades de fuera. Perdieron el pasado y también el futuro. Modernizar no es copiar sino adaptar; injertar y no trasplantar.²⁸⁹

²⁸⁹ Paz, Octavio. *Pequeña crónica de grandes días*. México D.F.: FCE, 1990. pp. 57-58. En esta obra, Paz pareció entusiasmarse de modo ingenuo con la entonces recién llegada de Carlos Salinas al poder y creer que la pretendida modernidad ofrecida por el ex-presidente era la solución a los graves problemas nacionales; el tiempo nos ha indicado que el proceso de modernización iniciado por Salinas fue el de una modernización fallida y envuelta en muy serias contradicciones, las cuales hasta hoy en día siguen incidiendo en la vida social, política y económica del país. La cercanía ideológica de Paz con las políticas de Salinas fue duramente criticada por el también poeta e intelectual de izquierda Enrique González Rojo en: González Rojo, Enrique, *Cuando el rey se hace cortesano. Octavio Paz y el salinismo*. México D.F.: Posada, 1990.

Ya habíamos hecho referencia a cómo Octavio Paz explica que a lo largo de la historia política de México han fracasado los proyectos modernizadores que se han implementado y, con ellos, el proceso democratizador del país. Este fracaso de prueba y error fue uno de los temas que siempre acompañó a la obra de Paz desde la publicación de *El laberinto de la soledad* en 1950, y que continuó en otras obras relevantes como: *Posdata*, *Corriente alterna*, *El ogro filantrópico*, hasta *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, *Tiempo nublado* e *Itinerario*, por nombrar sólo algunas de las más relevantes.²⁹⁰

Esta falla en la modernización social y política del país, así como en su democratización, contiene una escisión y contradicción entre las ideas promovidas y las creencias practicadas, tanto dentro de los individuos como en el nivel colectivo. Hay que decir que Paz solía expresarse públicamente sobre la democracia y la modernidad en el contexto mexicano, ejemplo de ello son las largas entrevistas que concedió y en las que tuvo oportunidad de abordar estos temas.²⁹¹

Con lo expuesto hasta ahora es evidente que Octavio Paz no sólo fue un liberal en el sentido tradicional del término, sino que, ejerciendo

²⁹⁰ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, *Posdata*, y *Vuelta a El laberinto de la soledad*. 2ª edición. México D.F.: FCE, 1993. Paz, Octavio. *Corriente alterna*. México: Siglo XXI editores, 1967. Paz, Octavio. *El ogro filantrópico*. México: Joaquín Mortiz, 1979. Paz, Octavio. *Obras Completas 5*, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F.: FCE, 1994. Paz, Octavio. *Tiempo nublado*. Barcelona: Seix Barral, 1983. Paz, Octavio. *Itinerario*. México D.F.: FCE, 1993. No pretendo agotar la lista de textos de Paz sobre el tema de modernidad y democracia en México puesto que la referencia al tema es constante en bastantes obras; aunque muchos de estos textos se encuentran compilados en: Paz, Octavio. *México en la obra de Octavio Paz, I. El peregrino en su patria. Historia y política en México*. 3ª edición. México D.F.: FCE, 1992; y en: Paz, Octavio. *Obras Completas 8*, *El peregrino en su patria. Historia y política en México*. México D.F.: FCE, 1994.

²⁹¹ Una muy buena muestra de las entrevistas-diálogo que mantuvo Paz sobre la realidad política y social del país son las entrevistas que le concedió al decano del periodismo mexicano recién fallecido Julio Scherer, quien fuera director del periódico *Excelsior* y después fundador y director de la revista *Proceso*. Para las entrevistas a Paz véase: Paz, Octavio. *Obras Completas 15*, *Miscelánea III*, *Entrevistas*. México D.F.: FCE, 2003.

su capacidad crítica, fue también capaz de cuestionar las que consideraba insuficiencias o problemas que se generan dentro del seno de las sociedades capitalistas, liberales, democráticas y, por lo tanto, modernas. Pero antes de pasar a analizar algunas de las críticas de Paz al liberalismo, sería necesario acudir un poco a lo que entiende Paz por liberalismo, liberalismo que él comprende como propio de las sociedades democráticas modernas:

El liberalismo democrático es un modo civilizado de convivencia. Para mí es el mejor de todos los que ha concebido la filosofía política. No obstante, deja sin respuesta a la mitad de las preguntas que los hombres nos hacemos: la fraternidad, la cuestión del origen y la del fin, del sentido y el valor de la existencia.²⁹²

En la crítica de Paz al liberalismo se halla una referencia constante al individualismo, al mercado, así como a la publicidad y los medios de comunicación. En textos de la última etapa de vida de Octavio Paz se intensifican ostensiblemente dichas críticas que ya estaban presentes en textos anteriores pero que ahora se convierten en uno de los centros de crítica. Hay que señalar que esta crítica al liberalismo es también una crítica a la modernidad, a las democracias liberales modernas y al ejercicio de la libertad en las democracias modernas entendido como individualismo, por lo que se puede considerar como una crítica que engloba los conceptos políticos básicos que hemos abordado. Paz asocia al individualismo con la escisión de la conciencia moderna: “la edad moderna ha exaltado al individualismo y ha sido, así, el periodo de la dispersión de las conciencias” (p. 527).

Además, Paz encuentra que el mercado, la desigualdad social y económica, la publicidad y los medios de comunicación potencian esa escisión de la conciencia moderna: “la sociedad moderna está lejos de ser un ejemplo: muchas de sus manifestaciones –la publicidad, el culto al dinero, las desigualdades abismales, el egoísmo feroz, la uniformidad de los gustos, las opiniones, las conciencias– son un com-

²⁹² Paz, Octavio. Poesía, mito, revolución. En: Paz, Octavio. *Obras Completas 1*, La casa de la presencia. p. 527.

pendio de horrores y estupideces”.²⁹³ En la enumeración de las críticas que Paz le hace a la democracia liberal comenzamos por uno de sus principales mecanismos:

El mercado ha minado todas las antiguas creencias [...] pero en su lugar no ha instalado sino una pasión: la de comprar cosas y consumir este o aquel objeto. Nuestro hedonismo no es una filosofía del placer sino una abdicación del albedrío [...] El hedonismo no es el pecado de las democracias modernas: su pecado es su conformismo, la vulgaridad de sus pasiones, la uniformidad de sus gustos, ideas y convicciones.²⁹⁴

Paz se muestra como un crítico acérrimo de la banalidad propia del consumismo enajenante que produce una negación del ejercicio de la libertad. El predominio de las pasiones sobre la decisión libre: el albedrío, es una característica del poder del mercado y de las mercancías que invaden la conciencia del individuo incapaz de comprender su rendición fetichista al consumo efímero. Otro de los graves problemas asociados a la economía de mercado y al mercado en particular es el de la creación infinita de desigualdad y pobreza: “El mercado es un mecanismo que crea, simultáneamente, zonas de abundancia y de pobreza. Con la misma indiferencia reparte bienes de consumo y la miseria”.²⁹⁵ Paz va más lejos en su crítica y alude directamente a la despiadada injusticia en varias esferas del ámbito económico y social capitalista y a la inseguridad social y económica que produce sobre los individuos:

A la injusticia y desigualdad hay que añadir la inestabilidad. Las sociedades capitalistas sufren crisis periódicas, desastres financieros, quiebras industriales, altas y bajas de sus productos y sus precios, cambios repentinos de fortuna entre los propietarios, desempleo crónico entre los trabajadores. La angustia psicológica,

²⁹³ Paz. *Itinerario*. Op. Cit., p. 40. Sobre la crítica de Paz al mercado y al predominio de la economía en el mundo actual véase también: Grenier, Yvon. El pensador del siglo que viene. En: *Revista X Cultura y sociedad*, n° 11, marzo 1999. p. 33-37; en este artículo su autor perfila a Paz como a un intelectual liberal de izquierda pero que en su crítica al mercado se sitúa del lado del romanticismo más que del socialismo.

²⁹⁴ Paz, Octavio. *Itinerario*. Op. Cit., p. 132.

²⁹⁵ *Ibíd.* p. 119.

la incertidumbre, el no saber qué será de nosotros mañana, se ha convertido en nuestra segunda naturaleza (pp. 119-120).

En la crítica de Paz se destaca siempre la falta de reconocimiento del otro, de los otros; en este caso: los afectados por la desigualdad, es decir, los pobres, los marginados. Pareciera preguntarse: ¿por qué la indiferencia hacia los otros, los oprimidos? ¿por qué tanto egoísmo? En las sociedades donde la insensibilidad y falta de reconocimiento del otro se produce, hay, para Paz, una notable escisión mental del individuo y también una profunda escisión social:

A las democracias modernas les falta el otro, los otros. No es necesario hacer, otra vez, la división de las sociedades contemporáneas, unas ricas y otras pobres y aun miserables. En el interior de cada sociedad se repite la desigualdad. Y en cada individuo aparece la escisión psíquica. Estamos separados de los otros y de nosotros mismos por invisibles paredes de egoísmo, miedo e indiferencia.²⁹⁶

La desigualdad y la indiferencia hacia esa desigualdad, la banalidad del consumo y el hedonismo insaciable, son aspectos de las democracias modernas que no se pueden entender sin el estímulo permanente lanzado a individuos obedientes que siguen el dictado de uno de los principales promotores del mercado: la publicidad. Para Paz, la publicidad sería una de las caras más antidemocráticas de las sociedades de mercado, y que se sirve de la fragilidad del individuo que sigue fielmente a las campañas publicitarias ofertadas a través de los medios de comunicación: “La publicidad y los medios de comunicación crean por temporadas este o aquel consenso en torno a esta o aquella idea, persona o producto”.²⁹⁷ La publicidad y los medios de comunicación crean productos y las tendencias dominantes que indican lo que la masa debe consumir, no importa si es un refresco o comida chatarra o si es un candidato político, da lo mismo, se tiene que ofrecer como un producto que se consuma, no importa si dicho

²⁹⁶ Paz. Democracia: lo absoluto y lo relativo. Op. Cit., p. 13.

²⁹⁷ *Ibíd.* p. 13

producto contiene elementos valiosos o no: “la publicidad no postula valor alguno; es una función comercial y reduce todos los valores a número y utilidad”.²⁹⁸ En la dinámica de la publicidad la tendencia es la de la homogeneidad del consumidor, además de que lo que se considera como valioso es lo que se vende y tiene un precio que es pagado. Para Paz el relativismo axiológico nihilista de la publicidad atenta contra uno de los principios de la democracia liberal que ha defendido en su obra: la pluralidad.

La democracia está basada en la pluralidad de opiniones; a su vez, esa pluralidad depende de la pluralidad de valores. La publicidad destruye la pluralidad no sólo porque hace intercambiables a los valores sino porque les aplica a todos el común denominador del precio. En esta desvalorización universal consiste, esencialmente, el complaciente nihilismo de las sociedades contemporáneas. Banal nihilismo de la publicidad: exactamente lo contrario de Dostoievski. Decir que todo está permitido porque Dios no existe, es una afirmación trágica, desesperada, reducir todos los valores a un signo de compra-venta es una degradación.²⁹⁹

El proceder mercantil de la publicidad en su afán de transmitir lo que no encontramos en un mundo que, más que un mundo social, es una feria de mercancías con precio, vacía de sentido a lo socialmente importante y relativiza su valor, y, en cambio, concede valor a la estulticia y a la degradación del individuo enajenado dispuesto a seguir en la espiral infinita del hedonismo nihilista de las sociedades capitalistas. Por eso no es fortuito que “los medios tratan a las ideas, a las opiniones y a las personas como noticias y a éstas como productos comerciales. Nada menos democrático y nada más infiel al proyecto original del liberalismo que la ovejuna igualdad de gustos, aficiones, antipatías, ideas y prejuicios de la masa contemporánea”.³⁰⁰ Paz llega a la conclusión de que el principal enemigo de las sociedades democráticas modernas se halla en casa:

²⁹⁸ Ibíd. p. 13

²⁹⁹ Ibíd. p. 13

³⁰⁰ Ibíd. p. 13

La democracia moderna no está amenazada por ningún enemigo externo sino por sus males íntimos. Venció al comunismo pero no ha podido vencerse a sí misma. Sus males son el resultado de la contradicción que la habita desde su nacimiento: la oposición entre la libertad y la fraternidad. A esta dualidad en el dominio social corresponde, en la esfera de las ideas y las creencias, la oposición entre lo relativo y lo absoluto.³⁰¹

Después de este recorrido alrededor de lo podría considerarse la concepción de Octavio Paz sobre la democracia, además de lo que sería una crítica a algunos aspectos propios de las sociedades liberales modernas, queda claro que en el pensamiento político de Paz están presentes tanto los elementos que, según Paz, fundamentan la democracia: la libertad, la pluralidad y el relativismo axiológico respecto a las distintas formas de vida, y que dichos elementos son conceptos eminentemente liberales, pero que así también hay en Paz una crítica a aspectos puntuales presentes en las sociedades modernas, como son el concepto liberal de libertad y las contradicciones sociales y económicas que producen y repercuten en dichas sociedades, pero que además van en contra de la misma idea de democracia. Y es que para Paz el individualismo y la sociedad contemporánea de la banalidad y el consumo encierran la escisión tanto social como individual, en tanto que alejan al hombre de un sentido comunitario de libertad en el que el individuo pueda reconocerse en el otro. Esta última idea es, sin duda, parte de la deriva romántica de Paz, pero es también parte de una búsqueda genuina de la libertad humana en este autor.

Referencias bibliográficas

Aguilar Mora, J. (1978) *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz. Valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz*. México D.F.: Era.

Berlin, I. (2000) Dos conceptos de libertad. En: Isaiah Berlin. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. de Julio Bayón. Madrid: Alianza, pp. 215-280.

³⁰¹ Ibíd. p. 13-14.

- Constant, B. (2002) Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos. En: Constant, Benjamin. *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. 2ª edición. Trad. de Marcial Antonio López y M. Magdalena Truyol. Madrid: Tecnos, pp. 65-93.
- González Rojo, E. (1989) *El rey va desnudo. Los ensayos políticos de Octavio Paz*. México D.F.: Posada.
- González Rojo, E. (1990) *Cuando el rey se hace cortesano. Octavio Paz y el salinismo*. México D.F.: Posada.
- González Torres, A. (2002) *Las guerras culturales de Octavio Paz*. México D.F.: Colibrí.
- Grenier, Y. El pensador del siglo que viene. En: *Revista X Cultura y sociedad*. Nº 11, marzo 1999. pp. 33-37.
- Grenier, Y. (2004) *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*. México D.F.: FCE.
- Grenier, Y. (2009) El socialismo en una sola persona: el espectro de Marx en la obra de Octavio Paz. En: Anthony Stanton (ed.). *Octavio Paz: entre poética y política*. México D.F.: El Colegio de México. pp. 211-233.
- Loaeza, S. (2009) Octavio Paz en el debate de la democratización mexicana. En: Anthony Stanton (ed.). *Octavio Paz: entre poética y política*. México D.F.: El Colegio de México, pp. 155-197.
- Monsiváis, C. (2009) Octavio Paz y la izquierda. En: Enrico Mario Santí (sel.). *Luz espejeante: Octavio Paz ante la crítica*. México D.F.: UNAM, pp. 92-103.
- Paz, O. (1967) *Corriente alterna*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Paz, O. (1979) *El ogro filantrópico*. México D.F.: Joaquín Mortiz.
- Paz, O. (1983) *Tiempo nublado*. Barcelona: Seix Barral.
- Paz, O. (1990) *Pequeña crónica de grandes días*. México D.F.: FCE.

- Paz, O. (1992) Democracia: lo absoluto y lo relativo. En: *Vuelta*, vol. 16, n° 184, pp. 9-14.
- Paz, O. (1992) *México en la obra de Octavio Paz*, I. El peregrino en su patria. Historia y política en México. 3ª edición. México D.F.: FCE.
- Paz, O. (1993) *El laberinto de la soledad, Posdata, y Vuelta a El laberinto de la soledad*. 2ª edición. México D.F.: FCE.
- Paz, O. (1993) *Itinerario*. México D.F.: FCE.
- Paz, O. (1994) *Obras Completas 1*, La casa de la presencia. México D.F.: FCE.
- Paz, O. (1994) *Obras Completas 5*, Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. México D.F.: FCE.
- Paz, O. (1994) *Obras Completas 8*, El peregrino en su patria. Historia y política en México. México D.F.: FCE.
- Paz, O. (1995) *Obras Completas 9*, Ideas y costumbres I: La letra y el cetro. México D.F.: FCE.
- Paz, O. (2003) *Obras Completas 15*, Miscelánea III, Entrevistas. México D.F.: FCE.
- Rodríguez Ledesma, X. (1996) *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*. México D.F.: Plaza y Valdés / UNAM.

EL ROL DE LA DESCONFIANZA EN EL PENSAMIENTO DE THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE Y SU INCIDENCIA EN EL MUNDO MORAL Y POLÍTICO DEL SIGLO XXI

Rosa María Longo Berdaguer³⁰²

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8408-4202>

Las relaciones humanas en nuestro siglo están en crisis: la amistad como valor ha sido desplazada por la competencia y la estimación de las personas no responde a características morales o intelectuales sino que se mide por el éxito y poder económico. El confiado acercamiento al otro se supone una ingenuidad que no condice con

³⁰² Profesora de Filosofía y magíster en Ética Aplicada por la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Investigadora del proyecto *Lo otro como espacio de identidad de sí. Sobre la configuración de un universo de sentido, propio y compartido* en la misma universidad. Profesora titular del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades y de la Secretaria de Posgrado y Extensión Universitaria de la Universidad Argentina de la Empresa. Entre sus numerosas publicaciones y colaboraciones se destaca *Una mirada a la historia de la filosofía* (2009), *Elementos de filosofía antigua* (2010), *Pensamiento crítico* (2001), *Perspectivas metodológicas* (2008) y *Nociones de comprensión lógica* (2010).
✉ rosamariaantonia@gmail.com

Cita este capítulo

Longo Berdaguer, R. M. (2020). El rol de la desconfianza en el pensamiento de Tomas Hobbes y John Locke y su incidencia en el mundo moral y político del siglo XXI. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 277-292). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.17>



la realidad mientras que desconfiar de los demás se considera una conducta normal e incluso inteligente. El viejo dicho: “desconfía y acertarás” se ha convertido en un precepto para la vida.

La preeminencia de la desconfianza sobre la confianza me llevó a investigar el significado y alcance de estos sentimientos así como las raíces teóricas que les dieron cabida en la cosmovisión moderna para tratar de comprender su incidencia en el mundo moral y político actual, sobre todo latinoamericano, ya que desde el poder se generan para manipular a la ciudadanía. Con este objetivo comencé analizando la fundamentación de la desconfianza en las filosofías de Hobbes y Locke, que ambos postulan pero no con un mismo alcance, y su influencia en las propuestas políticas para, finalmente mostrar la permanencia de sus postulados en el siglo XXI y su incidencia en la construcción política actual.

Desarrollo

¿Qué entendemos por confianza y desconfianza? Confiar y desconfiar significan creer o sospechar sobre una posibilidad futura vinculada con alguien o algo; no son afirmaciones cognitivas sino sentimientos de expectativas subjetivas referidas a ‘un otro’. Como cualquier sentimiento son difíciles de definir en forma precisa porque, aunque necesarios para comprender las relaciones humanas, no se limitan a lo racional sino que incluyen lo emocional y axiológico, pero se puede decir que confiar implica creer, o tener fe en que algo o alguien será o actuará conforme a lo que se espera y desea, mientras que la desconfianza cree lo opuesto, es decir que se desconfía de algo o alguien porque se sospecha que será o actuará en contra de lo que se espera o desea. No son dos polos que se alternen necesariamente, o se confía o se desconfía, porque en realidad lo verdaderamente opuesto a ambos es la indiferencia, la carencia de juicio evaluativo. Sin embargo, cuando predomina la desconfianza se requiere de algún tipo de confianza ya que el que desconfía lo hace por razones que contradicen argumentos en los que cree.

La desconfianza como forma de preservar el instinto de conservación humano, de defendernos de las circunstancias imprevistas, parece inevitable. Si bien en ciertos casos puede ser una conducta prudencial, como forma de dirigirse a la vida, es conflictiva. Desconfiamos cuando sospechamos que algo malo puede suceder, lo que genera miedo; cuando presumimos incapacidad o resultados y conductas dañinas de los demás, lo cual amplía la sensación de vulnerabilidad. Vivir desconfiando es vivir con miedo porque es confiar en que el otro te traicionará, y cuanto mayor sea, mayor será el miedo y la inseguridad, lo que significa una importante restricción a la libertad porque el miedo suele ser paralizante, puede llevar a recluirse y a la inactividad, o a tomar decisiones apresuradas sin evaluar la veracidad o la magnitud de lo que tememos. Andar siempre desconfiando es paranoia. Confiar siempre es credulidad.

La confianza o desconfianza pueden estar dirigidas al ser humano como tal o sobre sus capacidades, como conocer, comprender, aprender, crear, organizar o gobernarse; pero también hacia sí mismo o hacia los demás, referidas tanto a las personas como a las organizaciones sociales, jurídicas, o políticas.³⁰³ De modo que siempre inciden en la forma de valorarnos como humanos, de encausar la propia vida y en la manera de enfocar las conexiones interpersonales e institucionales.³⁰⁴ En todos los casos se refiere a un 'otro': la especie, el propio hacer, las personas o las instituciones.

A lo largo de la historia estos sentimientos cobraron mayor o menor relevancia pero la desconfianza como forma natural de vinculación humana aparece justificada en el siglo XVI. Los pensadores que la fundamentaron y que más incidieron en la concepción antropológica y social moderna fueron Tomas Hobbes y John Locke.

³⁰³ Luhmann, Niklas en *Confianza* (1968), Barcelona, Anthropos, 2005, plantea desde un enfoque sistémico tres niveles: a) el individual en el que sobresalen los aspectos psicológicos y de personalidad, b) el interpersonal o subsistémico, que se encuentra en organizaciones medias tanto sociales como laborales o empresariales, y c) el sistémico referido a instituciones jurídicas, políticas y económicas.

³⁰⁴ “La confianza en el más amplio sentido de la fe en las expectativas de uno, es un hecho básico de la vida social.” Luhmann, Niklas, Ob.Cit. p. 5.

1. Tomas Hobbes y la desconfianza ontológica

“Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia, segunda la desconfianza, tercera la gloria. La primera impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda para lograr seguridad, y la tercera para ganar reputación” (XIII: 135) ³⁰⁵

Para Hobbes la relación natural entre los hombres es la desconfianza, afirmación que se basa en un análisis filosófico que pretende tener una rigurosidad científica, similar a la galileana, que fundamentaría la veracidad, necesidad y universalidad de sus propuestas. El análisis de su pensamiento permitirá, no sólo entender la lógica de su desconfianza radical y la coherencia de su propuesta política, sino también comprender por qué sus planteamientos continúan vigentes, con mayor o menor intensidad, en grandes núcleos de la sociedad.

Para preservar la objetividad científica va a proponer la hipótesis de un Estado de Naturaleza, de un contexto pre social carente de cualquier orden legal o político (semejante al Paraíso Terrenal pero secularizado) donde se pueda analizar la naturaleza del hombre en estado puro sin ninguna influencia moral, teológica o social.³⁰⁶ Reduce al hombre a cuerpo y movimiento, acorde con el modelo materialista y mecanicista galileano. La observación de sus movimientos le muestra que todos, tanto los involuntarios como los voluntarios, están dirigidos a la auto conservación de la vida. Y para lograr este único objetivo, las acciones no están generadas por ideas, principios innatos o sentimientos sino por las sensaciones de agrado y desagrado, o sea, por motivaciones subjetivas individuales.³⁰⁷ A lo que agrega que la forma natural de vivir es aislados y dispersos, dependiendo sólo de sí mismos y

³⁰⁵ Todas las citas corresponden a Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1965.

³⁰⁶ El Estado de Naturaleza que encontramos en los teóricos políticos de la época es para C. Schmitt la secularización del Paraíso Terrenal. “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.” Schmitt, Carl, (1922), *Teología política, III*, en Aguilar, H., ob. Cit., p. 43.

³⁰⁷ “El individuo no es sino una lucha de pasiones. Su voluntad, su ‘yo quiero’, no es sino el deseo último que surge de la deliberación entre sus diferentes apetitos y temores.” Flax, J., *La democracia atrapada*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p. 40

obrando sólo para sí mismos. “Los hombres no experimentan placer alguno (sino por el contrario un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos.” (XIII: 135) En suma, la naturaleza no provee sentimientos de sociabilidad, solidaridad, piedad o respeto por los demás, no hay sentimientos que no se enmarquen en el egoísmo individual, y si hay movimientos de amabilidad, afecto o bondad para con otro es porque sirve a sus intereses, le presta utilidad o para buscar la satisfacción egoísta de sentirse fuerte.³⁰⁸

Estos individuos egoístas son iguales en cuanto a las facultades del cuerpo y del espíritu con relación a la capacidad natural para satisfacer sus necesidades de subsistencia.³⁰⁹ Pero como en el estado de naturaleza en tanto pre social no hay un orden civil que establezca la justicia y regule la propiedad ni una ley natural (*ius naturale*) que indique lo bueno o lo malo para normar las conductas como sostenía la escolástica, la libertad de los individuos carece de límites pues sólo conocen las reglas que las pasiones individuales guiadas por el egoísmo le sugieren para la auto conservación, lo que implica que es legítima la apropiación con el uso de la fuerza, el fraude o la mentira. “El derecho de naturaleza es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia naturaleza, es decir, para la conservación de su propia vida.” (XIV: 139). Pero como los bienes son escasos, las vinculaciones humanas concretadas en el reconocimiento de los otros individuos sobre el común deseo de los objetos, se tornan *competitivas*, y si dos hombres persiguen lo mismo se convertirán en enemigos, y, por lo tanto, no hay posibilidad de confiar en los demás porque cada uno tratará de aniquilar o dominar al otro para conseguirlo.

³⁰⁸ Para Carl Schmitt la antropología es el aspecto medular del pensamiento político: “Se podrían analizar todas las teorías del Estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre ‘malo por naturaleza’ o ‘bueno por naturaleza.’” Schmitt, Carl, *El Concepto de lo Político*, (1939), en Aguilar, Hector Orestes., *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, F.C.E., 2004, p. 204.

³⁰⁹ La igualdad hobbesiana es abstracta en tanto se refiere a la teorización acerca de la naturaleza del hombre pero omitiendo cualquier condicionamiento social o cultural.

El acento en la realización individual incentivó la competencia, todos competirán por dominar y acumular bienes con la misma carencia de límites morales, y como la competencia desplaza la solidaridad por la lucha, los demás se convierten en ‘otros peligrosos’ en los que no se puede confiar. No se puede confiar en el ‘otro’ porque es un competidor en la búsqueda de objetos y, de la misma manera que él mismo, apelará a cualquier método para conseguirlos. Esto convierte al hombre en la bestia más salvaje, en “un lobo para el hombre”, al que se teme más que a los animales.

La conclusión lógica de su análisis antropológico que presupone que el egoísmo radical caracteriza a la naturaleza humana y que el temor a una muerte violenta por la natural competencia, impregna la sociedad, es que la desconfianza permanente es la relación natural entre todos los hombres. La desconfianza se agudiza por los deseos de poder, riqueza, conocimiento y honores que Hobbes considera naturales “Señalo, en primer lugar, como inclinación de la humanidad entera un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte. (XI: 125) Las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder” (VIII: 109.) Así la desconfianza se agranda con su propia lógica en la medida en que cada individuo tratará de incrementar su poder actuando para ser temido y respetado por los demás. Quien logre consumir sus apetitos y aumentar constantemente su poder, o sea la capacidad de acumular bienes y honores de forma tal que se asegure la más amplia sobrevivencia, se considera un hombre feliz. “Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombre que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle.” (XIII: 134) Si la felicidad es la acumulación individual de bienes, la conclusión necesaria, y a la que llega Hobbes, es la guerra de todos contra todos, contexto donde no hay posibilidad de confiar en los demás.

Hobbes pretende fundamentar definiciones universales y necesarias pero, en verdad, sus afirmaciones no corresponden al “hombre en

estado puro” sino que se sustentan en la concepción de la realidad y del hombre iniciada en el Renacimiento europeo que, impregnada de los valores cuantitativos /economicistas del capitalismo que se estaba imponiendo en la época, sostuvo el individualismo, el deseo de poder y riqueza como objetivo moral y subrayó la otredad como competidor o enemigo. Su concepción antropológica del individuo egoísta que sólo se vincula por la competencia de bienes, porque su único objetivo es la acumulación y dominación para asegurar su supervivencia, claramente se refiere al *Homo Economicus*. La concepción del hombre que avala su afirmación de una desconfianza ontológica y por lo tanto universal no puede generalizarse ni considerarse objetiva porque es comprobable que tanto en uno mismo como en los demás conviven los móviles egoístas con la solidaridad por los otros. Las deducciones de Hobbes no son ilógicas, pero no son universales; sólo pueden alcanzar un alto grado de comprobación en una sociedad capitalista, y, sobre todo, en los grupos sociales donde el deseo de riqueza y poder sean sus valores axiales.

Como ontológicamente todos los hombres desconfían de todos los otros hombres, están incapacitados para cualquier tipo de amistad e impedidos de establecer por sí mismos una sociedad de relaciones armónicas y pacíficas. Sin embargo, como además de las pasiones el ser humano tiene una razón calculadora, comprenderá que si no logra limitar las ambiciones de poder de todos, no podrá evadir la muerte violenta. Para evitar el auto exterminio y sobre la base de un cálculo prudencial, los individuos firmarán un contrato donde todos renuncian a su derecho de autogobierno, o sea a la libertad individual, para someterse a un poder común, a un órgano artificial que es el Estado para que establezca las normas y leyes que todos sus súbditos deberán respetar. A fin de evitar la incertidumbre que provoca la desconfianza establecerán un Estado absoluto y fuerte, que concentre la totalidad del poder, que sea capaz de infundir más miedo que el que naturalmente sentían con relación a los demás, a fin de que todos se atengan a la ley. Recién a partir de esta transferencia de derechos hecha por el conjunto para asegurar que nadie ejerza su poder sobre los otros, aparece la

Sociedad Civil.³¹⁰ Para desterrar el temor se debe garantizar que todos los contratantes lo acaten y esta seguridad sólo es factible si el Estado monopoliza la violencia y la represión de forma que pueda castigar al incumplidor. “Las leyes no tienen poder para proteger, si no existe una espada para que esas leyes se cumplan.” (XXI; 181) Debe ser un Estado Soberano, un poder absoluto y coercitivo, poder superior a cualquier otro donde la sociedad tenga una sola voluntad y una única voz: la del monarca que los rige y unifica. Su propuesta política, entonces, es un Estado Totalitario, un Estado monstruoso en su poder al que llama Leviatán.³¹¹ Sin embargo, también es el resultado lógico de la búsqueda racional de los hombres de asegurar la autoconservación en un estado de desconfianza generalizada que sólo puede generar una guerra de todos contra todos. Pero esta organización únicamente es posible en el contexto limitado de la Sociedad Civil de los Estados pero no en las relaciones internacionales donde siempre impera el derecho del más fuerte, porque el contrato sólo lo pueden firmar los individuos (XIII: 137). Esta concepción de las relaciones internacionales fue una de las bases justificadoras de las conquistas europeas de otros continentes ya iniciada en su época.

En suma, Hobbes justifica el individualismo, la competencia, la ambición de poder y la desconfianza como forma natural de las relaciones humanas. Y como la desconfianza universal es consecuencia del ‘natural’ contexto de conflicto, temor y guerra, la única salida política es un gobierno absolutista que controle y/o anule las libertades individuales.³¹² Pero como la filosofía hobbesiana es una

³¹⁰ El contractualismo, en coincidencia con los valores que impuso la burguesía y la economía capitalista en la modernidad, es una teoría secular que supone al individuo como previo al todo y ejecutor de su destino. Sosteniendo la concepción antropológica individualista, la sociedad no es natural como sostenía el pensamiento anterior, sino que debe ser explicada a partir del individuo

³¹¹ Leviatán (del hebreo לִוְיָטָן, *liwyatan*, enrollado) fue una bestia marina mencionada en el Antiguo Testamento, que a menudo se asocia con Satanás.

³¹² “Un sistema social que requiere, o no puede evitar, el comportamiento desconfiado entre sus miembros para ciertas funciones, necesita al mismo tiempo mecanismos que impidan que la desconfianza se imponga y sea correspondida en

de las principales fuentes de la cosmovisión moderna, sus postulados han trascendido su época y siguen vigentes.

2. John Locke y la desconfianza social

La concepción individualista y egoísta del *Homo Economicus* junto con el supuesto de una única forma de vida y de economía válida, van a ser la base de la justificación de la desconfianza parcial, de gran influencia posterior, que postula Locke en *Ensayo sobre el gobierno civil*.³¹³ No sostiene una desconfianza ontológica sino dirigida sobre quienes no forman parte activa del ordenamiento económico que se impuso con la Revolución Inglesa de 1688, el capitalismo. La desconfianza se refiere a los asalariados, los pobres y las culturas o sociedades que no responden a una organización que ponga como objetivo político la productividad.

¿Cómo justifica Locke la desconfianza sobre grupos determinados? Como Hobbes, parte de un “estado de naturaleza” es decir, anterior al orden jurídico, conformado por individuos libres para disponer de su persona o posesiones, e iguales con relación a su capacidad y al uso que se le pueda dar para aprovechar lo que les da la naturaleza. Pero a diferencia de Hobbes, argumenta que la libertad no es absoluta porque Dios les ha dado la posesión de una *ley natural* que les indica que no tienen *licencia* para destruir o dañar los bienes, la libertad y la vida propia y ajena, a menos que sea en defensa propia. El deber de acatar esta ley no responde a una autoridad humana sino que es un mandamiento divino, por lo tanto es eterna, universal y obligatoria, y su fundamento es que en tanto los hombres como la tierra han sido creados por Dios, son propiedad de Dios y Dios ordena cuidarlos. En consecuencia, la propiedad es un derecho natural avalado por Dios. Todos pueden acceder a la ley porque se descubre con el uso de la

un proceso de escalada, volviéndose así una fuerza destructiva.” Luhmann, Niklas., Ob. Cit., p.132.

³¹³ Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción de A. L. Ros, Madrid, Aguilar, 1969

razón, es la razón la que permite captar las normas morales innatas que le indican cómo obrar y permite determinar si un acto es o no correcto, justo o injusto.³¹⁴ De lo que se desprende que al suponer una moral y justicia natural existe la posibilidad de confiar. Sin embargo, no todos escuchan la ley natural de la razón sino que algunos la trasgreden, lo que genera individuos amorales y deshonestos que no respetan la propiedad ajena ni contribuyen a la producción de bienes. De estas personas, que Locke califica como irracionales, hay que desconfiar.

La forma de utilizar la fuerza de trabajo que es considerada por Locke como una propiedad individual que puede usarse, venderse o comprarse como una mercancía, indicará quienes cumplen con la ley natural. Quienes la utilicen para apropiarse de bienes y tierras para producir, contribuyendo con su obrar al ‘progreso’ económico para el beneficio de la humanidad (acorde con los designios de la Providencia), o sea los propietarios, la cumplen; en cambio los que libremente la venden, los asalariados, no. Estos hombres que en lugar de atenerse a la ley natural de la razón eligieron no hacerse responsables por la contribución al plan de la Providencia del incremento de bienes y prefirieron vender su fuerza de trabajo o, lo que es aún peor, apropiarse, por vagos o viciosos, del trabajo ajeno, no son confiables. Sus argumentos le permiten justificar la desconfianza hacia otro grupo: las sociedades y culturas que no priorizan en su política la ley divina que ordena contribuir con el incremento de la producción al orden de la Providencia (el orden capitalista), como las tierras y los habitantes de América (V: 43/44). Y como supone que su conducta sólo responde a causas individuales o culturales, la desconfianza se extiende a la facultad de autogobierno, por lo que sostiene que están incapacitados para la actividad política. En realidad Locke desconfía de los no-propietarios, de los pobres, suponiendo que no hay ninguna razón social que los reduzca a ese

³¹⁴ Cabe señalar que gnoseológicamente Locke es empirista y en el *Tratado sobre el entendimiento humano* niega expresamente la existencia de ideas innatas. Sin embargo, en su teoría política se encuentra a la razón como poseedora de una idea innata que le indica lo que está bien y lo que está mal (como sostenía la escolástica), idea que es conocida en forma inmediata por la razón, de manera semejante a la descripción de Descartes acerca de la captación de las ideas claras y distintas.

estado sino que es resultado de la libre decisión y/o de la vagancia y los vicios. La desconfianza lockiana sirve para la evaluación ética: los buenos son los que son capaces de apropiarse de las cosas y los malos son los que sólo venden su fuerza de trabajo.

La búsqueda de asegurar los bienes llevó a Hobbes a suponer la guerra de todos contra todos, pero Locke lo niega. El estado de naturaleza que describe es un estado de armonía y no de guerra porque quien no se rige por la ley natural es un irracional y se lo ataca por la misma razón que se puede matar a un león o a un lobo. “El que transgrede la ley natural manifiesta que vive bajo otra regla que no es la de la razón.” (II: 8). En tal estado idílico cabe preguntarse ¿por qué los hombres resuelven conformar una sociedad civil y establecer un gobierno político? Locke sostiene que ese estado es inseguro porque algunos desoyen a la razón y son haraganes y viciosos (por eso son pobres) y pretenden vivir robando el trabajo ajeno. “Es tal la maldad de los hombres que la mayoría prefiere gozar del producto del trabajo ajeno a conseguir con el suyo lo que necesita.”³¹⁵ En conclusión, sólo los pobres y asalariados que por pereza y disipación no han logrado apropiarse de bienes, hacen insegura la vida.³¹⁶ “Si no fuese por la corrupción y los vicios de ciertos hombres degenerados no habría necesidad de ninguna otra ley (que la natural), ni que los hombres se apartasen de esa alta y natural comunidad.” (IX: 123).

Sobre esta base Locke propone un orden político parlamentario que dará las bases para lo que luego se denominará *política liberal*. También se funda en un contrato: algunos individuos razonables y laboriosos, (los propietarios) se reúnen y pactan vivir en comunidad, es decir formar una Sociedad Civil con el propósito de instituir un gobierno que provea y ejecute leyes que preserven la propiedad, a las que aceptan voluntariamente someterse. Los hombres buenos, los

³¹⁵ Locke, J., (1689), *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Mestas, 2001, p.62.

³¹⁶ Estos conceptos se corresponden con la doctrina puritana, de fuerte incidencia en los grupos triunfantes de la revolución de 1688, que sostenía que la pobreza es un castigo divino a los pecadores, debida exclusivamente a características individuales, vicio y pereza, independientemente del contexto socio económico.

propietarios, han demostrado capacidad para ordenar sus vidas y sus relaciones, o sea que no necesitan un poder absoluto que los controle sino un Estado que sirva para preservar sus propiedades. El poder político es sólo un agente que debe estar subordinado a los individuos morales que pactaron su institución, y como lo que le dio origen es la preservación de la propiedad, el fin de la política es la preservación de la propiedad. El Estado no limita la libertad individual ni regula la economía sino que está para proteger la propiedad privada y la libre competencia (o sea a los buenos) de quienes quieran violentarlas (los malos). En suma, lo político está al servicio de lo económico.³¹⁷

Locke va a decir que para que se redacten las mejores leyes, se requiere que el Parlamento esté integrado sólo por quienes sean confiables de ofrecer garantías de idoneidad y cumplimiento. Dado el fin del Estado sólo quienes pongan sus propiedades bajo la regulación de las leyes pueden dar una manifestación expresa de consentimiento del contrato y ser una garantía de su cumplimiento, así como también de establecer las mejores leyes para el bien común pues sería contradictorio que promulgaran normas que no contribuyeran a la preservación de la propiedad. “Digo que todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte de los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito.” (VIII: 119) De lo que se desprende que sólo los propietarios constituyen legítimamente la sociedad civil y que sólo ellos tienen acceso al poder político. O sea, que en la Sociedad Civil como en el estado de *naturaleza* hay también dos formas de ciudadanía: los que tienen poder político y los que sólo están sometidos a las leyes, los que son confiables y los que no lo son.

La desconfianza hacia los pobres justifica un proyecto político que de acuerdo a la denominación clásica sería una oligarquía: sólo los propietarios, los ricos, tienen derechos políticos, porque sólo se puede confiar en ellos para que respeten las leyes que protegen sus

³¹⁷ “Para los liberales la bondad del hombre no significa otra cosa que un argumento con ayuda del cual el Estado es puesto al servicio de la sociedad. ... (El Liberalismo) sólo trató de vincular lo ‘político’ desde el punto de vista de lo ‘ético’ para subordinarlo a lo económico.” Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Op.Cit. pp. 206-207.

propiedades.³¹⁸ En realidad esta confianza responde a un razonamiento que es un círculo vicioso: los propietarios establecen leyes para proteger sus propiedades, y ponen sus propiedades como garantía de que van a respetar estas leyes. Por otra parte el poder judicial, designado por el poder legislativo, nace para defender la propiedad privada, y aunque para Locke y el Liberalismo posterior el concepto de propiedad abarca no sólo los bienes sino también la vida y la libertad, su origen delimita las prioridades y neutraliza la equidad; de hecho la historia muestra que el rigor de la ley es inapelable para los pobres y tolerante para los ricos.

También la desconfianza social lockiana ha trascendido su época, y formalmente democratizada ha impregnado a la cultura occidental y se encuentra arraigada en las democracias contemporáneas. Los pobres, y más si no forman parte del modelo físico y cultural de las naciones poderosas, no merecen confianza. También perduran sus argumentos justificatorios de la desconfianza en los indigentes: son irracionales, vagos, ladrones y viciosos.

3. Permanencia de sus postulados

En nuestro mundo globalizado pareciera que reinan sin escrúpulo ni límites, tanto en las relaciones nacionales como internacionales, los postulados de Hobbes y Locke. El individualismo, la concepción antropológica del *Homo Economicus*, la competencia, la desvalorización de la solidaridad y la desconfianza generalizada o radicalizada a grupos, forman parte de la estructura simbólica de la realidad y son incentivadas desde los centros hegemónicos que conducen la globalización. La desconfianza generalizada se ha extendido como precepto moral fundamental para protegerse pero también para justificar acciones trasgresoras, deshonestas o incluso criminales sobre el supuesto de que sería ingenuo evitarlas porque “si no lo hago yo lo hace el otro”.

³¹⁸ “Lo esencial del parlamento es la deliberación pública de argumento y contraargumento, el debate público y la discusión pública, parlamentaria, sin tener en cuenta automáticamente la democracia.” Schmitt, Carl, (1923), *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 43.

La concepción del ser humano como *Homo Economicus* donde la finalidad de sus actos gira en torno a la posesión, el dominio y los beneficios y que presupone que el egoísmo radical caracteriza a la naturaleza humana, impregna la sociedad. El hombre codicioso y egoísta cuyo razonamiento se centra en el cálculo de costo-beneficio no es censurado sino que, si ha logrado una gran riqueza, aparece como modelo a imitar. La competencia y la lucha por la posesión de objetos como nexos con los otros individuos, continúa vigente; competencia y lucha no dan cabida a la confianza sino que implican dos únicas posibilidades: ganar o perder, dominar o ser dominado. Y dominar para ganar –guiado sólo por los valores cuantitativos/economicistas que forman parte del mundo moral– se ha convertido en un nuevo objetivo de vida, sintetizado en la expresión ‘*the winner*’.

La exclusividad de la competencia frente a la cooperación ha aniquilado, fundamentalmente a partir de mediados del siglo XX, la solidaridad. Desde la política global se la ha denostando como una interferencia en la auto realización individual, calificando a los gobiernos que llevan a cabo acciones de asistencia social como corruptores y generadores de vagancia. La disolución de la solidaridad construyó a las personas a sus propios recursos y este confinamiento se manifestó en la mayoría, que está carente de medios suficientes para competir exitosamente, como impotencia y miedo, sentimientos que provocan y avalan la desconfianza.

También los motivos hobbesianos, temor e inseguridad, para proponer un poder central autoritario, han recobrado vitalidad. Frente a las crisis políticas y/o económicas (propias o creadas) se invoca la inseguridad y la desconfianza en las instituciones con argumentos reales o ficticios para proponer el monopolio de la fuerza y de las decisiones legislativas y administrativas en un gobierno dictatorial, como ocurrió en 1973 en Chile y en 1976 en la Argentina. Desde los centros de poder mundial, cuando se ven peligrar sus privilegios por la consolidación de la democracia pluralista o por la intervención política en el libre funcionamiento del mercado, recurren a exacerbar el temor y la desconfianza, fundamentalmente a través de los medios de comunicación que se han

constituido en un poder económico monopólico, sosteniendo la idea del peligro inminente a fin de lograr sembrar el pánico en la sociedad, porque el temor a un conjunto de riesgos, posibles o imaginarios pero siempre agrandados, anula o por lo menos debilita la racionalidad social y facilita la manipulación. La intención es destituir los gobiernos no complacientes, ocurre en muchos países latinoamericanos donde financian campañas difamatorias y aterrorizantes de la situación nacional y de los gobernantes para sembrar la desconfianza y el temor.

La desconfianza continúa siendo un factor nodal. En todos los casos amplía la sensación de vulnerabilidad y lleva a vivir con miedo. A mayor desconfianza, mayor miedo e inseguridad, y ante esto la necesidad de establecer mayores controles; esta secuela que se autoalimenta genera la posibilidad de una progresiva manipulación de la subjetividad y de limitaciones a la libertad. En un contexto paranoico reina la sospecha, situación que da cabida a políticas racistas, excluyentes y dictatoriales, como muestra la historia pasada y presente, porque es fácil para los grupos de poder establecer (siempre en función de sus intereses) sobre quienes o cuáles son los grupo o los gobiernos no fiables; el aspecto físico, situación social, modalidades de vida y/o religión, cultura o políticas disímiles, indicarán su peligrosidad. Se los acusa de terroristas, delincuentes, dictatoriales, causantes del caos y la inseguridad para generar miedo y desconfianza. Para los Nazis fueron los judíos y ahora en Occidente los árabes, los inmigrantes o los gobiernos con políticas opuestas a las neoliberales. Generando sospechosos y enemigos se logra que la ciudadanía divida la sociedad en 'buenos y malos' y confíe crédula y ciegamente en los primeros y desconfíe absolutamente de los otros, sin darse cuenta, porque el temor debilita la racionalidad, que en realidad desconfía, margina, ataca y convalida la violencia institucional sobre quienes no responden a las pautas culturales, económicas y políticas de los centros hegemónicos. Y como la desconfianza social lockiana ha impregnado las subjetividades tanto en los países centrales como en los del tercer mundo, logran la difidencia sobre los que luchan por la equidad.

De lo expuesto se puede sostener que los principios de la cosmovisión iniciada en la modernidad, aceptados y justificados por la filosofía y promovidos políticamente, continúan vigentes. El juego confianza/desconfianza, acorde con lo postulado por Hobbes y Locke, no sólo se ha consolidado en la cosmovisión imperante sino también internalizado en la subjetividad colectiva. Los núcleos de poder internacional o nacional, conociendo la fuerza de su incidencia, los generan y direccionan para lograr la aceptación de la opinión pública a fin de desplazar gobiernos populares y pluralistas que interfieren en los avances de los centros económicos internacionales y justificar la marginación y explotación de quienes no forman parte activa del modelo social, político y económico de las naciones poderosas.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, H. O. (2004) *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: F.C.E.
- Flax, J. (2002) *La democracia atrapada*, Buenos Aires: Biblos.
- Hobbes, T. (1965) *Leviatán*, Madrid: Tecnos.
- Locke, J., (1689), *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Mestas, edición del 2001.
- Locke, J. (1969) *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción de A. L. Ros, Madrid: Aguilar, 1969.
- Luhmann, N. (2005) en *Confianza* (1968), Barcelona: Anthropos.
- Schmitt, C. (1922), *Teología política, III*, en Aguilar, Héctor Orestes., *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: F.C.E., edición de 2004.
- Schmitt, C. (1923), *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos, edición 1990.
- Schmitt, C. (2004) El Concepto de lo Político, (1939), en AGUILAR, H. O., *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: F.C.E., 2004.

EL COMUNISMO EN MARX: UNA RELECTURA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA LIBRE INDIVIDUALIDAD

Levy del Aguila Marchena³¹⁹

Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Lima, Perú

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0140-7235>

Según Marx, la superación de las relaciones sociales organizadas en torno de la lógica del capital supondría una pauta distinta para el aprovechamiento de la riqueza, esto es, para la generación de los valores de uso y su disfrute. La riqueza dejaría de ser aquella acumulación de mercancías que se hace valer por sobre los intereses de los productores en virtud de alguna racionalidad que les resulta ajena como es el caso en las sociedades mercantil-capitalistas de nuestro tiempo. Bajo el *horizonte comunista*, más bien, la *riqueza* habría de identificarse con la *satisfacción humana*:

Pero, en realidad, si se elimina la forma limitada burguesa, ¿qué otra cosa es la riqueza, sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas

³¹⁹ Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Universitat de Barcelona, Magister en Filosofía y Sociólogo por la PUCP, con numerosas ponencias y publicaciones, nacionales e internacionales, en filosofía política (Comunismo, poder político y libertad personal en Marx, 2016) y ética aplicada (Ética de la Gestión, Desarrollo y Responsabilidad Social, 2014).
✉ laguila@pucp.pe

Cita este capítulo

Del Aguila Marchena, L. (2020). El comunismo en Marx: una relectura desde la perspectiva de la libre individualidad. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 293-309). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.18>



productivas, etc., de los individuos engendrados en el cambio universal?; ¿qué es sino la elaboración absoluta de sus características creadoras, sin más supuesto que el desarrollo histórico precedente, que convierte en fin en sí mismo a esta totalidad del desarrollo, es decir, del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no mediadas por un criterio *ya dado*?; ¿qué es sino una elaboración en la que él no se reproduce en una determinación concreta, sino que produce su totalidad, en la que no intenta permanecer como algo ya devenido, sino que existe en el movimiento absoluto del devenir?³²⁰

Bajo la circulación capitalista, la interdependencia universal integra la vasta diversidad de los esfuerzos humanos de acuerdo con las exigencias de la acumulación privada. La expectativa de Marx, en cambio, es que en una sociedad comunista las potencias humanas ya libradas de esta pauta limitada para la producción puedan disponerse hacia una suerte de *desarrollo incondicionado* de las fuerzas productivas. Para que tal derrotero sea históricamente plausible se requiere de una serie de *condiciones históricas de partida* que son producto de la propia sociedad capitalista³²¹. En efecto, supone el despliegue de una historia universal donde destaca el progreso de la gran industria, la constitución de un mercado mundial y la existencia de una rica individualidad capaz de inscribirse y reproducir la circunstancia de producción y consumo propia del proceso de desarrollo capitalista. Estas condiciones remiten al *carácter progresista del capital*, pues es bajo su legalidad que la riqueza de las necesidades y la riqueza de las capacidades –en la forma material de las fuerzas productivas y el mercado mundial– habrían podido desarrollarse al punto de que ya no se requiera de la mediación de la propiedad privada para su libre desenvolvimiento. Son condiciones que se reproducen conjun-

³²⁰ Marx, Karl. Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política (Grundrisse). En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 21, Barcelona: Crítica / Grijalbo, 1977 (en adelante, Grundrisse. Primera Mitad). p. 441.

³²¹ De acuerdo con esta perspectiva, la superación de las relaciones de producción capitalistas aparece como *auto superación*: “La universalidad hacia la que él [el capital] tiende irresistiblemente, [sic] encuentra sus límites en su propia naturaleza, que en un cierto nivel de su desarrollo harán reconocer al capital mismo como el mayor obstáculo de esa tendencia y, en consecuencia, tenderá a su propia superación a través de él mismo.” (Ibid. p. 360)

tamente y que pasarían a conocer un modo distinto de articulación y requerimiento recíproco.

La individualidad que se instalaría en una sociedad comunista no puede sino ser el resultado histórico de sus condiciones precedentes, aquellas en las cuales surgió como producto de la división del trabajo definida en términos de una sociedad de productores privados independientes. La expectativa marxiana a propósito de dicha individualidad es que ella supere sus propios horizontes históricos, aquellos que permitieron su generación. En dicha dirección, la alienación existente se convierte en sí misma en traba y condición de posibilidad de esta superación.

Los individuos universalmente desarrollados... no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de la capacidad con la que esta individualidad deviene posible, [sic] presupone la producción sobre la base de los valores de cambio, que por primera vez produce simultáneamente la generalidad de la alienación de los individuos de sí mismos y de los demás, pero que produce también la generalidad y universalidad de las relaciones y capacidades.³²²

Bajo esta perspectiva del comunismo, centrada en torno del desarrollo de la individualidad, los límites al desarrollo de las fuerzas productivas y a la interdependencia de las relaciones, los recursos y goces humanos aparecen como una limitación auto impuesta por la actividad humana sujeta a la lógica del capital y sus intereses. Una cierta *inmanencia radicalmente humana* queda así formulada: las disposiciones transformadoras de los seres humanos, objetivadas a lo largo de la historia social en tanto sus propios poderes materiales y sociales, resultarían la mediación de sí mismas, aquella por la cual se reinventarían liberándose de las trabas que establecieron sobre sí en su praxis precedente³²³.

³²² Ibid. p. 90.

³²³ En términos de la relación entre materialidad y libertad: “La vuelta de tuerca marxista dialéctica es que solo la materialidad nos liberará de la insípida compulsión de lo material. La libertad no significa estar libre de determinaciones, sino estar determinados de tal manera que podamos relacionarnos de un modo transformador e independiente con nuestros determinantes. Y el comunismo, que nos permitiría precisamente hacer esto en el plano material, es en este sentido la

De esta manera, la disposición de las sociedades capitalistas hacia el desarrollo universal de las capacidades y necesidades humanas queda para Marx establecida en términos de una disposición progresista pero limitada. A decir de Marx, esta distinción inacabada hace del capital “mero punto de transición”³²⁴ que se define como forma social anti-tética y evanescente que “produce las condiciones reales de su propia disolución”.³²⁵ En medio de esta caracterización sobre la naturaleza finita del capital, en los *Grundrisse* encontramos lo más próximo a una definición “formal” del comunismo:

...un nuevo modo de producción, que está basado no en el desarrollo de las fuerzas productivas para reproducir y ampliar al máximo una determinada situación, sino en el cual el desarrollo libre, sin trabas, progresivo, universal, de las mismas fuerzas productivas constituye el presupuesto de la sociedad y, por lo tanto, de su reproducción; es un modo de producción en el que el único presupuesto es el superar el punto de partida.³²⁶

En tanto modo de producción cuyo “único presupuesto es el superar el punto de partida”, el comunismo se presenta como el despliegue incesante e irrestricto de los poderes sociales, bajo la forma de fuerzas productivas, y de las necesidades que éstas puedan satisfacer y que constituyen, a su vez, el acicate permanente de su nuevo dinamismo. Un nuevo sentido de *lo productivo* se abre aquí paso. Ya no se trata de lo productivo en términos de la generación de mercancías para el crecimiento de la acumulación fetichista de los valores de cambio y de su

cumbre de la libertad humana. Que solo lo material nos emancipe de lo material; esta es, sin duda, la verdadera respuesta a las diversas variedades del idealismo...” (Eagleton, Terry. *El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?* En: Hounie, Analía (compiladora). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 96-97), donde el comunismo resulta aquella sociedad capaz de lidiar con las determinaciones materiales de la necesidad productiva, tornándolas en condición de autodesarrollo, esto es, en condición que emancipa a los individuos de las mismas sujeciones materiales en cuanto que *inmediatas*.

³²⁴ Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad. Op. Cit., p. 495.

³²⁵ Ibid. p. 496.

³²⁶ Ibid. pp. 494-495, cursivas mías.

expresión general, el dinero³²⁷. Se trata más bien de la medida en que la organización de la actividad transformadora del trabajo favorece el desarrollo de las fuerzas productivas. Según esta perspectiva, llega un punto en el cual el capital ha visto consumadas sus tareas históricas: “El *capital*, por lo tanto, es *productivo*; es decir, es una *relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales*. Sólo deja de ser una relación esencial allí donde el desarrollo de estas mismas fuerzas productivas encuentran un obstáculo en el capital mismo.”³²⁸

1. Las condiciones históricas de partida

La afirmación marxiana según la cual el proceso histórico que nos llevaría del capitalismo al comunismo sería una autonegación del primero que se revelaría como autosuperación en la forma de una sociedad comunista pretende ser algo más que una mera apuesta teleológica. El material teórico de los *Grundrisse* ofrece elementos de discernimiento sobre las determinaciones estructurales necesarias para la reproducción del capital que, a su turno, se presentan como *condiciones positivas* para una eventual sociedad comunista. A nuestro juicio, se trata fundamentalmente de dos condiciones específicas. En primer lugar, la *superación de la ley del valor*, en tanto abandono del *tiempo de trabajo*, como medida que rige el sentido de la reproducción capitalista, para pasar al *tiempo libre* como medida fijada desde la promoción del interés de la realización personal de los productores; en segundo lugar, la *superación del trabajo individual*, en tanto abandono del *principio de*

³²⁷ “En el sistema del dinero desarrollado, se produce solamente para cambiar, o, mejor dicho, se produce solamente en la medida en que se cambia. Suprimir el dinero equivaldría, o bien a regresar a un estadio inferior de la producción (al cual corresponde el cambio inmediato de mercancías), o bien a avanzar a un estadio superior de la producción, en el que el valor de cambio no es ya la primera determinación de la mercancía, porque el trabajo general, cuyo representante es el dinero, no se presentaría ya como trabajo exclusivamente privado mediado a comunidad.” (Ibid. p. 149) Junto con la sociedad de productores privados independientes que conocería su final en la superación de las relaciones capitalistas de producción, terminaría también el imperio del dinero sobre los esfuerzos individuales.

³²⁸ Ibid. p. 266.

la sociedad mercantil, el de los productores privados independientes, para pasar al *trabajo social* como integración práctica y consciente de los productores asociados. Ambas condiciones no *aparecen* de pronto como simples rasgos deseados para la sociedad comunista sino que –a juicio de Marx– *resultarían* del movimiento práctico de la lógica del capital; esto es, surgen en la propia socialidad del capitalismo que se niega a sí misma y, desde esta negación, gesta formas sociales que permitirían superar sus propias restricciones. En realidad, se trata de dos aspectos del mismo movimiento en el que Marx identifica los límites del capitalismo para reproducirse; el proceso histórico de la acumulación capitalista que, al mismo tiempo, establece los cimientos de la sociedad en la que tales límites habrían de quedar superados.

De acuerdo con la comprensión marxiana de la acumulación capitalista por vía del aumento del plusvalor relativo, el desarrollo de las máquinas al servicio del capital abre posibilidades que a la larga escaparían al propio interés $D - M - D'$ (la fórmula general del capital) que las ha producido y hecho necesarias. La apropiación de este poder material por parte de los productores asociados redefiniría radicalmente sus términos de existencia. La consumación de tal proceso remite a la desaparición de la ley del valor por efecto del propio dinamismo del capital. A partir del aprovechamiento de la ciencia y la tecnología para el desarrollo del capital fijo y la producción de la riqueza, Marx lo pone en los siguientes términos:

El cambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, la colocación del trabajo social en la forma de la oposición entre capital y trabajo asalariado, es el desarrollo último de la *relación de valor* y de la producción que descansa sobre el valor. Su presupuesto es y continúa siendo la masa del tiempo de trabajo inmediato, la cantidad de trabajo utilizado en cuanto factor decisivo de la producción de la riqueza. Sin embargo, en la medida en que la industria se desarrolla, la creación de la riqueza real deviene menos dependiente del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo utilizado que del poder de agentes que son puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, y cuya poderosa efectividad no está en relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que dependen más bien del nivel general del desarrollo de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de la ciencia a la producción.³²⁹

³²⁹

Marx, Karl. Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política

La contraparte de la superación de la ley del valor es la superación del trabajo individual privado, la cual acontece también como *culminación* del modo de producción capitalista, esto es, como su más cabal realización que es, por sí misma, su autonegación y condición de partida de la sociedad comunista. En efecto, como parte del desarrollo de la organización industrial capitalista, los aportes de los trabajadores particulares pasan a ser *instancias inmediatamente constitutivas del cuerpo social de la producción*. La individualidad productiva se trasmuta progresivamente, a lo largo de la interdependencia posibilitada por las máquinas, en la forma de una *individualidad social*:

En esta transformación, no es ni el trabajo inmediato realizado por el hombre mismo, ni el tiempo que él trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma a través de su existencia como cuerpo social; en una palabra, el *desarrollo del individuo social*, el que se presenta como la gran piedra angular de la producción y de la riqueza.³³⁰

Asistimos con ello, por vía de su propio derrotero histórico, a la negación del punto originario de la existencia productiva según la ideología del librecambio: el productor privado independiente, pretendidamente carente de sujeciones, ha terminado sometido a la férrea necesidad social de disponerse orgánicamente como *uno* con sus congéneres para poner en movimiento un poder material sobre el que carece de control en el capitalismo. En clave dialéctica, esta articulación del trabajo social es resultado del trabajo privado, la competencia mercantil y la lógica de la acumulación capitalista; resulta de ello una interdependencia social inédita que sería punto de partida para la sociedad comunista.

La doble caducidad a la que asistimos, la de la ley del valor y la del trabajo individual, que avanza con el progreso de la industria capitalista, establece que la realización del afán de plusvalor, propio de la lógica del capital, se sostiene sobre premisas obsoletas: “*El robo de tiempo*

(*Grundrisse*). En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 22. Barcelona: Crítica / Grijalbo, 1977 (en adelante, *Grundrisse*. Segunda Mitad). p. 90. Cf. también *ibid.* p. 85.

³³⁰ *Ibid.* pp. 90-91, cursivas mías.

de trabajo ajeno, sobre el que descansa la riqueza actual, se presenta como una base miserable frente a esta base recién desarrollada, creada por la misma gran industria.”³³¹ Premisas progresivamente irracionales e imprácticas: “Tan pronto como el trabajo en forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida y, en consecuencia, el valor de cambio tiene que dejar de ser la medida del valor de uso.”³³² La gran industria y el crecimiento del capital constante permiten la creciente producción de bienes y servicios en magnitudes inéditas sin que sea necesario un crecimiento proporcional del trabajo humano invertido en el proceso. Ya en tiempos de Marx la productividad del trabajo se había desplegado a escala exponencial en escasas décadas; y actualmente tendríamos muchos más que decir al respecto. En tanto capital variable, el trabajo humano tiende a disminuir en términos relativos frente a la masa del capital constante puesto en movimiento; esta es la dirección del cambio en la “composición orgánica del capital” a medida que progresa la ley general de la acumulación capitalista³³³. Si la presencia del trabajo resulta cada vez menor en cada unidad de riqueza producida, la presencia del valor correrá la misma suerte. En tanto “sustancia del valor”³³⁴, la disminución relativa del trabajo frente al despliegue de las máquinas jaquea un sistema que, como el capitalista, descansa en la apropiación del trabajo impago objetivado en la corporeidad de las mercancías. Llega el punto en que resulta factible –y esto es hoy mucho más visible que en tiempos de Marx; por ejemplo, con las variadas formas de riqueza que llegan a nosotros vía internet– que ciertas unidades de riqueza prácticamente carezcan

³³¹ Ibid. p. 91.

³³² Loc. Cit.

³³³ Cf. los primeros cuatro acápites del cap. 23 del volumen primero de *El capital* (Marx, Karl. *El capital. Crítica de la Economía Política*. Libro Primero. El proceso de producción de capital. En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 41. Barcelona: Grijalbo, 1976), donde se formulan las variaciones de esta ley.

³³⁴ Cf. Marx, Karl. *El capital. Crítica de la Economía Política*. Libro Primero. El proceso de producción de capital. En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 40. Barcelona: Grijalbo, 1976 (en adelante, *El capital* I. Vol. 1). Op. Cit., p. 46.

–en el límite– de trabajo; esto es, de la sustancia que hace factible el movimiento conjunto D - M - D. Ciertamente que el metabolismo con la naturaleza efectuado en el trabajo humano es una condición antropológica ineludible para nuestra especie y es precisamente Marx quien ancla en el trabajo nuestra *distinción de especie* a lo largo de su obra. Al mismo tiempo, en la expectativa marxiana, la gran industria capitalista abre la puerta a una figura de máxima productividad cuya consecuencia para la suerte del capitalismo vendría a ser algo así como la trivialización cuantitativa de la presencia del trabajo frente a las máquinas. Quedaría así estructuralmente quebrado el predominio de la figura práctico-abstracta del valor (producto del trabajo abstracto) y del valor de cambio –que permite su medición– sobre el valor de uso (producto del trabajo concreto). El propio despliegue de las abstracciones prácticas del capitalismo, que en la gran industria encuentra su culminación en la forma de las máquinas, lo habría hecho posible. En buena cuenta, quedaría aquí formulada la posibilidad comunista de retornar sobre la prioridad de la riqueza y la satisfacción de las necesidades humanas frente a la acumulación del capital y el incremento del dinero. No sería el retorno sobre alguna bucólica escena de productores privados independientes en perfecta armonía mercantil, sino la afirmación de una sociedad de productores asociados cuya viabilidad descansaría en el alto desarrollo de las fuerzas productivas. El valor de uso podría así desprenderse de su contraparte mercantil, el valor de cambio, para afirmarse directamente como riqueza, resultado de la alta productividad del trabajo, a disposición de sus propios productores.

La condición de los productores privados independientes plantea la exigencia práctica de viabilizar el intercambio de los trabajos privados y el surgimiento del valor y el valor de cambio para tal propósito, en tanto tiempo de trabajo objetivado que puede ser mensurado como trabajo abstracto. La particularidad de los valores de uso solo tiene aquí sentido en tanto y en cuanto pueda ser capaz de solventar las exigencias de la intercambiabilidad general; esto es, tal particularidad está sujeta al valor de cambio: la satisfacción de necesidades humanas queda así supeditada a la satisfacción en el dinero que lue-

go ha de convertirse en capital y en sed de plusvalor. Es este mismo dinamismo cifrado en torno del recíproco atomismo social –jurídicamente cristalizado– de los productores privados independientes el que fetichiza a los productos del trabajo e incapacita a la conciencia ordinaria para reconocer la entraña social y/o la recíproca dependencia de los productores puesta en acto en el momento de la circulación de mercancías. Pues bien, el desarrollo de la producción industrial cancela de plano la idílica representación de los productores privados independientes como contrapartes armónicas que coexisten en el modo de la justicia igualitaria; más aun, atenta contra la propia ley del valor y su fenomenalidad fetichista. Asimismo, impone la integración práctica de dichos productores como parte de los esfuerzos que requiere el capital para seguir avanzando y establece la articulación orgánica de tales esfuerzos no solo en la mediación del intercambio sino en la actividad productiva misma. Superados los presupuestos de la estructuración social capitalista, el privilegio de las necesidades humanas y el carácter social de la producción de la riqueza podrán hacerse valer –estima Marx– para la reorientación finalista de la praxis del trabajo y para la redefinición de los responsables de su gestión.

2. Comunismo y tiempo disponible

La superación de la ley del valor y del trabajo individual no significa la desaparición de las determinaciones del *proceso de trabajo*³³⁵ desde el cual se genera la riqueza, sino su *reelaboración en función del tiempo disponible resultado de la alta productividad social* gestionada por los productores asociados en una eventual sociedad comunista. El sentido del proceso productivo se reorientaría a favor de la mayor satisfacción de necesidades y desarrollo de capacidades. Debe insistirse en que –a juicio de Marx– esta posibilidad histórica remite al poder de la sociedad capitalista para crear el tiempo disponible en magnitudes hasta ahora desconocidas en la historia social:

³³⁵ En tanto *actividad humana consciente* que transforma un cierto *objeto* de acuerdo con determinada *finalidad* y apelando al recurso de *medios* o tecnología para tal efecto (cf. El capital I. Vol. 1. Op. Cit., Cap. 5).

“La creación de mucho tiempo disponible, al margen del tiempo de trabajo necesario para la sociedad en general y para cada miembro de la misma (es decir, espacio para el desarrollo pleno de las fuerzas productivas del individuo y, por tanto, también de la sociedad), esta creación de tiempo de no-trabajo se presenta, desde el punto de vista del capital, como en todos los estadios anteriores, como tiempo de no-trabajo, como tiempo libre para algunos individuos. El capital añade el hecho de que él aumenta el tiempo de plustrabajo de la masa mediante todos los instrumentos de la técnica y de la ciencia, porque su riqueza consiste directamente en la apropiación de tiempo de plustrabajo; ya que su *finalidad es directamente el valor*, y no el valor de uso. De esta forma el capital, *malgre lui*, es un instrumento que crea la posibilidad de tiempo social disponible, de la reducción de tiempo de trabajo para toda la sociedad a un mínimo que desciende cada vez más, y de la conversión del tiempo de todos en tiempo libre para su propio desarrollo.”³³⁶

El desarrollo del plusvalor relativo ha sido la clave de este proceso: la reducción del trabajo necesario por medio del aumento de la productividad del empleo de la fuerza de trabajo. A medida que la industria capitalista progresa, el *tiempo del capital* –asociado con el aumento del capital fijo, la mayor celeridad de las rotaciones, etc.³³⁷– resulta más determinante que el *tiempo de trabajo*, de modo que el comunismo supondría haber llegado al punto en el cual el movimiento conjunto de las fuerzas productivas habría hecho del trabajo vivo un recurso casi adyacente por sumar en determinados puntos del proceso productivo.

Por supuesto, este proceder del capital es nuevamente antitético y niega inmediatamente lo que hace posible, el tiempo disponible, al colocar a los trabajadores en la posición de tener que continuar ininterrumpidamente con el proceso productivo, impidiéndoles zafarse de la necesidad de acumulación establecida por la lógica del desarro-

³³⁶ Marx, Karl. Grundrisse. Segunda Mitad. Op. Cit., pp. 93-94. Para la dialéctica que se propone en los Grundrisse entre tiempo de trabajo necesario, tiempo de plustrabajo y tiempo libre, cf. MANDEL, Ernest, el capítulo VII de La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de El capital: estudio genético (México D.F.: Siglo Veintiuno, 1968).

³³⁷ Cf. Marx, Karl, Grundrisse. Segunda Mitad. Op. Cit., pp. 103-113, para precisar los elementos que definirían este tiempo del capital o tiempo del capitalista.

llo capitalista. En efecto, la ley del capital es la de reducir el tiempo de trabajo necesario para el trabajador de modo que ello aporte al “mayor tiempo necesario para el capitalista”:

(...) bajo el imperio del capital, la utilización de la maquinaria no acorta el trabajo, sino que lo prolonga. Lo que acorta es el tiempo de trabajo necesario, no el tiempo de trabajo necesario para el capitalista. Puesto que el capital fijo se devalúa, en la medida en que no es utilizado en la producción, el crecimiento del mismo está unido a la tendencia a convertir [el tiempo de trabajo] en *perpetuo*.³³⁸

La relación que se plantearía en el comunismo, sobre la base de estos desarrollos del capital y la resolución de sus contradicciones, entre la mayor satisfacción de necesidades y el mayor desarrollo de capacidades, estaría decisivamente asociada al aumento del *tiempo disponible*. En el capitalismo, una vez vendida su fuerza de trabajo, el trabajador se halla sujeto al tiempo de trabajo excedente que, en realidad, es “tiempo necesario para el capitalista”. La búsqueda permanente de plusvalor establece la disposición del capitalista a consumir la mayor apropiación posible de tiempo productivo, tiempo de empleo de la fuerza de trabajo comprada, independientemente de que ésta haya producido una masa de valores equivalentes a su salario (tiempo de trabajo necesario). Así bajo el capitalismo, el tiempo excedente (tiempo en el que se genera el plusvalor y que está *libre de* la necesidad de costear la reproducción de la fuerza de trabajo) está en pugna con el tiempo disponible del trabajador y *para* el trabajador; en efecto, en el marco de estas relaciones sociales nada de “lo libre” debiera disponerse si no es para la valorización del capital: “ (...) su tendencia es siempre la de *crear, por una parte, tiempo disponible y la de convertirlo, por otra, en plustrabajo*.”³³⁹. La generación del tiempo

³³⁸ Ibid. p. 221.

³³⁹ Ibid. p. 94. De lo cual se desprende la secuencia: necesidad de las crisis - condiciones para una revolución social contra las relaciones sociales de producción capitalistas: “Si consigue lo primero demasiado bien, el capital sufre la superproducción, y entonces es interrumpido el trabajo necesario, porque no puede ser valorizado ningún *plustrabajo por el capital*. Cuando más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente resulta que el crecimiento de las fuerzas productivas no puede estar vinculado a la apropiación de plustrabajo ajeno, sino que la masa de

disponible y su negación conviven, pues, sujetos a la lógica del capital. Marx se encarga de relevar el potencial progresista de lo primero:

Mediante este proceso, la cantidad de trabajo necesario para la producción de un cierto objeto es reducida en realidad a un mínimo, pero sólo para que sea valorizado un máximo de trabajo en la cantidad máxima de tales objetos. El primer lado es importante, porque el capital aquí –de forma no intencionada– reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energía. Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es una condición de su emancipación.³⁴⁰

Por fuera de la lógica de la apropiación privada capitalista, la sociedad comunista libraría a los valores de uso (riqueza) de su sujeción a los valores de cambio y así podría enfocarse en la satisfacción de las necesidades humanas, a la vez que dicho tiempo sería ocasión para que las capacidades humanas sean cultivadas lejos de la estrecha vida compulsiva impuesta por la lógica del capital. En términos de Marx:

Aquí entra entonces el desarrollo de los individuos, y por lo tanto, la reducción del tiempo de trabajo necesario no para crear plustrabajo, sino la reducción en general del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al que corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo devenido libre y a los instrumentos creados para todos ellos.³⁴¹

En buena cuenta, está en juego la aparición de una nueva forma de valoración que somete las determinaciones económicas al interés de la individualidad libre, ahora devenida *individualidad directamente social* –no mediada por el intercambio de los productores privados independientes– que amplía dialécticamente su riqueza de necesidades y capacidades. Superada la propiedad privada capitalista, el *tiempo disponible* pasaría a ser la *medida de la riqueza*:

(...) el tiempo de trabajo necesario será medido, por un lado, por las necesidades del individuo social, y por otro, el desarrollo de la fuerza productiva social crecerá en forma tan rápida, que, a pesar de que ahora la producción es calculada sobre la base de la riqueza de todos, aumenta el *tiempo disponible*

trabajadores tiene que apropiarse su plustrabajo.” (Loc. Cit.)

³⁴⁰ Ibid. p. 87.

³⁴¹ Ibid. p. 91.

de todos... Entonces ya no es en modo alguno el tiempo de trabajo, sino el tiempo disponible la medida de la riqueza.”³⁴²

Por otro lado, no debiera interpretarse esta expectativa en pos de la reducción del tiempo de trabajo necesario bajo la figura de alguna adánica “maldición del trabajo”. Más allá de este tiempo de trabajo necesario, se abriría la posibilidad de un tiempo de *trabajo libre*. En la misma línea, tampoco estaría en juego una apuesta ascética o de renuncia a la riqueza producto de la actividad del trabajo: “No se trata, por lo tanto, de una *renuncia a gozar de algo*, sino de un desarrollo de las fuerzas, de la capacidad de producción, y en consecuencia, de un desarrollo tanto de la capacidad como de los medios de disfrute.”³⁴³

Bajo la medida del tiempo disponible se asentaría una “auténtica economía” cifrada en el “ahorro de tiempo de trabajo” por la “reducción a un mínimo de los costes de producción”. Se plantea con ello la cuestión de la *superioridad* de la sociedad comunista. La convicción es que la riqueza devendrá mayor allí donde el desarrollo de las fuerzas productivas no se vea trabado por las relaciones de producción, una vez que su presupuesto sea su propio desarrollo incondicionado posibilitado por la evolución precedente³⁴⁴. Mas esta superioridad no puede ser reducida al cálculo de las *mayores cantidades* de bienes producidos, sino que ha de contemplar la medida en que las nuevas relaciones establecidas permitan que el trabajo libre sea *autorrealización de los individuos*³⁴⁵. No es un asunto meramente técnico sino an-

³⁴² Ibid. p. 94. En contraposición con lo que ocurre bajo la lógica mercantil-capitalista: “El *tiempo de trabajo como medida de la riqueza* fundamenta la riqueza sobre la pobreza, y pone al tiempo disponible como tiempo que existe *en y a través de la antítesis con el tiempo de plustrabajo*, o lo que es igual, supone la posición de todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y como degradación de este individuo a mero trabajador, subsumido bajo el trabajo.” (Loc. Cit.)

³⁴³ Cf. Ibid. p. 97.

³⁴⁴ Cf. Harvey, David. *A companion to Marx's Capital*. Verso: New York, 2010. pp. 341-342, sobre el surgimiento de un modo de producción superior al capitalismo desde su propia entraña.

³⁴⁵ Para la consideración de esta autorrealización en términos de desarrollo

tropológico y social acerca de los términos en que los seres humanos son capaces de realizarse, una vez superadas las formas práctico-abstractas que organizan la socialidad del capital, para pasar a promover el cultivo de una personalidad multilateral.

El trabajo podrá ser la realización de esta personalidad según que sea establecido: a) su “carácter social” y b) su “carácter científico-general”, es decir, “si no es esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de una forma determinada, sino si el individuo es puesto como sujeto, que en el proceso de producción se presenta no en forma puramente natural, sino como actividad que regula todas las fuerzas naturales.”³⁴⁶ Los individuos libres en una sociedad comunista vendrían a ser sujetos que asumen la entraña social de su individualidad y desde esta pertenencia orgánica a lo común ejercen su actividad consciente. La individualidad racional permanece así como principio constitutivo de la subjetividad comunista según las vastas tradiciones de la modernidad filosófica y del propio liberalismo. El momento no liberal se afirma con radicalidad, a su turno, en esta *pertenencia a lo común*. Pues bien, ¿de qué manera la apropiación del tiempo disponible por parte de los productores a través del reconocimiento de su recíproca pertenencia orgánica (negación del trabajo individual) puede ir de la mano con el enriquecimiento de los individuos en una sociedad comunista? Bajo el capitalismo, el trabajo individual se reducía a una condición cósmica –meramente subsumida (indiferenciada) en la fuerza social de producción– como la de cualquier objeto natural –al menos en el sentido en que la lógica del capital caracteriza a estos objetos–. La superación comunista de este presupuesto –en buena cuenta, de la condición por la cual el trabajo social viene a ser la negación de la personalidad productiva de los individuos bajo el capitalismo– supondría la recuperación del trabajo en términos del desarrollo de las capacidades y de las potencias humanas individuales, ahora gestionadas consciente-

del “hombre total” por medio del trabajo, cf. Della Volpe, Galvano, *La libertad comunista*, Barcelona: Icaria, 1977. pp. 84-90, tanto en lo tocante al despliegue de su actividad, como en la superación del fetichista concepto de riqueza y pobreza procedente de la economía política del capital.

³⁴⁶ Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad. Op. Cit., p. 568.

mente en comunidad, a través del trabajo dispuesto como la actividad multívoca de *individuos directamente sociales*; es decir, la actividad de individuos que no tienen que conocer la mediación del intercambio para reencontrarse con la entraña social de su actividad.

...con la supresión del carácter inmediato del trabajo vivo, en cuanto mero trabajo individual, o en cuanto mero trabajo interno, o mero trabajo externamente general, con la colocación de la actividad de los individuos como actividad inmediatamente general o social, se elimina esta forma de enajenación en los momentos objetivos de la producción; de esta forma son puestos como propiedad, como el cuerpo social orgánico, en el que los individuos se reproducen en cuanto individuos, pero en cuanto individuos sociales.³⁴⁷

La afirmación de la individualidad social de los seres humanos en el comunismo de Marx no es sino la apuesta por el despliegue de una personalidad *libre de* que los productos sociales de su actividad se le contrapongan como poderes ajenos que establezcan finalidades que resulten su abierta negación, a la vez que *libre para* la realización de sus deseos particulares. La forma de consumación de este progreso es la integración de la particularidad individual en la pertenencia a lo común, a la universalidad social desde la que el individuo obtiene los medios de su subsistencia y realización, y hacia la que entrega el producto de su trabajo.

El paso siguiente para caracterizar el comunismo desde Marx sería precisar en qué consistiría la *libre individualidad* en torno de cuya promoción se organizarían los esfuerzos en una sociedad comunista; en buena cuenta, el discernimiento de la dialéctica entre la singularidad personal de los individuos que forman una asociación libre de productores y las exigencias de esta misma asociación. No obstante, ello ya es motivo de un esfuerzo distinto orientado a discernir el lugar de la diferencia en la gestión de lo común para una sociedad humanamente emancipada en términos marxianos.

³⁴⁷

Marx, Karl. *Grundrisse*. Segunda Mitad. Op. Cit., p. 229.

Referencias bibliográficas

- Della Volpe, G. (1977) *La libertad comunista*. Barcelona: Icaria.
- Eagleton, T. (2010) El comunismo: ¿Lear o Gonzalo? En: Hounie, A. (compiladora). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 95-104.
- Harvey, D. (2010) *A companion to Marx's Capital*. Verso: New York.
- Mandel, E. (1968) *La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de El capital: estudio genético*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (1977) Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política (*Grundrisse*). Primera Parte. En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 21, Barcelona: Crítica / Grijalbo.
- Marx, K. (1977) Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política (*Grundrisse*). Segunda Parte. En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 22. Barcelona: Crítica / Grijalbo.
- Marx, K. (1976) El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital. Volumen 1. En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 41. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1976) El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital. Volumen 2. En: *Obras de Marx y Engels* (OME). Vol. 40. Barcelona: Grijalbo.

EL CARÁCTER ONTOLÓGICO DEL TRABAJO EN MARX. HACIA UNA RESIGNIFICACIÓN DE LA VIDA

María del Mar Esguerra³⁴⁸

Pontificia Universidad Javeriana. Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3048-5200>

David Rodríguez Escobar³⁴⁹

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1158-5978>

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo configurar la caracterización del trabajo en Marx como una categoría ontológica a partir de la claridad del concepto de naturaleza. El postulado básico de este estudio es

³⁴⁸ Terminó su maestría en la Universidad del Valle y actualmente es profesora en la carrera de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
✉ maresguerra@gmail.com

³⁴⁹ Especialista en Análisis Político. Magister y Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid. Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)-España.
✉ darodesc2000@hotmail.com

Cita este capítulo

Esguerra, M. M. y Rodríguez Escobar, D. (2020). El carácter ontológico del trabajo en Marx. Hacia una resignificación de la vida. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 311-323). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.19>



entender el concepto trabajo más allá de los estudios cuantitativos que expresa dicha categoría en términos de valor o producto, sin restringir la noción del trabajo a los análisis anteriores. A lo largo del tiempo, las cuestiones relacionadas con el trabajo han implicado desarrollos teóricos, tanto en las ciencias sociales como en la economía y, estas a su vez, han pretendido significar bajo sus principios, no solo lo que significa esta categoría, sino cual debería ser la forma en la que tenía que ser comprendida y desarrollada en la sociedad.

Mediante nuestro estudio ganaremos comprensión de lo que significa trabajo en términos ontológicos a partir del pensamiento del filósofo alemán Carlos Marx. Por una parte, en el desarrollo de esta investigación y al reflexionar en los escritos económicos de Marx, nos encontramos con una categorización ética del trabajo que resulta imprescindible para realizar una crítica a las instituciones provenientes del capitalismo que facilitarían la explotación, la acumulación y la alienación del hombre. Y, por otra parte, partiremos de la comprensión de trabajo en Marx, que encuentra como fuente principal de la filosofía los fundamentos de la dialéctica en Hegel. Así, podremos entender el trabajo más allá de los análisis sociales y podremos desarrollar su estudio –insertado en las relaciones entre la naturaleza y el hombre–, desde la idea de la objetivación del hombre a través del trabajo y así posibilitar una ontología del ser social.

Esta nueva resignificación de la noción de trabajo, estudio que ha sido arrogado por las ciencias sociales, debe continuar con vigencia y pertinencia en los análisis filosóficos; ya que le son de gran valor las derivaciones gnoseológicas que de éste se puedan extraer. Más adelante nos ocuparemos de estas cuestiones, ahora, continuemos recordando que en lo que se refiere al estudio de la obra de Marx, es obligatorio que nos detengamos en el filósofo húngaro Georg Lukács. Fue uno de los más brillantes pensadores marxistas, para quién resultó imprescindible en la comprensión de la Ontología del ser social el estudio de los *Manuscritos de 1844* (*Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*); texto central en la crítica filosófica de la economía política, en los que nos encontramos conceptos como el de “naturaleza humana” o “ser humano” que son de

indudable vinculación ontológica y que nos facilitan el camino hacia una posición ética. A partir de los *Manuscritos de 44* se conceptualiza la noción de trabajo como una categoría ontológica en los trabajos de Marx. En estos textos, Marx, por primera vez en la historia de la filosofía, afirma que "las categorías de la economía, tales como la de producción y de la reproducción de la vida humana aparecen y por ello hacen posible una presentación ontológica del ser social sobre fundamentos materialistas"³⁵⁰. Los *Manuscritos del 44* evidencian un carácter ontológico que facilita la crítica a la economía política. Intencionadamente, al igual que realizó Marx en *Los Manuscritos del 44*, nos interesamos por la parte ontológica de las relaciones entre el trabajo y el capital, en la relación que subyace al mero análisis económico, en la que el trabajador y su relación contractual, determinará su vida con procesos como la alienación. Así, el trabajo, del que deriva la conciencia, la socialidad, etc, resulta un fundamento ontológico del hombre que nos indica que el trabajo está por encima de la alienación. De esta forma, desde de la interpretación del concepto de naturaleza en Marx, concretaremos la noción de trabajo en este filósofo como una categoría ontológica. A su vez, en el análisis que surge alrededor de la idea de naturaleza propuesta por Engels, se determinará la distorsión que deviene a partir de la interpretación engelsiana que se realiza de este término. A partir de la concreción del concepto de naturaleza vamos a mostrar la noción de trabajo como equivalente a la actividad humana, lo que nos va a facilitar el que podamos demostrar el trabajo como categoría ontológica.

1. Naturaleza

Damos inicio para el desarrollo de la argumentación al esclarecimiento del concepto de naturaleza en Marx. En los *Manuscritos del 44* encontramos que Marx entiende que "el hombre es la naturaleza humana" y en el proceso de humanizar la naturaleza considera que es totalmente normal interpretar que "la cosechaduría, por tanto, no es nada *independiente, esencial*, frente a la autoconsciencia, sino una simple creación,

³⁵⁰ LUKÁKS, György .Marx, ontología del ser social. Madrid: Akal, 2007. p. 68.

algo *puesto* por ella, y lo puesto, en lugar de afirmarse a si mismo, es solo una afirmación del acto de poner”³⁵¹. Tenemos que pensar la noción de sujeto y naturaleza y de qué manera se relacionan entendiendo la coseidad como autoconsciencia enajenada. Esto último significa la manera en que se establece “el mundo real, objetivo, pero bajo la forma de exterioridad”³⁵². La realidad no es en sí misma sino como creación. Y no del sujeto, sino de las fuerzas subjetivas que se objetivan a través de la acción. De esta forma, podemos apreciar que la acción posibilita la objetivación del sujeto. El argumento que nos ha presentado Marx parte de una aseveración en la que se manifiesta una definición de hombre en la que se confirma, que éste, es naturaleza. Así, el hombre, en su actividad con la naturaleza, crea objetos, lo que se traduce como objetivarse en ella. La conclusión que de esto se deriva es que el hombre al ser naturaleza y al objetivarse en ella, expresa el proceso de ser puesto por la naturaleza misma. Cobra sentido la expresión de Marx en la que afirma “que el ser objetivo (...) no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviera implícito en su determinación esencial”³⁵³. El objeto de su ser, de su objetivación en la naturaleza, de su exteriorización, sólo sería posible de una objetivación fuera de sí. Es de forma clara como se presenta en Marx la tan discutida relación entre la interioridad del sujeto, su conciencia y la realidad entendida como exterioridad. Si el clásico debate entre lo inmanente y lo trascendente tiene como presupuesto un sujeto en sí y una naturaleza subsistente, (como realidad efectiva en sí misma); vemos entonces que Marx supera el problema proponiendo que no hay tal cosa en sí misma que subsista por fuera del sujeto en una realidad en sí. Sin caer con esto en una propuesta idealista, es precisamente que su interpretación materialista no se realizó anteponiendo inocentemente a la idea la materia, que resulta de ser una crítica a la propuesta de Feuerbach, que a su vez intenta reivindicar la certeza sensible al polemizar con la filosofía del espíritu absoluto de Hegel ³⁵⁴, sino

³⁵¹ Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p.193

³⁵² Ibid. p193

³⁵³ Ibid.p. 194

³⁵⁴ Jaramillo, V. Rubén. Naturaleza y praxis en relación con el proceso de conocimiento. Sobre la equívoca noción engelsiana “dialéctica de la naturaleza” y sus

que en su intento por recobrar el verdadero sentido de praxis desde el materialismo, que el mismo idealismo trascendental sí había hecho al hablar de sujeto constituyente de la realidad, determina a la naturaleza como resultado de la “actividad sensorial humana, como praxis, no subjetivamente”³⁵⁵. Tampoco se puede pensar en un sujeto que a la vez se encuentre por fuera de la naturaleza; sino que en su relación con la naturaleza, al ser él mismo naturaleza, pone objetos y es puesto por éstos. “Vemos aquí como el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos”³⁵⁶. Adam Schmidt interpreta muy bien este debate en el que la teoría de Marx se encuentra:

El problema de la constitución del mundo vuelve a presentarse en una forma materializada en la teoría marxista, en tanto esta trata de salvar, por medio del concepto de praxis, tanto el momento idealista de la producción como el de la independencia del ser exterior respecto de la conciencia. Por ende, Marx critica al viejo materialismo con argumentos idealistas y al idealismo con argumentos materialistas³⁵⁷.

A partir de lo expuesto anteriormente hemos querido dejar claro la intención de Marx respecto al concepto de naturaleza. Esta discusión que realiza dentro de un marco filosófico, dando respuesta a los problemas de la tradición, ubica a Marx en la cuestión central de esta disciplina. Hay que prestar atención a la respuesta que ofrece Marx al problema de la subjetividad y la objetividad dentro de su pensamiento dialéctico materialista; queriendo ir más allá de un sujeto trascendental de forma kantiana. El pensador de Tréveris intenta responder por medio del concepto de *praxis* a la relación entre el hombre y la naturaleza. No se trata de un sujeto trascendental, pues no hay un sujeto sin naturaleza, sino

implicaciones. P. 410. <http://www.espaciocritico.com/node/36>

³⁵⁵ Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1977. p.127.

³⁵⁶ Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p. 194.

³⁵⁷ SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1977. p. 128.

que tiene *su* naturaleza fuera de sí, como afirma Marx en los *Manuscritos*, lo que implica inmediatamente la comprensión de un hombre que ya está afuera, que no tiene que trascender, en el sentido de salir de sí, sino que sale siendo él mismo, creando cosas diferente a él. Y esto es lo que nos va señalando la trayectoria de la interpretación que queremos mostrar del trabajo como estructura ontológica. Nos explicamos. Si la naturaleza no es un objeto más, Marx se cuida de utilizar el término en alemán *Gegenstände* en lugar de *Objekt*, pues naturaleza no es ni una subjetividad trascendental ni una objetividad real en sí, entonces la naturaleza está en una relación con el sujeto antes de iniciar cualquier actividad. Marx ha hecho un uso adecuado de un término para esta relación, el de *metabolismo*. La naturaleza es acercada a mí, por la mediación de la actividad humana en el proceso de humanizar la naturaleza.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx ya no habla de esencia humana ni de hombre, sino de actividad humana, praxis, para hacer referencia a esa simbiosis de la que estamos hablando por medio del concepto de *metabolismo*. De esta forma, el concepto praxis se vería ampliado entendiéndolo a partir de la actividad humana que va a tener un papel fundamental en el pensamiento de Marx. Al ser humano no lo antecede una esencia sino que su misma existencia es el despliegue de esa relación que acontece en la vida social. Si esto es así, podemos preguntarnos si el trabajo no termina siendo actividad humana y praxis en los términos anteriormente mencionados. No se trata de dos conceptos distintos: praxis y trabajo. Para nosotros, es decisivo entender el trabajo como una praxis o actividad humana, y aunque esto no esté expresado de forma explícita en Marx, pretendemos, a partir de estas argumentaciones, mostrar la validez ontológica con la que se tiene que pensar la noción de trabajo en Marx.

2. Trabajo

Nos remitimos a los *Manuscritos del 44*, en especial a la parte que trata del trabajo enajenado, para demostrar a partir de aseveraciones del autor alemán la tesis de nuestro escrito. Continuando esta argumen-

tación, podemos apreciar en Marx que el trabajo no es simplemente producción de mercancías, sino que va más allá que la situación en la que se ha encasillado la única forma en la que el hombre puede objetivar sus *fuerzas vitales*. El sistema capitalista nos ha determinado, en un tiempo y un espacio, la forma en la que debemos expresar nuestra fuerza natural, que termina siendo trabajo enajenado. Para Marx, como el trabajo es la forma que el hombre tiene de objetivarse, de producir y configurar su propio mundo, entonces, es importante que el producto resultante del trabajo le entregue su propia vida y no como sucede en el régimen de propiedad privada en el que “(...) aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo”³⁵⁸. Es claro ver en Marx que en los análisis que hace de trabajo enajenado, el concepto de trabajo se configura como una praxis central para entender la manera en que el hombre se exterioriza objetivamente y en esta exteriorización se reconoce.

El trabajo no solamente es una creación individual, sino la forma en la que nos reconocemos como un ser genérico, es decir, en la que reconocemos el sentido de la vida humana en el proceso de *metabolismo* con la naturaleza. Y de esto da constancia Marx cuando en el discurrir sobre el concepto de trabajo enajenado, el autor alemán intercala la noción de actividad vital, *de vida productiva* al referirse a éste. Expone-mos la siguiente afirmación de Marx que da cuenta de esto:

Pues, en primer término, el trabajo, actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física, la vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida.³⁵⁹

³⁵⁸ Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p.106

³⁵⁹ Ibid. p. 111

Conclusiones

Es evidente el carácter que otorga Marx a esta categoría del hombre. Cuando nos muestra el análisis del significado de trabajo enajenado, nos muestra que el trabajo es la manera que tenemos para distinguirnos de la actividad animal, porque desarrollamos en nuestra actividad la conciencia que sabe de su objeto y de su diferencia con él, es decir, podemos hacer objeto de nuestra conciencia nuestro trabajo. Este carácter ontológico se reafirma a través de la conciencia humana, conciencia que a diferencia de la que pudieran tener el resto de los animales, supera lo meramente relacionado con el dominio biológico, en palabras de Lukács. Y de esta forma, se produce una elección.

Es esta labor vital la que permite la expresión de la conciencia. No es comprensible para Marx que el trabajo genere el extrañamiento del objeto producido, esto es interpretado como la determinación de la vida al servicio del trabajo y no como lo que debe ser: la vida creando vida, o, lo que es lo mismo, el trabajo creando vida. Si se sigue esta última aseveración entenderemos que “es sólo en la elaboración del mundo objetivo desde donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante esta, aparece la naturaleza como su obra y su realidad, siendo el objeto del trabajo la objetivación de la vida genérica del hombre, pues este se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en mundo creado por él.”³⁶⁰

No hay que desconocer que otro elemento que juega un papel importante y que también ha sido objeto de estudio dentro de la filosofía, es la noción de belleza, que caracteriza el trabajo humano, a diferencia del animal, en el que el hombre va más allá de crear por necesidad, sino que lo hace pensando en parámetros de lo bello, saliéndose así de lo determinado por su individualidad y convirtiendo su producto en universal.

³⁶⁰ Ibid.p. 112

Como afirma Marx, es una forma exclusivamente humana en la que el hombre se transforma mediante este proceso. En el proceso de exteriorización-objetivación, el hombre se transforma a sí mismo al transformarse en el proceso de trabajo a la naturaleza. La consciencia y no el instinto pasa a ser parte activa en la transformación del mundo que nos rodea. El hombre sería de esta forma un ser no solo protagonista de las relaciones sociales que le pertenecen constituyéndose en ser social sino una negación del ser en sí “pues en cada acto de trabajo el ser social transforma el mundo de los hombres y se transforma a sí mismo”³⁶¹. En la categoría ontológica de trabajo se produce una adaptación a la naturaleza. Esta relación con el medio, con la naturaleza, conlleva una transformación de sí mismo y de sus condiciones materiales de existencia. Así, más allá de la consideración del trabajo, de una característica social, debemos mostrar que es una manera que tiene el ser humano dentro de su propia existencia. Una forma que tiene de ser, una forma de comprensión del mundo, en cierto modo, una forma de comprenderse. Mediante el trabajo el ser tiene la capacidad de realizar el objetivo propuesto cuyo resultado y el fin del mismo es el producto de trabajo. De esta forma, la categoría de trabajo se produce con la aparición del carácter ontológico del hombre como ser social.

Esta idea fue desarrollada ampliamente por el filósofo húngaro quien adopta la categoría de trabajo como posibilidad de la relación entre la naturaleza y el hombre, relación que posee en esencia un carácter explícito de transición, una interacción entre el hombre y la naturaleza. En Lukács, la comprensión de trabajo por fuera de esta caracterización de Marx y constituida como un simple medio para producir mercancías supone una deshumanización que subyace a la racionalización de la existencia en el mismo. Es la categoría central de una ontología: trabajo como base y trabajo como origen de la sociedad. Señalando que “la economía como centro de la ontología en Marx, no significa en modo alguno un ‘economismo’ de la visión del mundo (Estos aparecen solo en sus epígonos, quienes ya no tenían ni idea del método filosófico de Marx, con la consecuencia de equivocar

³⁶¹ Ibid.p. 72

y comprometer al marxismo)”³⁶². Así, el ser social y la transformación material aparecen a partir de la categoría de trabajo.

Para Lukács, desde el carácter ontológico del ser social, este, se escinde en dos factores que son el ser y su reflejo en la conciencia. Una re-comprensión de la noción de trabajo, replantea el significado que adquiere la vida en esta sociedad determinada por el actual modelo económico. Manteniendo una caracterización del concepto trabajo como Marx quiere que sea entendido, tenemos que, las fuerzas vitales por la que el hombre se transforma a sí mismo y a sus condiciones materiales de existencia, tienen expresión en todas las acciones que emprendemos en nuestra manera de iniciar una comprensión del mundo. Si partimos de la consideración del trabajo como una categoría ontológica, más allá de una característica social, estamos queriendo demostrar que el trabajo es una manera que tiene el ser humano dentro de su propia existencia. Una forma de relacionarse con el mundo, además de otras maneras esenciales que tiene de ser. No se trata de un accidente que puede llegar a tenerse o no (el trabajo), según se determine bajo parámetros meramente económicos, políticos, etc. sino que es una expresión esencial de la existencia misma que conlleva también una comprensión de mundo. La *praxis* es toda acción humana en la que el hombre dispone de su entorno para hacer su propia vida, y en esta transformación debe, casi como imperativo, entenderse reflejado en lo que hace. Esto nos invita a analizar una nueva significación de nociones como productividad, progreso y enajenación, entendidas todas dentro de análisis ontológicos propuestos en los escritos de juventud de Marx.

Si comprendemos bien la amplitud del concepto de trabajo, no es difícil reconocer que la alienación es clara dentro de éste, entendido desde los parámetros actuales, que tiene al servicio del producto que crea, la vida misma. Como bien sabemos el fundamento principal de la ganancia del capitalismo es la plusvalía, de esta manera cobra valor el producto. Y en este proceso de valorización, supone “reducir cada vez más la potencia humana del trabajador, que como

³⁶² Lukács, György. *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal, 2007. p 69

consecuencia –y a causa de la competitividad propia del mercado capitalista– se pretende incrementar la plusvalía”.³⁶³ Así la desvalorización del mundo humano crece en la medida que lo hace la valorización de las cosas, siendo el objeto que el trabajo produce un producto que se enfrenta al hombre como un *ser extraño*, como afirma el autor alemán “un poder independiente del producto”. El producto realizado, la objetivación del trabajo supone una desratiación del trabajador, “la objetivación como pérdida y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación”.³⁶⁴ “La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño (...)”³⁶⁵. Consecuencia de esto es la dependencia del trabajador, por no tener los medios de producción ni los medios de subsistencia, del que posee la capacidad de adquirir la fuerza de trabajo.

Todo este escrito ha querido señalar que la ampliación del concepto de trabajo entendido como una praxis vital, amplia a la vez el espacio en el que confluyen las fuerzas productivas de cada ser humano, es decir, toda acción vital de cada ser humano construye un espacio común que puede ser llamado espacio político, en el que cada hombre podrá entenderse como ser genérico, y comprender que la vida es más que un tránsito hacia la muerte en el desgastante y aburrido proceso de producir. Y la emancipación termina siendo no solamente una mejora en las condiciones laborales y económicas de los trabajadores sino que va mucho más allá, sin que esto se deje de lado; es el convencimiento de que el trabajo es la manera que tenemos para comprender el mundo, para captarlo, transformarlo, dejar de pensar que el valor que adquiere el ser humano a partir del producto del trabajo se

³⁶³ Fazio, Ariel. De los Manuscritos de 1844 a El Capital: notas sobre ética y ontología en el pensamiento de Carlos Marx. En: Daímon. *Revista Internacional de Filosofía*, 2013 n.º. 58, p.97

³⁶⁴ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844: esbozos para una crítica de la economía política*. Argentina: Ediciones Colihue. 2004. p. 72

³⁶⁵ Ibid. p. 72

recompensa por un valor extrínseco a la fuerza que depositamos en su creación; pues lo que esto siempre deja es el enfrentamiento de un ser extraño, arrancándolo de su vida genérica y del espacio común de participación política que podría dar inicio a construcciones del mundo. Sin este espacio y este reconocimiento el hombre es solo un ciudadano abstracto. Dentro de estas características, comprendemos a Marx cuando en *La cuestión judía*, afirma que “la emancipación humana solo puede ocurrir cuando el hombre individual recoge en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales (...)”.

Referencias bibliográficas

- FAZIO, A. De los Manuscritos de 1844 a El Capital: notas sobre ética y ontología en el pensamiento de Carlos Marx. En: Daímon. *Revista Internacional de Filosofía*, 2013 n° 58, 95-108
- Hegel, G. (2009). *Fenomenología del espíritu*. España: Alejandria.
- Lukács, G. (2007), *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Mallardi, M.W. La categoría trabajo en Lukács: Implicaciones y fundamentos ontológicos del ser social. EN: *Trabajo y sociedad*. N°21 Santiago del Estero, diciembre 2013. Versión online.
- Marx, K. (1999). *El capital: crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2005). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Argentina: Enrique Santiago Rueda.
- Marx, K. (1993), *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844: esbozos para una crítica de la economía política*. Argentina: Ediciones Colihue.

SCHMIDT, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid. Siglo XXI editores

UNA CONJETURA SOBRE LA JUSTICIA EN LA REPÚBLICA, OBRA DE PLATÓN

Silvio E. Avendaño Cuervo³⁶⁶

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0758-2387>

I

Entre el 500 y el 479 a.C tienen lugar las Guerras Médicas, luego vendría la supremacía de Atenas. La democracia ateniense se afianza con las reformas de Efiltes y Pericles pero vendría la guerra del Peloponeso. Es esta contienda, desde 431 al 404 a.C, la ciudad-Estado es derrotada. “La situación económica y social de Atenas tras el fin de la guerra del Peloponeso era calamitosa. Los 50 000 ciudadanos en edad militar con que contaba Atenas en el año de 421 a.C habían quedado reducidos a la mitad en 404 a.C; amplias zonas del Ática habían pasado a ser improductivas por la tala y la quema de olivos, higueras y viñedos; las granjas habían sido saqueadas por los espartanos y los beocios y el ganado que se pudo poner en resguardo en Eubea se había perdido

³⁶⁶ Director y editor de la revista Utopía de la Universidad del Cauca. Profesor adscrito al Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la misma institución.

✉ avendano.silvio@yahoo.com

Cita este capítulo

Avendaño Cuervo, S. E. (2020). Una conjetura sobre la justicia en La República, obra de Platón. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 325-332). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.20>



por la defección de la isla en 411 a.C; la huida de 20.000 esclavos de la guarnición peloponesia en Delia había paralizado la producción minera; mientras que el comercio y la artesanía habían quedado reducidas al mínimo. Por tanto, la gran mayoría de los 200 000 habitantes de Atenas, (a los 100.000 de la población cívica hay que sumar los extranjeros libres, unos 30.000 y los esclavos) vivían en la miseria y en la desesperación³⁶⁷. A consecuencia de ello, Atenas verá cómo su democracia es desmantelada, imponiéndose la llamada Tiranía de los Treinta, bajo la protección de Esparta, que realiza una sangrienta persecución a los líderes demócratas. Pese a ello, la democracia será restaurada al año siguiente, ante la indiferencia de los espartanos, que no intervienen, aunque no volverá a alcanzar los logros obtenidos durante el siglo anterior. La democracia ateniense intentará reponerse de la derrota ante Esparta entrando en una fase en la que, desprovista de líderes que consigan un consenso suficiente, la habilidad retórica de los ciudadanos marcará su devenir y la toma de sus decisiones políticas. Destruída su flota por Esparta, Atenas no volverá a recuperar el control de las rutas comerciales ni su poderío militar, e irá cediendo ante el empuje de Macedonia, al igual que el resto de Grecia, hasta ser derrotada el año 322 a.C, y asimilada al imperio macedónico. Desde las reformas democráticas de Clístenes a la derrota ante Macedonia en el 322 a.C, la democracia ateniense perduraría durante casi dos siglos.

La ciudad-estado griega abarca un territorio no excesivamente amplio, en el que reside la población rural. La polis es el centro económico, político y social. En ella se encuentran el teatro, los gimnasios, los mercados, los templos y las instituciones políticas, pero también los talleres artesanos y otros centros de actividad económica y cultural. Atenas disfruta de isonomía (igualdad ante la ley) y el consiguiente derecho a hablar ante la asamblea (isegoría) propiciaba un modo de vida muy alejado del conservadurismo estamental de la antigua aristocracia o de las oligarquías que todavía seguían gobernando en otras ciudades-Estado, como ocurría con la diarquía espartana. La democracia ateniense es directa. La participación en la vida política es re-

³⁶⁷ El declive de Atenas 7. *National Geography Society*, (2013) España. Pág 131.

munerada en los cargos públicos desde Pericles. La ciudad-Estado se gobernaba por: la Asamblea (*ekklesia*) que, designaba los cargos públicos y juzgaba los delitos políticos; el Consejo de los 500 (*boulé*), cuya función era llevar a efecto las órdenes de carácter ejecutivo acordadas por la Asamblea; la *dikastería*, los tribunales intervenían en todos los casos de litigio, públicos o privados, y eran elegidos por sorteo entre los mayores de 30 años. El interés por lo público y el sometimiento a la ley (*nómos*) prevalece frente al individualismo y el culto a la personalidad, más propio de las sociedades aristocráticas de la época.

El desarrollo cultural del siglo V atrajo a filósofos de la talla de Anaxágoras, que formó parte del llamado círculo de Pericles, y también de Demócrito (aunque se le atribuye la queja de que estuvo en Atenas y nadie le reconoció); pero sobre todo a los llamados sofistas: Pródico de Ceos, Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontini e Hippias de Elis se encargaron de la educación de los jóvenes. Platón en la Carta VII recuerda: “Desde tiempo atrás, en mi juventud, sentía yo lo que sienten tantos jóvenes. Tenía el proyecto, para el día en que pudiese disponer de mí mismo, de entrarme en seguida por la política”.³⁶⁸ Platón, lleno de ilusiones, dada su juventud creyó que con el gobierno de los Treinta Tiranos la situación iba a mejorar, conduciendo la ciudad de la injusticia a la justicia. Pero cuán vana era la ilusión del joven. En ese tiempo, Sócrates no obedeció el mandato para detener a León de Salamina, adversario del régimen político. Y al poco tiempo de caer los Treinta Tiranos y, en un momento de gran turbación: “Pero (yo no sé cómo ocurrió esto) he aquí que gentes poderosas llevan a los tribunales a este mismo Sócrates, nuestro amigo, y presentan contra él una acusación de las más graves, que el ciertamente no merecía de manera ninguna: fue por impiedad por lo que los unos lo procesaron y otros condenaron al hombre que no había querido tener parte en el criminal arresto de uno de los amigos de aquellos, desterrado entonces, cuando menos desterrado, ellos mismos estaba en desgracia”.³⁶⁹ Más no se puede olvidar que cuando se trata de hacer una acusación efectiva contra un

³⁶⁸ Platón. Carta VII. Obras completas. (1972) Madrid. Aguilar. pág. 1570.

³⁶⁹ Ibid. Carta VII. Pág.1570.

hombre, se le acusa de impiedad. Tal vez, porque Sócrates había puesto en duda aquello de “honrar a los dioses y morir por la patria”.

II

Los diez diálogos que se encuentran agrupados bajo la denominación de Πολιτεία, traducida al español como República, se centran en el concepto de Δίκη, justicia. En el primer diálogo se ponen en discusión diferentes definiciones de la justicia. Se inicia así ese dar vueltas en la búsqueda del concepto: 1) la justicia es la devolución de lo que se debe (331e)³⁷⁰; una segunda definición, la justicia es el beneficio a los amigos y el perjuicio de los enemigos (Polemarco) (332d). También es refutada la proposición de Trasímaco. La justicia es lo que conviene al más fuerte. Termina el primer libro con la definición la justicia: es la excelencia del alma.

Así que, en el primer libro de *La República*, la cuestión acerca de la justicia llega a un punto que se encuentra desarrollado en el cuarto libro: “No más será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos del Estado” (436^a). Es de anotar cómo Platón entiende la justicia como la excelencia del alma. Su planteamiento no se queda encerrado en la interioridad del hombre, sino que plantea cómo los mismos elementos que se dan en el alma se encuentran en el Estado. No se toma al hombre aislado, atomizado de la polis sino que la política se constituye como un espejo del alma del hombre. “Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a los regiones norteñas en general –así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto– no se generará en los Estados, a partir de los individuos que hay en ellos.” (436^a).

³⁷⁰ Las citas correspondientes a *La República* se han tomado de la edición de Editorial Gredos, traducción por Conrado Eggers Lan, Madrid. 1988.

El autor de la *Politeía* elabora una analogía entre el alma del hombre y el Estado. Afirma que según como sea el alma de quienes gobiernan de la misma manera, será el Estado. “Con una parte decimos que el hombre aprende, con otra se apasiona; en cuanto a la tercera, a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza; la hemos denominado, en efecto, la parte ‘apetitiva’, en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la comida, la bebida, al sexo y cuantos otros los acompañan; y también ‘amante de las riquezas’, porque es principalmente por medio de las riquezas como satisface los apetitos de esa índole”(580e). De esta manera Platón analiza el alma del hombre y encuentra en ella: la racionalidad (*logismós*), el aspecto fogoso (*thymos*) y una parte apetitiva (*alógiston* y *epithymetikón*), caracterizada esta última, por ser la “parte impetuosa”, lanzada hacia el predominio de la victoria y el renombre”(581^a).

A partir de los tres elementos del alma humana, Platón establece la analogía con las diferentes formas de gobierno. De esta manera, cuando quienes gobiernan se caracterizan por la racionalidad (*logismós*), en otras palabras por el logos (entendimiento) y la razón (*dianoia*) se consigue el gobierno justo. La justicia, entonces, es un concepto que está relacionado con el alma del hombre. La justicia es una cuestión real cuando quienes gobiernan, en el Estado se consigue que la racionalidad (*logismos*), encauce el aspecto fogoso (*thymos*) y le dé dirección a la parte apetitiva (*alógiston* y *epithymetikón*). La justicia se encuentra en el Estado, donde quienes gobiernan se caracterizan por la racionalidad.

La justicia, entonces, no es cuestión de un individuo aislado, tampoco se queda en el interior del alma, sino que supone que el Estado sea gobernado por hombres que se caracterizan por la racionalidad. El estado en el cual se da la justicia tiene como característica que los hombres que lo gobiernan no se dejan enredar en los honores, el poder y la gloria, como tampoco se dejan ganar por los elementos apetitivos. Pero cuando el gobierno racional: “por no contar ya con hombres de esta índole, simples e inflexibles, sino mixtos, e inclinarse hacia otros fogosos y más simples, por naturaleza aptos para la

guerra antes que para la paz y tener en mucho los correspondientes engaños y estratagemas y pasar siempre el tiempo guerreando” (548^a)

La antítesis del gobierno racional es la variedad de las formas anómalas de gobierno, que no conllevan a la justicia. A diferencia del gobierno racional que, no se funda en circunstancias externas, sino en la justicia ejercida por los gobernantes, la timocracia se hace posible cuando descuellan en ella los gobernantes ansiosos de honores, condecoraciones por la valentía y el deseo de reconocimiento, gracias al lucro, el dinero y bienes inmuebles. La constitución espartana encarnó el régimen político en el honor y el ansia de honores. La educación fue en la fuerza, en el ansia de sobresalir, en el amor al poder. El reconocimiento, como característica de la timocracia, no buscaba la persuasión ni nada de índole intelectual, sino que lo valioso son las acciones guerreras, la gimnasia y la caza. El hombre timocrático realiza en el Estado lo que lleva dentro “en cuanto a la parte impetuosa, ¿no decimos que está siempre íntegramente lanzada hacia el predominio, la victoria y el renombre?” (581^a).

Más cuando hay un desajuste psíquico, es decir, cuando no es el cultivo de la racionalidad ni el thymos, lo que guía a los hombres que gobiernan se desenvuelve en la irracionalidad en distintas manifestaciones. De suerte que la decadencia de la timocracia da lugar a la oligarquía. La justicia se desdibuja cuando en el Estado quienes gobiernan se caracterizan por la parte apetitiva, es decir el gobierno de la oligarquía: “basado en la tasación de la fortuna, en el cual mandan los ricos y los pobres no participan en el gobierno” (550^d). La parte irracional en el conjunto de la sociedad germina en un gobierno enfermizo. Lo importante para quienes gobiernan es la riqueza y el poder de los ricos. Por ello, porque no hay interés que no sea distinto al de los pocos oligarcas, la inconformidad cada vez más extensa de gentes pobres explotadas por los ricos, y el predominio de la usura y los negocios de rédito, llevan a un malestar y disturbios sociales.

Ante este gobierno que tiene como meta el aumento de la fortuna de unos pocos, los pobres comprenden que el imperio de los ricos se debe a la cobardía de los pobres y, los miserables adquieren conciencia de

que “esos canallas no son nada, podríamos hacer con ellos lo que quisiéramos”. La democracia germina cuando los pobres, “tras lograr la victoria sobre los ricos, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este régimen por sorteo” (557^a). Entonces quienes gobiernan son los demócratas, caracterizados por la libertad de palabra y la libertad de hacer lo que a cada uno se le venga en gana. “La democracia, que parece ser una organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales” (588c). En la democracia “elogian”, y llaman eufemísticamente “cultura” a la desmesura, “liberalidad” a la anarquía, “grandeza de espíritu” a la prodigalidad y “virilidad” a la impudicia. A pesar de que, este tipo de gobierno, da igualdad de fortunas y libertad, de tal manera que cada quien puede hacer lo que se le antoje, termina depravándose hasta que llega al final: la tiranía.

La causa de la tiranía es el exceso de libertad, pues la paideia de la falsa igualdad lleva a fenómenos antinaturales. Los padres consideran que sus hijos deben ser libres y, por tanto, se adaptan a la edad y, cobran miedo a sus hijos. De igual modo, en los hijos va emergiendo la parte monstruosa de la naturaleza humana, es decir el tirano. En lugar de la libertad de todos, que pregona la democracia, se impone la libertad de uno, la del tirano. La tiranía se caracteriza por el desenfreno. Del Estado se apodera la adulación, la servidumbre, y se cae en la mayor bajeza, pues el “orden” de la sociedad no es otra cosa que el desenfreno de la parte más terrible y sacrílega de los apetitos. “Entonces, divino amigo, un hombre llega a ser perfectamente tiránico cuando, por naturaleza o por hábito o por ambas cosas a la vez, se torna borracho, erótico o lunático”(573^c).

III

Platón considera que la formación consiste en que el hombre justo se caracteriza porque el *logismós* –entendimiento y razón– junto con el *thymos* (reconocimiento) le dan sentido a la parte apetitiva (*alógist-ton* y *epithymetikón*) concerniente a la comida, la bebida y el sexo.

Desde este punto, se controvierte la opinión que la libertad consiste en hacer lo que se me da la gana. A su vez, la justicia para Platón, se halla en el tinglado de la política, cuando en el gobierno prevalece la racionalidad. La justicia se va disolviendo en el gobierno de los hombres que gobiernan con el *thymos*. No hay justicia en los gobiernos oligarcas, democráticos, tiránicos. Más, Platón está lejos del gobierno que se extiende en la globalización del neoliberalismo –economía de mercado y democracia del voto–. En lo más alto del presente suele afirmarse que la democracia son los procesos electorales y que quien logra la mayoría gobierna. Por eso en las elecciones, no es de extrañar que no hay interés por los argumentos ni las propuestas, no hay discusión ni diálogo, sino que lo que decide es el dinero en las costosas campañas, dado que el voto se compra o se persuade mediante la maquinaria. Asimismo, la finitud de la naturaleza es puesta en cuestión con la globalización de la economía de mercado. A partir de lo anterior el gobierno que se extiende en el horizonte del presente no es otra que la olocracia. En otros términos gobierna la chusma, que llega a la administración, porque paga y persuade por los *media* y, a su vez, la economía de mercado destruye las condiciones que han hecho posible la vida humana en el planeta. Luego de la llegada al gobierno quienes han sido elegidos acometen dos cosas. Primero que todo, cómo recuperar el capital invertido en la campaña. Los contratos son la fuente que proporciona la inversión y sobre todo la ganancia. En el medio suele decirse que el personaje más importante es *Elkin*. El 15% es la ganancia o algo más. A su vez, quienes son elegidos corren a los organismos internacionales como el BID, FMI, Banco Mundial para solicitar los préstamos que supuestamente conducen al desarrollo. De esta manera, los problemas se ignoran, porque lo importante es cómo se aprovecha el “cuartico de hora”. Bien pronto, la corrupción se hace presente, pues hay que sacar la tajada que justifique el trabajo y el ser vivo. La consecuencia es grave dado que la relación hombre naturaleza: contaminación de los ríos, deforestación, desertificación, polución, adquieren magnitudes que ni preocupan, ni aterran. A su vez, en la relación hombre-hombre se agrava la condición del hombre como ser social y no hay el hombre político.

EL ACCESO A LOS MEDIOS ENERGÉTICOS MODERNOS COMO ELEMENTO CLAVE EN LA JUSTICIA SOCIAL

Francisco Piedrahita Pérez³⁷¹

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9471-7149>

Al hablar del tema de justicia social siempre se le ha circunscrito solo a la justicia entendida ésta sólo como la práctica del derecho, es decir la instrumentalización de este campo de saber; pero también podemos analizar a la justicia social desde el punto de vista de las leyes de la termodinámica, particularmente al acceso a las fuentes energéticas que una sociedad tiene y cómo las emplea; no es posible promover justicia social en una sociedad donde la población rural emplea leña como fuente energética primaria y los costos de los medios modernos energéticos son tan altos para el resto de la sociedad que se genera el fenómeno de pobreza energética.

³⁷¹ (c) Magister en Relaciones Internacionales (UASB – Ecuador) mención en: Economía y Política de los Recursos Naturales y la Energía. Administrador de Empresas (UNAD). Tecnólogo en Gestión de Transportes (UNAD).
✉ franciscopiedrahita7@gmail.com

Cita este capítulo

Piedrahita Pérez, F. (2020). El acceso a los medios energéticos modernos como elemento clave en la justicia social. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 333-336). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.21>



De todas las revoluciones que desde la segunda mitad del siglo XVIII se han presentado, como la política de las trece colonias en la Unión Americana o las de carácter social como la francesa o las de inicios del siglo XX como la Revolución Mexicana o la de Octubre en Rusia o las de mediados del siglo XX como la Revolución Cubana o la China, ninguna de ellas ha traído una solución satisfactoria a las necesidades de los ciudadanos en materia de uso de los medios energéticos en especial los modernos.

Hasta la primera Revolución Industrial que ocurre en Inglaterra, era la leña la principal fuente energética, la misma que nos acompañó desde el descubrimiento del fuego, fue la leña el elemento sobre el cual recayó el empleo del salto entálpico para fines como el térmico para las labores de hogar o las industriales o de iluminación.

Durante la época de la colonia en la gobernación de Popayán, el mayor empleo de un medio energético fue la leña; de su suministro se encargaban los indios a los que les tocaba talar el bosque y luego cortar y apilar sobre unas medidas llamadas “cargas”, las que se consumían en los hogares para la cocción y producir calor, o también en mayor cantidad en las alfarerías; pero el bosque es un recurso condicionalmente renovable y su explotación a tasas mayores de las de recambio ocasionó que en las inmediaciones el bosque se fuera acabando, lo que trajo como una consecuencia el irse alejando del centro de consumo; esto condujo a que las distancias a recorrer con este medio fueran mayores, entonces la misma carga por el mismo precio pero mayor distancia; esto generó la primera crisis energética en la ciudad de Popayán en el siglo XVIII.

A nivel de la primera Revolución Industrial fue el cambio de la leña por el carbón lo que a la postre significó su éxito; fue el cambio de un medio energético de baja densidad a uno de mayor densidad, que además producía la transformación en el mismo sitio de explotación de la fuente a diferencia de la leña que tenía que transportarse desde diferentes lugares; la capacidad de obtener mayores temperaturas empleando la misma cantidad de fuente energética sería el éxito que garantizaría la consolidación del capitalismo en la Inglaterra victoriana.

Para la segunda Revolución Industrial que tuvo su epicentro en los Estados Unidos, fue la masificación de dos nuevas fuentes energéticas lo que significó su éxito; por un lado tenemos el petróleo que luego se convertiría en el rey de las fuentes energéticas del siglo XX, debido a su mayor densidad de potencia frente al carbón por lo que rápidamente se volvió popular para los consumidores. La naciente industria petroquímica pronto se convirtió en la estructura económica más influyente y decisiva en todos los campos sociales; la dependencia de esta fuente energética ha sido tan alta que incluso la caída del Imperio Otomano durante la Primera Guerra Mundial fue por el control del petróleo, y desde esa época hasta nuestros días las diferentes guerras del siglo XX y del XXI se han dado para obtener el control de las fuentes energéticas.

El otro elemento que influyó en el desarrollo en todos los campos económicos de los Estados Unidos fue la electricidad “la electricidad barata promovía un mayor consumo y, por lo tanto, el crecimiento” (Beder, 2005, p. 38) debido a su capacidad de transformar potencia; su masificación en las plantas industriales fue decisiva pero sobre todo en los hogares ya que permitió la universalización de los nuevos desarrollos tecnológicos del momento a nivel de comunicación que en su orden de aparición son: la radio, el cine y la televisión hasta llegar en los años 90 al internet.

Si vivimos en una época que nos preciamos de haber llegado a la Luna y ya haber salido del Sistema Solar, y en nuestra era que nos ha tocado vivir hemos sido testigos de: la desintegración del átomo, la fusión del átomo, la decodificación del genoma humano, las hazañas médicas como las vacunas y los trasplantes, de la computación a niveles de 1 peta byte al día, eso nos hace una civilización con un poder sin precedentes; pero, pero en nuestros logros hemos dejado de lado el de encontrar la manera de universalizar todos estos avances y ser una sociedad más justa. Cuando en una sociedad un 56% de la población aun depende de la leña para las labores diarias del hogar no puede hablarse de justicia social, algo esta fallando a nivel de implementación de políticas públicas.

El uso de la leña en las zonas rurales y entre los menos favorecidos no es en sí un problema, la cuestión está en lo inapropiado de la explotación y los residuos que esto ocasiona. En la parte de la explotación, cuando se quema la leña se producen gases de varios tipos y estos están asociados a enfermedades como el cáncer de laringe o enfermedades en las vías respiratorias, todo por no tener un lugar técnicamente construido para su quema; otro de los factores es que la leña es una fuente de energía condicionalmente renovable razón por la cual su explotación de forma intensiva puede ocasionar la pérdida de este recurso.

Referencias bibliográficas

BEDER, S. (2005) *Energía y Poder, la lucha por el control de la electricidad en el mundo*, México: Fondo de Cultura Económica, México.

**DERECHOS
HUMANOS, CULTURA
Y CONFLICTO**



UNA MIRADA ALTERNATIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DE SLAVOJ ŽIŽEK

Martín Agudelo Ramírez³⁷²

Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3871-5039>

1. La distorsión ideológica

Para Slavoj Žižek, con el auge del capitalismo global, el viejo Estado-nación, “el ente que concentraba la violencia física y la coerción” ha venido perdiendo protagonismo. Por esto, es hora de comprender los riesgos propios de una empresa que “(...) cortó el cordón umbilical con su madre patria y trata ahora a su país de origen igual que cualquier otro territorio para colonizar” (2009, p. 55). Según el pensador esloveno, “(...) el Estado-nación ya no encarna el poder colonial, lo hace la empresa global. Con el tiempo, acabaremos

³⁷² Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana y doctor en Derechos Humanos por la Universidad de Salamanca. Docente catedrático en las universidades Pontificia Bolivariana y Autónoma Latinoamericana en Medellín (Colombia).
✉ martinagudeloramirez@hotmail.com

Cita este capítulo

Agudelo Ramírez, M. (2020). Una mirada alternativa de los Derechos Humanos a partir de Slavoj Žižek. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 339-356). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.22>



todos no sólo ya vistiendo camisetas de la *Banana Republic*, sino viviendo en república bananas” (2009, p. 56).

Resulta prioritario reconocer el papel de la ideología y entender cómo el capitalismo global se ha servido de ésta para diluir la propia identidad individual, atrapándola en una publicidad engañosa. Según Žižek, estamos aprisionados por un material ideológico que impide ver las cosas como son. La seducción por la Coca-Cola, la “mercancía perfecta”, “la más acabada mercancía capitalista y, como tal, el plus-de-goce” (2002, p. 33), es un ejemplo sobre cómo el hombre se ve aferrado por las fuertes cadenas de la ideología. La Coca-Cola es un objeto de “exquisitez teológica o metafísica”, cuya “presencia siempre refleja una trascendencia invisible” (Žižek & Fiennes, 2012); pero nuestras sociedades actuales, que tanto impulsan a gozar de manera perversa, nos sumen en una dimensión excremental; “es eso” que “nunca es realmente *eso*”, ya que “cada momento de satisfacción nos produce un renovado ‘quiero más’” (2002: 34). Esa mercancía impulsa “el deseo de continuar deseando”, pero paradójicamente nos traslada desde una dimensión sublime hacia a otra de “mierda”; es ésta “la dialéctica elemental de las mercancías” (Žižek & Fiennes, 2012).

A partir de la mercancía es posible atrapar ideológicamente al hombre, en medio del consumismo manifiesto expandido por el capitalismo (Žižek & Fiennes, 2012). Sin embargo el precio que se paga es elevado. El caso de la Coca-Cola dietética agrava la situación, ya que “lo que queda es la pura apariencia, la promesa artificial de una sustancia, que no se materializa nunca” (2002, p. 34); de esta forma “bebemos nada como si fuera algo”. Lo que se revela en este sentido, siguiendo a Nietzsche y a Lacan, como lo explica Žižek, es un impulso hacia la nada, el sujeto quiere activamente la “nada” (2002, p. 35).

Žižek considera que la ideología distorsiona nuestra visión, se camufla, no siendo fácil percibirla.³⁷³ Salirse de la ideología es

³⁷³ Un ejemplo de esa distorsión ideológica puede encontrarse en el *spot* publicitario alemán de los helados Magnum. El autor esloveno lo presenta así: “Primero vemos a una pareja de jóvenes de clase obrera abrazándose con pasión; deciden

doloroso, por cuanto nuestras ilusiones pueden destruirse, así se sostengan las apariencias. Para el filósofo europeo, en “(...) la base de la ideología está el miedo que si uno concede este punto, habrá perdido la libertad interior, la autonomía y la dignidad.” (2013, p. 92). Se trata de un escenario que, aunque se presente como incluyente, termina por generar abismos de distancia y distorsiones en medio de manifiestos espejismos.³⁷⁴ Llama la atención, a modo de ejemplo, el caso de la “risa enlatada”, por la que se involucra al espectador en un juego engañoso; la televisión se ríe, asumiendo un rol que otro debe desempeñar.

La ideología, en las sociedades “descafeinadas” actuales, termina por situarnos en un nivel manifiestamente excremental, por cuanto se construye con nuestras propias fantasías (2014, pp. 92-93). Cuestionar esos aprisionamientos ideológicos cuesta demasiado. Para esto, Žižek propone que nos pongamos las gafas para descubrir el engaño ideológico. Cuando creemos que escapamos a los sueños, entramos en el ámbito de ideología. Una película como *Están vivos* (1988), en sentir del esloveno, enseña que se requieren unas gafas que permitan criticar la ideología y, así, poder ver el verdadero mensaje que existe tras la ostentosa propaganda desplegada en la sociedad de consumo (Žižek & Fiennes, 2012).

hacer el amor y la chica manda al chico a comprar un preservativo en un bar junto a la playa. El chico entra en el bar, se sitúa ante la máquina expendedora de preservativos pero de pronto descubre, junto a ésta, otra de helados Magnum. Se rasca los bolsillos y saca una única moneda, con la que sólo puede comprar o el preservativo o el helado. Tras un momento de duda desesperanzada, lo volvemos a ver lamiendo con fruición el helado; y aparece el rótulo: “¡A veces no hay que desviarse de lo prioritario!” Resulta evidente la connotación fálica del helado Magnum: en el último plano, cuando el joven lame el helado, sus movimientos rápidos evocan una intensa felación: la invitación a no invertir las propias prioridades tiene así también una clara lectura sexual: mejor una experiencia casi homoerótica de sexo oral que una convencional experiencia heterosexual...” (2009, pp. 57-58).

³⁷⁴ Según Žižek: “El ‘muro del lenguaje’ que me separa eternamente del abismo del otro sujeto es a la vez lo que abre y sostiene este abismo; el auténtico obstáculo que me separa del más allá es lo que crea su espejismo.” (2013, p. 62).

La metáfora de las gafas permite entender cómo el hombre contemporáneo no ve las cosas claramente, por cuanto está sumergido en un orden invisible que abre paso a que el dinero se conciba como un dios auténtico, sustentando su aparente libertad. Sin embargo, cabe preguntar hasta dónde estamos dispuestos a sufrir para ver más claramente, máxime que la ideología es “nuestra relación espontánea con el entorno social cómo percibimos cada significado y demás”. La liberación puede ser extremadamente punzante; intentar salir hace inevitable el daño, y ese es el costo de buscar la verdad. “La libertad duele” (Žižek & Fiennes, 2012).

2. Paradojas presentes en la ideología de los Derechos Humanos

Desde Žižek se consideran posibles contradicciones al interior de los Derechos Humanos, como cuando se busca justificar el discurso a partir de una narrativa que puede devenir en el “fundamento ideológico para el fundamentalismo de lo políticamente correcto” (Žižek, 2011). Para el pensador de Liubliana, en este campo, cuando se justifica la noción de derechos en una idea de *bien supremo*, como la presente en la ética tradicional, se hace visible una ideología que enmascara y niega las realidades individuales.

Los derechos humanos surgen como una universalidad ideológica falsa, que enmascara y legitima la política concreta del imperialismo y la dominación occidental, las intervenciones militares y el neocolonialismo. La cuestión sería si esto es suficiente para constituir una crítica (2013, p. 179).

Žižek advierte un discurso direccionado por una concepción ideológica que busca asegurar la superioridad cultural de Occidente, que si bien ha privilegiado la democracia liberal capitalista, igualmente en el presente conduce a numerosos conflictos como el de “la balcanización” (Žižek, 2011, pp. 115-117). El pensador esloveno señala que pasamos por unos momentos bastante difíciles, unos “tiempos potencialmente peligrosos y caóticos” y que “el mundo actualmente está pidiendo una alternativa

real”, aunque “(e)l matrimonio entre el capitalismo y la democracia está acabado” (2014, pp. 17-18). Un ejemplo claro de ese divorcio se advierte en Singapur y China, países asiáticos en donde se ha instalado un “capitalismo autoritario”, un capitalismo más destructivo, efectivo y productivo que el capitalismo liberal occidental, sin que se requiera de democracia.³⁷⁵

En otro plano, resulta manifiesta la desfiguración del discurso por el quiebre en la definición de las titularidades subjetivas de los Derechos Humanos. La noción de hombre, para Žižek, resulta bastante indefinida. Para el autor, “(...) las manipulaciones biogenéticas y las crisis ecológicas, están de alguna manera transformando la misma definición de ser humano. Somos capaces de hacer cosas que cambiarán nuestra percepción de lo que significa ser humano” (2014, p. 149).

Žižek critica el ecologismo y las nuevas titularidades fundadas en conceptos diferentes al de individuo (Naturaleza, Tierra, Planeta). Para el autor, el ecologismo se presenta como una ideología y un posible “opio de las masas”, busca reemplazar la religión a partir de la formación de una idea espiritual de naturaleza, aunque la noción de naturaleza presentada como organismo armónico y equilibrado, resulta alterada por la propia arrogancia humana y la explotación tecnológica, versión secular de la caída (2014, p. 15).

Vale destacar, desde la mirada de Žižek, que a partir de narrativas como las que corresponden al discurso de los derechos, puede buscarse dominar. Esto se comprende cuando se hace apología en función de los oprimidos y los débiles; se avizora un cuestionamiento análogo al que Nietzsche presenta en contra de la metafísica sacerdotal y de rebaños desarrollada en Occidente. Los Derechos Humanos pueden concebirse como una apuesta ideológica fundada sobre la defensa de los oprimidos, presente en ciertas políticas de corrección por las que se ha buscado victimizar (2014, p. 94). Žižek controvierte la apuesta por un victimismo habilitante de intervenciones humanitarias, muchas veces no reclamadas (Žižek & Fiennes, 2012).

³⁷⁵ Sobre la crítica a ese “capitalismo con valores asiáticos”, puede consultarse en: www.youtube.com/watch?v=efuRzKQyhfc el video *Vivir en el fin de los tiempos*.

Asimismo, para Žižek se constata un notorio fracaso de un discurso configurado en medio una modernidad que nos condujo a “la llamada ‘crisis del sentido’, esto es, a la desintegración del vínculo entre –o incluso de la identidad de– verdad y sentido” (2013: 103). La crisis se agrava cuando se hace presente la ideología del capitalismo global, que se cierne para conducirnos hacia sociedades que aunque, en principio, dan cabida a libertades mínimas, de otra, posibilitan el autoritarismo. Permanecen intactas ciertas libertades individuales (tener sexo, perversiones, consumismo, etc.), pero también un Estado autoritario se mantiene, al estilo de Marx. En este tipo de sociedades el “Estado bienestar” se hunde definitivamente. Žižek cita como ejemplo el caso de la Italia de Berlusconi: anticipa el futuro, mostrando un Estado que garantiza los pequeños placeres personales, pero que actuando como Guasón va acabando con la democracia.

Para Žižek, actualmente, Europa se encuentra en una encrucijada. Sus piedras fundacionales crujen y su apuesta moderna por el individuo se viene desdibujando. La globalización ha supuesto segregación y eliminación de la polis como espacio de reconocimiento. He aquí la paradoja presente en Europa: un suelo llamado a acoger al distinto, termina siendo un espacio para la exclusión; se promociona el intercambio de la mercancía y, al mismo tiempo, se rechaza a quien pueda afectar la identidad cultural del europeo.³⁷⁶

Según Žižek, son numerosas las dificultades que se hacen visibles cuando se pretende comprender dos derechos humanos básicos, como son los de libertad de elección e ir en la búsqueda del placer. Como ejemplo, Žižek denuncia las limitantes propias de la “actitud liberal convencional respecto de las mujeres musulmanas que llevan velo”, por cuanto “es aceptable si lo portan por su libre voluntad y

³⁷⁶ Según el esloveno, “Esta es la verdad de la globalización, la construcción de nuevos muros que defienden a la próspera Europa de la marea inmigrante. Uno se ve tentado a resucitar aquí la vieja oposición ‘humanista’ marxista entre las ‘relaciones entre las cosas’ y las ‘relaciones entre las personas’: en la celebrada libre circulación desplegada por el capitalismo global, son las ‘cosas’ (mercancías) las que circulan libremente, mientras que la circulación de personas está cada vez más controlada” (2013, p. 126).

no por imposición de sus maridos o su familia”; además, “cuando usan el velo como resultado de una decisión personal, su significado cambia por entero porque no expresa ya un signo de pertenencia a la comunidad musulmana, sino una expresión de individualismo idiosincrático” (Žižek, 2011, p. 117). Asimismo, Žižek evalúa la política actual que se ejerce contra el goce. La falta de coherencia que se da cuando se mira al otro de un mundo cultural diferente, siendo la mujer la gran sacrificada (Žižek, 2011, pp. 118-119). La tolerancia liberal impide acercarse demasiado al otro, siendo el placer el punto de desencuentros en la mirada que se tiene del otro (2011, p. 119).

3. Un liberalismo incoherente y el embate de la envidia

La modernidad liberal, a partir de los Derechos Humanos, ha buscado afianzar la idea de universalidad del individuo y no la de localismos culturales. En la visión liberal universalista resulta inevitable el conflicto con la cultura. Nuestro autor, como crítico de la cultura, llama la atención sobre la tensión entre modernidad liberal y fundamentalismo premoderno, encontrando en el Medio Oriente un ejemplo de contradicciones. Israel, aunque un país con una sociedad mayoritariamente atea y siendo representante de la modernidad liberal, paradójicamente apela al fundamentalismo religioso para afirmar su existencia como Estado; mientras que Palestina, por su parte, premoderna, se percibe a sí misma como nación separada (2013, p. 150).³⁷⁷

³⁷⁷ Según el autor europeo: “Podríamos hablar entonces de un *nudo* sintomático: ¿no podría ser que, en el conflicto entre israelíes y palestinos, los papeles típicos se hayan invertido de algún modo, se hayan retorcido como en un nudo? Israel, que representa oficialmente la modernidad liberal occidental en la zona, se legitima en términos de identidad ético-religiosa, mientras que los palestinos, tildados de <<fundamentalistas>> premodernos, legitiman sus exigencias en los términos de la ciudadanía secular (Resulta tentador aventurar la hipótesis de que fue la ocupación israelí de los territorios palestinos la que empujó a los palestinos a percibirse a sí mismos como una nación separada en busca de su propio Estado, no sólo como parte de la masa árabe). Así llegamos a la paradoja del Estado de Israel, esta isla de la supuesta modernidad democrática liberal en Oriente Próximo, que contrarresta las exigencias árabes con una afirmación étnico-religiosa aún ‘más fundamentalista’ de su tierra sagrada. La ironía

Según Žižek, la regla de la tolerancia, que sirvió de base para construir la idea de libertad individual, ha propiciado miedo y envidia hacia el otro y, en consecuencia, odio manifiesto cuando ese otro se percibe como diferente.³⁷⁸ “El otro se ha convertido en otro real, real en cuanto a su odio. Aquí está en esencia la paradoja de la tolerancia” (2013, p. 156). A propósito, el pensador europeo advierte que cuestiones sobre sexismo, racismo o violencia étnica no pueden ser planteadas en términos de tolerancia. Por esto, en este campo debe preguntarse adecuadamente, para no mistificar en un sentido que puede conducirnos a la obscenidad.

La actual tolerancia liberal hacia los demás, el respeto a la alteridad y la apertura hacia ella, se complementa con un miedo obsesivo al acoso. Dicho de otro modo, el ‘otro’ está bien, pero sólo mientras la presencia no sea invasiva, mientras ese otro no sea realmente ‘otro’ (...) la tolerancia coincide con su opuesto. Mi obligación de ser tolerante con el otro significa en efecto que no debería acercarme demasiado a él, invadir su espacio. En otras palabras, debería respetar su *intolerancia* a su proximidad excesiva. Lo que emerge a pasos agigantados en la sociedad tardocapitalista como el derecho humano central es *el derecho a no ser acosado*, que es un derecho a permanecer a una distancia segura de los demás (2013, p. 59).

Según el esloveno, en este sentido puede considerarse la noción de envidia, un concepto que se opone al individualismo. La envidia conduce a un profundo odio hacia el otro, mientras que el individualismo expresa creación.³⁷⁹ El pensador de Liubliana se apoya en la visión de Rousseau. No se puede confundir, en este contexto, el

ulterior es que, según algunas encuestas, los israelíes son la nación más atea del mundo: alrededor del 70% no cree en ningún dios. Su referencia a la tierra depende una negación fetichista: ‘Sé muy bien que Dios no existe, pero aun así creo en que nos dio la tierra del Gran Israel. Y como nos cuenta el nudo gordiano, el único modo de resolver tal punto muerto no es desenredar el nudo, sino cortarlo.’ (2013: 150).

³⁷⁸ Se destaca, a propósito, la película *Todos nos llamamos Alí* de Rainer Werner Fassbinder (1974). En este filme alemán se ilustra muy bien ese miedo hacia el otro y una infelicidad cuando el diferente disfruta. Miedo y envidia van de la mano, y el odio es su producto. “El miedo corroe el alma. Quienes envidian ven en la felicidad del otro indecencia”, “cuando alguien no le gusta lo que otro tiene”

³⁷⁹ Justamente esta es la acepción que desarrolla la escritora norteamericana Ayn Rand, quien su obra *El Manantial*, llevada al cine, ha sido muy bien valorada por Žižek.

“amor por uno mismo” y “la pervertida preferencia de uno mismo sobre los demás en la que la persona se centra no en alcanzar un objetivo, sino en destruir los obstáculos que encuentra.” (2014, p. 134). La infelicidad y el no disfrute del otro es lo que interesa. El autor se pregunta por “la lógica de la envidia y del resentimiento”, trayendo a colación un proverbio esloveno:

(...) tenemos un montón de maravillosos refranes y cuentos de hadas. Un mago le pregunta a un agricultor qué es lo que prefiere: recibir una vaca y que su vecino reciba dos o que una de sus vacas muera y su vecino pierda dos. Los eslovenos preferirían la segunda opción. Mejor es que yo sufra antes de que el vecino obtenga más. Esta lógica es decisiva cuando las cosas van mal, cuando hacer daño al otro es más importante incluso que tu propia felicidad. (2014, p. 135).

Habría de replantearse, según Žižek, la noción que se tiene de egoísmo y definir los criterios para rechazar la denominada envidia. Sobre esto, nuestro pensador destaca:

Por eso no creo que el egoísmo sea malo. Una mala persona no es egoísta, que solamente está ‘pensando en sus propios intereses’. Un verdadero egoísta está demasiado ocupado cuidando de su propio bien como para tener tiempo para causar desgracias a otros. El vicio primordial de la mala persona es precisamente que está más preocupado por los demás que por sí mismo (...) Significa elevarte a ti mismo por encima de tus intereses y placeres utilitarios (...) Lo verdaderamente opuesto al egoísta amor por uno mismo no es el altruismo – una preocupación por el bien común–, sino la envidia, el *resentimiento*, que me hace actuar *en contra* de mis propios intereses. Entonces el mal es muy ético. El mal significa. ‘Yo te mataré incluso aunque muera haciéndolo’. Significa que estás dispuesto a sacrificarte por el odio hacia otro; está dispuesto a sacrificar tu propio bien solo para hacer daño al otro. (2014: 135).

La envidia se constituye en un obstáculo insalvable para la armonía. Las propias políticas occidentales han alimentado este nefasto sentimiento, no sólo para desarticular a los diferentes, sino también para que estos –a quienes supuestamente debe tolerárseles por sus diferencias– comiencen a desear con desazón, máxime cuando su supuesta inferioridad se les pone de presente (2013, pp. 112-113). En este ámbito, conducido por la envidia, se inserta el capitalismo, como

una “forma de religión”, podrido en la decadencia, pero “cuanto más se está pudriendo, más prospera”.

El capitalismo es fuente de violencia; incentiva el placer por destruir al otro, de despojarlo de algo que se tiene (2013, p. 109). Para Žižek el capitalismo no puede ser visto desde la óptica del amor de sí, del egoísmo. “(...) un verdadero capitalista no es un egoísta hedonista; al contrario, está fanáticamente dedicado a su tarea de multiplicar su riqueza, dispuesto a negar su salud y felicidad por ella, por no mencionar la prosperidad de su familia y el bienestar del medio ambiente.” (2014, p. 136). El buen capitalista busca que la producción y el beneficio crezcan, mientras que el capital circule, quebrando obscenamente unas reglas mínimas éticas, aunque de otro lado quiera servirse de la caridad. Starbucks es un ejemplo de ese servicio ofrecido por una empresa propagadora del capitalismo global. Al filósofo le resulta repulsivo que el capitalista se presente como benefactor, redimido por medio de la caridad.³⁸⁰

4. El decálogo y sus puntos de quiebre

En “la tradición judía, la Ley divina mosaica se experimenta como impuesta *externamente, contingente y traumática*” (2002, p. 143). Frente a esa visión, Slavoj Žižek nos ofrece una posición peculiar, expresando que en nuestra sociedad liberal “los derechos humanos se reducen en último término a una lista de *derechos a violar los diez mandamientos*” (Žižek, 2006, p. 58). Precisamente, en la obra fílmica de Krzysztof Kieslowski, especialmente en la *Trilogía sobre los colores* (1988-1989) y en el *Decálogo* (1993-1994), se advierte una muestra de la típica “teología materialista” que desafía el contenido del decálogo propuesto desde la visión judeo-cristiana” (Žižek, 2006, p. 58). Para Žižek, a partir de esa teología se consideran los derechos humanos en su “propio exceso” y que promocionan una “forma de *libertinaje*” (Žižek, 2006, p. 115).

³⁸⁰ He aquí las contradicciones del denominado “capitalismo con rostro humano” Puede consultarse el documental *Primero como tragedia, después como farsa*, en: www.youtube.com/watch?v=sTwe2Y5Krgc

Puede verse también que los derechos humanos no sólo se oponen a los Diez Mandamientos, sino que también son su “transgresión intrínseca” generada precisamente por ellos; no hay espacio para los derechos humanos fuera del Decálogo. Aquí hay que recordar de nuevo el famoso pasaje de San Pablo sobre la interrelación entre la Ley y el pecado, sobre cómo es la propia Ley la que hace surgir los deseos pecaminosos. (2002, p. 147).

Lo paradójico es que ese derecho a la violación sea impulsado desde un discurso sobre derechos naturales y al que decididamente apostaron los independistas norteamericanos.

Crucial es también tener presente la interconexión entre el Decálogo (los mandamientos divinos impuestos en forma traumática) y su moderno revés, los tan celebrados “Derechos Humanos”. Como la experiencia de nuestra pospolítica sociedad liberal-permisiva demuestra abundantemente, los Derechos Humanos son, en lo esencial, derechos de transgresión de los Diez Mandamientos. Así, el derecho a la intimidad, como el derecho al adulterio, en secreto, cuando nadie me ve o está facultado para fiscalizar mi vida. El derecho a la búsqueda de la felicidad y a la propiedad privada, como derecho a robar, a explotar los otros. La libertad de prensa y el derecho a la libre expresión de opinión, como derecho a mentir. El derecho de los ciudadanos libres a poseer armas, como derecho a matar. Y, finalmente, el derecho a la propia creencia religiosa, como derecho a adorar falsos dioses. Por supuesto, los derechos humanos, no transigen directamente con la violación de los Diez Mandamientos, sino simplemente dejan abierta una “zona gris” marginal que debe quedar fuera del alcance del poder (religioso o secular): en esta zona de penumbra, puedo infringir esos mandamientos, y si el poder se empeña en investigar a fondo, o incluso si me sorprende en una situación comprometida y trata de impedir mis infracciones, aún me cabe gritar: “¡esto es un ataque a mis derechos humanos fundamentales!”. El problema es, pues, que al poder le es estructuralmente imposible trazar una línea divisoria nítida; es decir, no puede limitarse a impedir el “abuso” de un derecho, sin obstaculizar al mismo tiempo su uso propio, es decir, el uso que no incurra en una violación de los Mandamientos (2002, pp. 144-145).

Sin embargo, la apuesta por ese discurso de los derechos no redime, ni incardina al hombre en la búsqueda virtuosa del camino que permite recuperar el paraíso perdido. En palabras de Žižek,

La lección del libertinaje parece ser que los derechos sin mandamientos se llevan inevitablemente a la explotación y la dominación de unos por otros: en su

violación de los mandamientos, el libertino elimina y explota a otras personas como medio para satisfacer sus deseos incontrolados (Žižek, 2006, p 58).

Según Žižek, la apuesta del amor al prójimo desde el cristianismo, de otro lado, introduce principios de quiebre frente a ideas tradicionales sobre justicia, como se advierte en su mandato de amor por el enemigo, aunque se odie al amado. (2002, pp. 146-147, 164). El cristianismo es la religión del amor; establece un punto de quiebre frente a una religión de ansiedad –la judía–; el concepto de prójimo debilita la ley mosaica, pero de otro lado se generan exclusiones para quienes no están dentro de la hermandad cristiana. “El lema cristiano ‘todos los hombres son hombres’, sin embargo, también significa a quienes no aceptan la hermandad *no son hombres*” (2013, p. 71).

Hay unas inclusiones y exclusiones en el mandato del amor al prójimo, pero que en últimas contrarrestan el influjo de la ley garantizada por el Dios de la antigua Alianza (2013, p. 73). En la cruz muere la garantía del Gran Otro, se desintegra la divinidad que garantiza nuestras vidas, arrojándonos a nuestra libertad. De esta manera, resulta incierto entender en qué términos puede conciliarse el amor cristiano con la ideología que subyace al discurso de los Derechos Humanos. He aquí un indicador del frágil absoluto, pudiéndose cuestionar en qué términos valdría la pena luchar por el legado cristiano. “(...) el ‘derecho (humano)’ es el derecho infinito del abismo de la subjetividad más allá de la Ley. La negativa del judaísmo a afirmar el amor del prójimo fuera de la Ley trata de impedir que este amor se degrade en un (mal) reconocimiento narcisista de mi imagen especular” (2002, p. 147).

5. Los riesgos del denominado “Multiculturalismo Liberal” en medio del imperio del capitalismo global

Žižek expresa su preocupación en las sociedades contemporáneas, por la penetración fuerte, de lo multicultural de la mano del capitalismo global. Se advierte una dilución del individuo, en medio de “todas y cada una de la culturas”.

La forma ideológica ideal de este capitalismo global es, lo sabemos, el multiculturalismo: esa actitud que, desde una hueca posición global, trata todas y cada una de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: “autóctonos” cuyas costumbres hay que conocer y “respetar” (2009, p. 56).

El multiculturalismo acelera la existencia de guetos, nos distancia.

Al igual que el capitalismo global supone la paradoja de la colonización sin Estado-Nación colonizador, el multiculturalismo promueve la eurocéntrica distancia y/o respeto hacia las culturas locales no europeas. Esto es, el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, auto-referencial de racismo, “un racismo que mantiene las distancias”: “respetar” la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad “auténtica” y cerrada en sí misma respecto de la cuál él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal” (Žižek, 2009, p. 56).

Ahora bien, junto al multiculturalista, encontramos la tolerancia multiculturalista de los liberales, la que se encuentra “atrapada en un círculo vicioso que simultáneamente concede demasiado y demasiado poco a la especificidad cultural del otro.” (2009, pp. 59-60). El multiculturalista liberal, según Žižek, puede tolerar al otro, mientras no tenga que “vérselas con el Otro real (el de la ablación, el de las mujeres veladas, el de la tortura hasta la muerte del enemigo) (...)” (2009, p. 60). “Por otro lado, el multiculturalista liberal puede llegar a tolerar las más brutales violaciones de los derechos humanos o cuando menos, no acabar de condenarlas por temor a imponer así sus propios valores al Otro” (2009, p. 61).

Žižek, sospecha de la actitud multicultural por la que se desaconseja imponer al Otro “nuestras eurocéntricas ideas sobre los derechos humanos”, y de otra, posibilita la extensión del “capital multinacional para legitimar el principio de los negocios son lo primero”. (2009, p. 61)³⁸¹. En este contexto, “(...) la idea ‘occidental’ de los derechos humanos universales bien podría catalizar una auténti-

³⁸¹ “El planteamiento “tolerante” del multiculturalismo elude, por tanto, la pregunta decisiva: ¿cómo reinventar el espacio político en las condiciones de globalización?” (2009: 63).

ca protesta contra las imposiciones de su cultura.” (2009, p. 61). Pero, lo que se avizora es una paradoja: el liberal multiculturalista da cuenta de una aparente tolerancia y, de otra, defiende la imposición de valores.

En el caso de los migrantes la falta de coherencia salta a la vista. El liberal multiculturalista sólo hace concesiones pero en lo que no lo comprometa o lo ponga en riesgo. Los migrantes marginados están perdidos.

Resulta fácil alabar la naturaleza híbrida del sujeto migrante postmoderno, sin raíces étnicas, fluctuando libremente por entre los distintos ámbitos culturales. Por desgracia, se confunden aquí dos planos políticos-sociales totalmente distintos: por un lado, el licenciado universitario cosmopolita de clase alta o media-alta, armado oportunamente del visado que le permite cruzar las fronteras para atender sus asuntos (financieros, académicos...) y “disfrutar de la diferencia”; del otro, el trabajador pobre (in)migrante, expulsado del país por la pobreza o la violencia (étnica, religiosa) y para el cual la elogiada “naturaleza híbrida” supone una experiencia sin duda traumática, la de no llegar a radicarse en un lugar y legalizar su status, la de que actos tan sencillos como la de cruzar una frontera o reunirse con su familia se conviertan en experiencias angustiosas que exigen muchos sacrificios. (2009, p 62).

Žižek rechaza la falsa política multicultural que termina por hacernos extraños para nosotros mismos, en medio de un mundo que se globaliza progresivamente. La apuesta liberal multicultural, compatible con la expansión de mercados globales resulta cuestionable, pero habrá de considerarse una globalización posmoderna que conduce a que el mundo occidental pierda su privilegio; para el autor esloveno, se comprende una apertura que pareciera abrir otras oportunidades (2014, p. 45).

6. a modo de conclusión. Sobre el fundamentalismo y por un pacifismo ateo

A partir de Kafka, según Žižek, el hombre moderno profano y no religioso, sólo tiene la burocracia del Estado para contactarse con lo sagrado. Se ve envuelto en numerosas contradicciones, y ha venido recibiendo el embate por parte de apasionados religiosos fundamentalistas que se

encuentran “profundamente molestos, intrigados, fascinados por la vida pecaminosa de los no creyentes”. El terror fundamentalista islámico ejemplifica esa resistencia. En sentir de Žižek:

El problema de los fundamentalistas no es que los consideremos inferiores a nosotros, sino más bien que secretamente ellos mismos se consideran inferiores. Por eso nuestra condescendiente y políticamente correcta aseveración de que no sentimos superioridad respecto de ellos sólo los pone más furiosos y alimenta su resentimiento. (2013, pp. 106-107).

Žižek, asimismo, evoca la famosa frase de Sartre (1943), atribuida a Dostoievski, de que si Dios no existiese todo estaría permitido. En su sentir, esa afirmación puede justificar el fundamentalismo. El autor también encuentra en Dios el referente para concretar la permisión propia de los fundamentalismos. Se trata de una apuesta equivocada, que justifica para sus actos terroristas a quienes se consideran instrumentos de la voluntad divina; “toda consideración moral estrecha desaparece.” Para el esloveno, el problema no es el “nihilismo moral ateo”, “si Dios no existe, todo está permitido”, sino el fundamentalismo. Žižek lo cuestiona, así:

(...) la lección que debemos aprender del terrorismo actual es que si hay Dios, entonces todo, incluso volar por los aires a cientos de espectadores inocentes, les está permitido a los que afirmen actuar en nombre de Dios, en tanto instrumentos de su verdad, puesto que un vínculo directo con Dios justifica nuestra transgresión de cualquier obligación y consideración “meramente humana”. (2013, p. 164).

Žižek encuentra ambigüedad del mandato de amar a Dios, para poder hacer lo que se quiera. Si se ama a Dios, se hará lo que Él quiera.

No obstante, sigue siendo un mandato ambiguo, puesto que no existe ninguna garantía externa a tu creencia de que Dios realmente quiere que lo hagas. En ausencia de toda norma ética externa a tu amor y creencia en Dios, siempre está acechando el peligro de que uses tu amor a Dios como legitimación de los actos más terribles. (2013, p. 164).

El concepto de Dios ya no se concibe como una garantía. Resulta imprescindible apostar por una ética, en la que se prescindiera de esa

instancia metafísica. Según el pensador esloveno, “(...) ¿por qué no eliminar a Dios y simplemente hacer el bien por el bien mismo? No resulta sorprendente que hoy en día esta instancia ética cristiana sobreviva toda en el ateísmo.” (2013, p. 165). En este contexto se pregunta por la necesidad de una ética laica, que en ningún momento niegue sus orígenes cristianos; sólo en esta dimensión podría darse luz a un discurso de los Derechos Humanos, liberado de la hipocresía propia ofrecida por el liberal multiculturalista.

Los fundamentalistas hacen (lo que perciben como) buenas acciones para cumplir la voluntad de Dios y para merecer la salvación; los ateos simplemente las hacen porque es lo correcto. ¿No es ésta también nuestra experiencia de la moralidad más elemental? Cuando realizo una buena acción, no lo hago con la perspectiva de ganar el favor divino, sino porque no puedo proceder de otro modo. Y si no lo hiciera, no sería capaz de mirarme al espejo. Una acción moral es por definición la propia recompensa. El filósofo y economista del siglo XVIII David Hume, creyente, construyó su argumentación de un modo muy conmovedor cuando escribió que el único modo de mostrar un respeto auténtico por Dios es actuar moralmente a la vez que se ignora su existencia. (2013, p.166).

Frente al fundamentalismo actual, que precisamente no es un resto del pasado, sino consecuencia del proceso global, el pensador esloveno propone optar por un pacifismo ateo. “El fracaso de todos los esfuerzos por unir religiones prueba que el único modo de ser religioso en términos generales es bajo la bandera de la ‘religión anónima del ateísmo.’” (2013, p. 160). Se trata de restaurar la dignidad propia del ateísmo, en pro de obtener la paz.³⁸² Se formula una

³⁸² Žižek lo expone con contundencia en los siguientes términos: “Pero, ¿es ésta realmente la lección que debe aprenderse de los asesinatos, saqueos e incendios hechos en nombre de la religión? Durante mucho tiempo se nos ha dicho que, sin religión, somos meros animales egoístas que luchamos por nuestra supervivencia, que nuestra única moralidad es entonces la de la manada de lobos y que sólo la religión puede elevarnos a un nivel espiritual mayor. Hoy día, al tiempo que la religión emerge como la fuente principal de la violencia homicida en el mundo, uno se cansa de oír tantas afirmaciones acerca de que los fundamentalistas cristianos, musulmanes o hindúes sólo están abusando y pervirtiendo el noble mensaje espiritual de su credo. ¿No es el momento de restaurar la dignidad del ateísmo, quizá nuestra única oportunidad de conseguir la paz?” (2013, pp. 160-161).

profunda crítica frente a la religión, considerando que el pacifismo puede incardinarse a otro tipo de alternativa.³⁸³

Para concluir, se insiste en que esta visión pacifista que se viene considerando, excluyente del fundamentalismo, pregona la inclusión abierta del extranjero. Para Žižek, el cristianismo es la religión en definitiva del ateísmo; el abandono de Cristo en la cruz, implica una destitución subjetiva, que conduce a desconfigurar la autoridad simbólica. Liberados de un Gran Otro que garantice el sentido, resulta decisivo que se abra espacio a la crítica, permitir que se nos critique y poder cuestionar a los otros. Según el esloveno: "(...) todo el mundo debería poder criticar a cualquiera con la condición de que permitamos que se nos critique a nosotros." (2014, p. 141).

Žižek estima como necesario que se reconozca el aporte del extranjero, del distinto. Sólo en esa medida podrán considerarse espacios claros e incluyentes, libres de hipocresía. Vale la pena repensar sobre la interpelación que hace el filósofo esloveno sobre el asunto cuando sostiene: "Algunas veces un extranjero, que solamente tiene una ingenua visión desde fuera, puede ver mucho mejor lo que está mal en una sociedad que los que viven en ella." (2014, p. 142).

³⁸³ Según Žižek: "Hoy al día, al tiempo que la religión emerge como fuente principal de violencia homicida, uno se cansa de oír tantas afirmaciones acerca de que los fundamentalistas cristianos, musulmanes o hindúes sólo están abusando y pervirtiendo el noble mensaje espiritual de su credo. ¿No es el momento de restaurar la dignidad del ateísmo, quizá nuestra única oportunidad de conseguir la paz? Por lo general, allí donde aparece la violencia inspirada en motivos religiosos, echamos la culpa a la violencia misma (...) Lo que complica esta cuestión en la actualidad es que los genocidios se ven legitimados cada vez más en términos religiosos, mientras que el pacifismo es predominantemente ateo. Es la creencia misma en una meta divina superior la que nos permite instrumentalizar a los individuos, mientras que el ateísmo no admite esa actitud y repudia por tanto toda forma de sacrificio sagrado." (2013, pp. 161-162).

Referencias bibliográficas

Žižek, S. (2002). *El frágil absoluto*, Valencia, Pre-textos.

Žižek, S. (2006). *Lacrimae rerum; ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Barcelona, Debate.

Žižek, S. & Fiennes, Sophie (2006). *The Pervert's Guide to Cinema*. Recuperado en septiembre 2014 en: http://vk.com/video203650265_16599408

Žižek, S. (2009). *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur.

Žižek, S. (2011) “En contra de los derechos humanos”. En: *Suma de Negocios*, Vol. 2 N° 2, diciembre de 2011, 115-127. Disponible en: <http://publicaciones.konradlorenz.edu.co/index.php/Suma-DeNegocios/article/viewFile/879/610>

Žižek, S. & Fiennes, S. (2012). *The Pervert's Guide to Ideology*. Recuperado en: <http://www.thepervertsguide.com/ideology/index.html>

Žižek, S. (2013). *Sobre la violencia, Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Aleph.

Žižek, S. (2014) *Pedir lo imposible*, Madrid, Akal.

ALCANCES Y LÍMITES DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE UNA RACIONALIDAD ANALÓGICA

Eduardo Mancipe-Flechas³⁸⁴

Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9923-9235>

Laura Camila Barragán Lizarazo³⁸⁵

Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5346-9190>

Daniel Felipe Moreno Sarmiento³⁸⁶

Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1212-381X>

³⁸⁴ Filósofo por la Universidad Sergio Arboleda, Magíster en Docencia e Investigación Universitaria con énfasis en filosofía de la misma institución. Adelantó Estudios Doctorales en Ciencias Sociales y Humanas en la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Investigador del Grupo “Información, Desarrollo y Sociedad” de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de la Salle. Coinvestigador del Seminario de Hermenéutica de la Universidad Nacional Autónoma de México.

✉ eduardo.mancipe@gmail.com

³⁸⁵ Miembro del Dietrich von Hildebrand Institute of Philosophy, docente, y estudiante de la Maestría en Educación de la Universidad Sergio Arboleda.

✉ kmybarragan@gmail.com

³⁸⁶ Profesional en Filosofía y Humanidades, Especialista en Educación con énfasis en Docencia e Investigación Universitaria, y candidato a Magister en Educación de la Universidad Sergio Arboleda. Actualmente se desempeña como docente investigador en la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda.

✉ mordanfs@hotmail.com

Cita este capítulo

Mancipe-Flechas, E.; Barragán, L. C. y Moreno, D. F. (2020). Alcances y límites de los Derechos humanos desde una racionalidad analógica. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 357-366). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.23>



El fundamento establecido de los Derechos Humanos radica en la dignidad de la persona, asignándosele a ésta un valor especial, trascendental y absoluto. Este principio se sustenta en la naturaleza racional del hombre, lo que se traduce en el carácter universal, intrínseco e inviolable de la dignidad humana y contiguamente, de los derechos humanos. Sin embargo, este planteamiento “moderno” actualmente se confronta con la objeción de las diferentes lecturas realizables de los derechos humanos en el contexto multicultural del mundo globalizado. El problema de la interpretación de los Derechos Humanos puede abordarse desde tres lugares de enunciación diferentes: 1- La comprensión unívoca, objetiva, necesaria y completa, donde prima lo universal sobre lo particular; 2- La interpretación equívoca, subjetiva, arbitraria y parcialista, donde prevalece una lectura laxa que se manifiesta en un relativismo circundante; 3- La interpretación analógica, un horizonte de comprensión donde no predomina ni lo universal ni lo particular, sino que se articulan para que emerja una nueva perspectiva que dinamice los Derechos Humanos. Cada uno de estos lugares de enunciación se constituye en un *a priori* epistemológico desde el cual se abordan las problemáticas propias del ámbito moral. La perspectiva equívoca y la perspectiva unívoca se relevan una a otra como los ejes dominantes para la interpretación de los derechos humanos. Es la alternativa analógica la que nos interesa presentar, por lo que nos detendremos a analizar, de manera general, los supuestos en los que se asienta una hermenéutica analógica, y su pertinencia en la lectura de los Derechos Humanos.

Comencemos por aclarar que “la hermenéutica es la disciplina de la interpretación; pues bien, ella puede tomarse como arte y ciencia, arte y ciencia de interpretar textos”³⁸⁷, con el objetivo de la comprensión. La hermenéutica como tal tiene tres elementos de importancia, a saber, el texto, como objeto central de la interpretación, el autor, como intencionalidad textual objetiva, y el intérprete, como intencionalidad textual subjetiva. El texto debe entenderse en el sentido amplio, como el lugar de encuentro de la intención del autor y la intención del lector (o intérprete), una convergencia dialéctica entre la verdad objetiva y subjetiva, que se contienen en la verdad del texto mismo, es decir, en

³⁸⁷ Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica & UNAM. 2008, p. 33.

las dos apreciaciones formando el significado del texto. Sin embargo, existen interpretaciones que tienden más a la intención del autor, por tanto, se quedan con una consideración unívoca del texto, mientras que otros estiman que hay que dar más relevancia a la intención del intérprete, razón por la que se sitúan en un enfoque equívoco. Frente a ello, es primordial que el significado del texto se revele en la confluencia que se da entre la intención del autor y la del lector, asumiendo un enfoque analógico, donde la universalidad (o intención del autor) y simultáneamente la particularidad (o intención del lector) sean preservadas.

A la moderna preponderancia de la hermenéutica univocista o positivista, propia de la racionalidad e ideales ilustrados, sucedió la reacción que podemos denominar hermenéutica romántica (o equivocista), que resalta la polisemia excesiva o irreductible. La mayoría de movimientos culturales actuales, como el movimiento decolonial refleja una tendencia creciente hacia el equivocismo, que choca ciertos sectores de poder afines al univocismo. En estas circunstancias se hace necesaria una perspectiva que nos permita trazar un puente dialógico entre la hermenéutica positivista, que se reafirma en la unidad de una sola interpretación posible, y la hermenéutica romántica, que pierde referencialidad y se precipita en múltiples interpretaciones en régimen de dispersión. Esta importante tarea puede descansar en las bases de la hermenéutica analógica, que delimita los alcances de la diferencia y preserva la identidad, a través de la semejanza, en un modelo de integración entre lo particular y lo universal, sin que lo particular se desarticule o se aniquile.

Si nos acercamos a los modos de significar desde la semántica lo comprenderemos mejor. Los tres modos de significar son: la univocidad, la equivocidad y la analogía. La univocidad es la significación idéntica de los términos, es una aplicación clara y distinta de la significación. La otra forma de significación es la equivocidad que podemos definir como el sentido polisémico de un mismo término que se utiliza de diversos modos. La analogía, en tanto, es la significación que media entre lo equívoco y lo unívoco: “se predica de manera en parte idéntica

y en parte diferente, es decir, sólo semejante”³⁸⁸. En consecuencia, la analogía no es ni diferencia ni identidad, es más bien proporcionalidad entre lo unívoco y lo equívoco, identidad diferenciada.

Ahora bien, es indubitable que existen diferencias culturales entre las diversas naciones y países que pueblan el mundo, e internamente en cada uno de ellos. Pero el simple reconocimiento de esta multiculturalidad no es suficiente si pretendemos abordar un diálogo en torno a las diferencias sociales, políticas y económicas que predominan en cada contexto, con el ánimo de construir un mundo más justo, más humano. No es suficiente el de por sí complejo y difícil ejercicio dialógico del encuentro entre culturas, es el fruto de este diálogo aquel que en realidad nos asegura el porvenir de la humanidad, el elemento definitorio.

Por esto es necesario hablar de interculturalidad, entendida como la confluencia de los diversos panoramas culturales a partir de la cual

(...) lleguemos a un ser humano abierto, pero que reconozca límites y sea atento a ellos. Que, frente al otro, se cuestione sobre sí mismo y no sólo sobre el otro; pero que también cuestione al otro, en vista de lo que ha aprendido que es correcto de lo propio, y así ir construyendo lo universal; es decir que sea capaz de aprender del otro y a la vez de criticarlo; que sea capaz de criticarse a sí mismo y de aprender de su propio proceso³⁸⁹.

Es así como una interculturalidad en clave de hermenéutica analógica, forja desde lo particular el núcleo común y universal de la sociedad, unificación que al conservar la multiplicidad cultural consolida su propia identidad nacional y simbólica, y de manera semejante constituye la unidad mundial mediante el reconocimiento respetuoso de la multiculturalidad que existe en cada una de las naciones en la constitución identitaria de un escenario mundial polifónico. Es la

³⁸⁸ Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México, D. F., México: ÍTACA, 2009, p. 58.

³⁸⁹ Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica, derechos humanos y culturas*. En *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*. México D. F., México: UNAM, 2005, p. 64.

importancia de salvaguardar en lo universal la diferencia o la particularidad, aspecto que podemos sintetizar en la acepción de interculturalidad analógica, donde no prima sólo la sociedad, la etnia o un determinado grupo de hombres, sino también la persona, el individuo racional, el varón y la mujer; siempre tendiendo más a la diferencia (lo particular), pero resguardando constantemente la universalidad (la identidad).

Es por esta razón que la lectura de los Derechos Humanos que proponemos partirá desde una interpretación analógica enmarcada en un contexto intercultural para manifestar el dinamismo de los derechos humanos en los casos concretos, sin correr el riesgo de diluir la universalidad de los mismos. Este planteamiento sugiere, en las circunstancias actuales, la necesidad de que las políticas estatales promuevan la interrelación y el mutuo reconocimiento entre culturas e individuos. Es así como la analogía se convierte en el método más propicio para llevar a cabo un estudio que precise los alcances y los límites de los derechos humanos, ya que es un instrumento lógico que consolida una racionalidad de proporción entre la unidad y la diferencia en cada una de las interpretaciones que se tengan en los diversos ámbitos socio-políticos. Razón que nos llevaría a determinar que la analogía es un orden que equilibra extremos en oposición. De hecho, en lo que respecta a un orden relacional, “se ha llegado a decir que la analogía exige un más y un menos, esto es una jerarquización; pero también puede darse de manera más horizontal, sólo que marcando cierta proporción o relación”.³⁹⁰ La analogía permite entonces una integración que fundamenta la cohesión dialógica de los contrarios, sustentada en el orden y la semejanza. Por lo tanto, la plurivocidad de culturas no sólo tendría el factor garante de los Derechos Humanos como condiciones universales que favorecen a toda persona, sino también la oportunidad de adaptar a sus circunstancias sociales una lectura de estos mismos derechos para consolidar un estatuto dialógico que proporcione a la comunidad una proyección

³⁹⁰ Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México D. F., México: Herder. 2004, p. 24.

legislativa más imparcial, pero que no disiparía su atención de los panoramas sociales que son directamente afectados por la investidura del legislativo.

Según lo anterior, podríamos afirmar que la hermenéutica analógica nos provee las herramientas necesarias para aprender de lo más fructífero de otros marcos sociales y reconocer lo nocivo en nuestro propio contexto, un fenómeno que sólo acontece cuando existe una diáfana interrelación entre las diferentes culturas. Un elemento de gran preponderancia en esta labor es el diálogo, medio que nos permite identificar las deficiencias, pero también el valor que subyace a toda eventualidad social o intersubjetiva, que de una manera u otra constituye nuestro ámbito cultural. Enmarcados en esta mirada se acentúa el comprender, el aprender y el juzgar, aspectos que se fundan en la interpretación de lo que universalmente hallamos de semejante en el otro. Encontrando similitudes y diferencias que enriquecen la sociedad, pero también a todo ser humano.

En este marco se atisba la exigencia de considerar las particularidades de cada ser personal. Para responder a ello, la hermenéutica analógica rescata la noción aristotélica de la *phrónesis*, y la *bildung* gadameriana. La *phrónesis* aparece como portadora de la analogía, es decir, como mediadora entre lo puramente especulativo y lo práctico, ya que desde el hábito de la prudencia se tiende a salvaguardar lo objetivo sin perder lo subjetivo. Por otro lado, en la *bildung* se presenta un carácter de formación cultural y social de las diferentes manifestaciones de las comunidades como portadoras de tradiciones y creencias. Estos dos elementos nocionales nos orientan en el ejercicio hermenéutico y el análisis multicultural, pues es importante que el sujeto que interpreta reconozca seres humanos que poseen derechos inalienables, sin importar si el ámbito cultural en el que se halla le es foráneo o propio. Esto coadyuva al intérprete para acercarse a lo diferente, respetando la universalidad del fundamento mismo de la dignidad humana, que no es otro que la naturaleza racional. Visto así, los Derechos Humanos tanto en su universalidad como en su particularidad están referidos a las personas. De igual modo, son los

mismos sujetos racionales los que llevan a la praxis el cumplimiento o no de estos Derechos.

La analogía, como lo hemos referido, permite fundar al mismo tiempo una lectura identitaria, dinámica y universal. La hermenéutica analógica permite asumir un sentido en los Derechos Humanos donde hay lugar para todos y para cada uno, fundándose en el principio de la ley natural³⁹¹, entendida bajo la sentencia máxima de hacer el bien y evitar el mal.

Todo ser humano (...) descubre que es fundamentalmente un ser moral, capaz de percibir y expresar la invitación que, como se ha visto, se encuentra en todas las culturas: 'hay que hacer el bien y evitar el mal' sobre este precepto se apoyan todos los preceptos de la ley natural.³⁹²

Se entrevisté, de este modo, un tipo de iusnaturalismo movido por el reconocimiento de la dignidad de la persona como perteneciente a un contexto multicultural en el que emerge la dialogicidad con otras culturas; de allí la implícita necesidad de una interculturalidad en donde podamos respetar las diversidades y aprovechar los sentidos y perspectivas del otro a través de un examen interpretativo analógico, lo que se traduce en el respeto a las diferentes expresiones culturales y en un replantear las estructuras sociales en aquellas comunidades que se alejan del fundamento nuclear que le permite a la sociedad mantener cohesión, convivencia e identidad.

Esto acontece igualmente con el individuo y la sociedad: se honran las distintas manifestaciones de cada sujeto en particular y, de manera

³⁹¹ Llamamos ley natural al fundamento de una ética universal que tratamos de obtener a partir de la observación y de la reflexión acerca de nuestra común condición humana. Es la ley moral inscrita en el corazón de los hombres y de la cual la humanidad toma conciencia cada vez más a medida que avanza en la historia. Esta ley natural no tiene nada de estático en su expresión. No consiste en una lista de preceptos definitivos e inmutables. Es una fuente de inspiración que siempre mana al buscar un fundamento objetivo a una ética universal. Brock, Stephen. *El alma, la persona y el bien: estudios ético antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*. Bogotá, D.C.: San Pablo y Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda. 2014, p. 246.

³⁹² *Ibid.*, p. 258.

simultánea, se preservan los sustratos universales de la sociedad. Es así como en la lectura analógica entran en juego los fines e intenciones subjetivas o particulares y los fines e intenciones objetivas de la sociedad como tal. Se dinamiza el fin último de cada ser racional con miras al bien común. Igualmente se particulariza el bien común mirando a los fines de cada sujeto para que éste logre su realización personal por medio del cumplimiento de los Derechos Humanos que el Estado debe garantizar como protector del ciudadano y custodio de las leyes.

No es posible para la persona pretender vivir una vida verdaderamente humana sin reconocer y respetar no sólo su propia dignidad, sino la de todas las demás personas. Y respetar la dignidad de la persona es amarla con amor de benevolencia, buscar el bien para cada persona simplemente por ser persona, con independencia de cualquier circunstancia accidental (edad, color, raza, condición socio-económica, cultura, carácter, etc.); y en nuestras decisiones y en el trato con todos, considerar siempre en primer plano que cada persona vale más que todo el Universo.³⁹³

A la persona humana le es inherente un valor intrínseco inestimable, una existencia particular, que tiene una apertura al mundo que le circunda y una intimidad (o autoconciencia) única e irrepetible. Así es como todo ser racional posee una excelencia ontológica que se debe respetar y honrar. Es por esta razón que los Derechos Humanos tienen tal relevancia en la constitución de una sociedad, pues, son estos mismos los que consolidan la unidad del Estado y la fraternidad de los ciudadanos que lo conforman, en últimas, son preceptos universales, que conforme a la ley natural, conducen a la persona humana al fin último de su existencia. En esta instancia, la hermenéutica analógica puede hacer más sólidos esos lazos que intersubjetivamente se forman en una sociedad, la inclusión de la diferencia nos brinda la posibilidad de una convivencia que se funda en la alteridad, el reconocimiento y la aceptación del otro como persona, mientras que prevalece la universalidad de la dignidad que se le debe a todo ser humano.

³⁹³ Astorquiza, Patricia. *El ser personal como fundamento del respeto de los Derechos Humanos*. P. 10.

Esto hace realizable un proyecto intercultural, que se sustenta en una racionalidad analógica, con el objetivo de eslabonar tradiciones culturales que puedan adecuar a sus contextos las prácticas más beneficiosas de otras comunidades, pero sobre todo se hace posible ajustar la aplicación de los Derechos Humanos a los fenómenos sociales que emergen en el contexto de cada una de las tradiciones culturales que existen en una sociedad determinada. Un proyecto que de fondo revela una convergencia entre estado-ciudadano, conforme al abordaje teórico político, sociedad-individuo, en el marco sociológico, y cultura-natura, a nivel antropológico, donde los Derechos Humanos son eje nuclear de reflexión. Lo que manifiesta la pertinencia de un modelo interpretativo que trace un derrotero hacia la dialogicidad entre las antípodas, en apariencia irreconciliables, y consolide una interculturalidad que tenga vigencia en las problemáticas y acontecimientos contemporáneos.

En consonancia con lo dicho,

La cultura, pues, tiene que darse; pero hemos de procurar que no dañe al hombre, que le dé espacio para vivir, para existir de manera productiva y creadora, esto es, amorosa. Tener apertura pero sin desbocarse; tener actitud abierta pero con ciertos límites que impidan el caos y nos den un cauce, un camino, algo que tiene límite en el sentido de marcar el camino. La cultura, (...) es un límite y, añadido, un límite analógico.³⁹⁴

Como conclusión queda trabajar por la construcción de una cultura que provea un espacio adecuado para que los ciudadanos reconozcan su dignidad y por ello, los Derechos Humanos como algo perteneciente a su ser, a ellos mismos en su título como personas y como miembros de una sociedad que les enmarca un contexto y una identidad. No se debe dejar de lado la consideración en el ámbito multicultural-intercultural de una naturaleza humana que aunque cambiante y dinámica se encuentra inamovible en la estructura ontológica de los seres humanos. Esta esencialidad natural es la apertura que permite que el hom-

³⁹⁴ Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. Mauricio Beuchot. México: Plaza y Valdés. 2009, p. 24

bre entre en diálogo desde su propia experiencia para que, del mismo modo, comprenda las del otro. Ello presenta una convivencia fraternal y de sumo respeto en la comunidad humana.

Referencias bibliográficas

Astorquiza, P. (2010) *El ser personal como fundamento del respeto de los Derechos Humanos*. Publicado en Revista Ius Publicum. Bogota, Editorial Universidad Santo Tomas.

Beuchot, M. (2004) *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder.

Beuchot, M. (2005) *Hermenéutica analógica, derechos humanos y culturas*. En *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*. México: UNAM.

Beuchot, M. (2008) *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica & UNAM.

Beuchot, M. (2009) *Tratado de hermenéutica analógica*. México: ÍTACA,

Beuchot, M. (2009) *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. Mauricio Beuchot. México: Plaza y Valdés.

Brock, S. (2014) *El alma, la persona y el bien: estudios ético antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*. Bogotá, D.C.: San Pablo y Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda.

EL MATRIMONIO Y LA PROGENIE ANTE LA DIVERSIDAD SEXUAL EN COLOMBIA: ANÁLISIS DESDE LA BIOÉTICA, BIOJURISPRUDENCIA Y EL BIODERECHO

Amparo de Jesús Zárate Cuello³⁹⁵

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4978-6377>

Introducción

El vínculo fundante de la sociedad y por ende del Estado, es sin duda la familia. Tanto implícita como explícitamente el artículo 42 de la Carta Política de Colombia establece como una de las modalidades de conformar familia, *prima facie*, al matrimonio conformado por un hombre y una mujer. De esta manera, también lo consagra el ordenamiento civil en su artículo 113, al precisar que el matrimonio es un contrato

³⁹⁵ Doctora en Derecho, Universidad Complutense de Madrid, España. Docente e Investigadora. Doctorada en Bioética, Universidad Militar Nueva Granada. Docente titular, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Miembro del Comité de Ética en Investigación Clínica CIEC de la Universidad de la Sabana. Docente invitada de universidades europeas. Conferencista nacional e internacional. ✉ amparo.zarate@unimilitar.edu.co

Cita este capítulo

Zárate Cuello, A. (2020). El matrimonio y la progenie ante la diversidad sexual en Colombia: análisis desde la Bioética, Biojurisprudencia y el Bioderecho. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 367-379). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.24>



solemne entre un hombre y una mujer, con el fin de vivir juntos, procrear y auxiliarse mutuamente.³⁹⁶ Sin embargo, la identidad sexual, de género u orientación sexual, son expresiones que conllevan a los cambios paradigmáticos de la institución matrimonial, que actualmente no se concibe únicamente como la asociación entre un hombre y una mujer con fines procreativos; sino, que ha trascendido a las diferentes alianzas afectivas que se constituyen entre dos hombres, dos mujeres, dos hombres y una mujer, dos mujeres y un hombre, tres hombres, tres mujeres y hasta los poliamorosos, pretendiendo que estos tipos de relaciones se constituyan en matrimonios y por consiguiente la generación de progenie que originan cuestiones a la bioética e implicaciones en el plexo normativo en cuanto a la naturaleza biojurídica de la “familia homoparental” en la geografía patria colombiana.

Ante estos tópicos se tejen posturas a favor y en contra del matrimonio homosexual y las diversidades sexuales de orden bioético, amparadas en la filosofía personalista y utilitarista, liberal o progresista, que distancian el discurso que se polariza, generando dilemas y polilemas a la bioética, término acuñado por Potter³⁹⁷ y que concibo como “el dialogo entramado entre las ciencias de la vida y las humanidades correspondiente al respeto, dignidad y supervivencia de la especie humana desde la concepción hasta el final, y del ecosistema en todas sus manifestaciones”³⁹⁸ y reflexiones al bioderecho que defino como “el derecho de la vida desde el comienzo de la existencia, desarrollo y final del ciclo vital del ser humano”³⁹⁹. En cuanto a la filosofía personalista se refiere, se aduce que estas comunidades no cum-

³⁹⁶ Código Civil Colombiano artículo 113.

³⁹⁷ Potter Van Rensselaer afirma que la Bioética es “una nueva disciplina que combina el conocimiento biológico con el conocimiento del sistema de los valores humanos”.

³⁹⁸ ZÁRATE, Amparo de Jesús. El Bioderecho como instrumento en la determinación de los límites a la libertad de investigación. Especial referencia a la eugenesia positiva en genética humana: Madrid (España), 2011, 19-20. Tesis Doctoral (Doctorado en Derecho, Departamento Filosofía del Derecho. Persona, sociedad y derecho: legitimidad y legalidad) Universidad Complutense de Madrid (España).

³⁹⁹ *Ibíd.*, pág. 20.

plen con la esencia institucional y de complementariedad que surge entre un hombre y una mujer; señalando como condición primordial la creación de descendencia, en forma natural, legal por medio de la adopción o por asistencia científica, como acicate del derecho superior y ulterior de los niños a tener un padre y una madre, dentro su proceso volitivo y del ciclo vital como ser humano, con el fin que la especie *homo sapiens sapiens* perviva dentro de nuestro ecosistema y el proyecto de vida trascienda a las futuras generaciones en la construcción de familia, sociedad y por ende el Estado, a la luz de los Derechos Humanos, con el carácter inalienable e inviolable, en acopio a la Constitución Constitucional⁴⁰⁰ fundamentada en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que señala en su artículo 16: “Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio”.⁴⁰¹

Por otra parte, precisando el alcance y contenido de la Carta Magna Colombiana, la filosofía utilitarista, liberal o progresista, contempla que a la luz de los Derechos Humanos todas las personas tienen derecho a decidir dentro del libre desarrollo de su personalidad⁴⁰² a elegir su orientación, condición e identidad sexual y con quien o quienes construir su proyecto de vida matrimonial y por ende, la creación de familia, de la misma manera que se otorga dentro del ordenamiento jurídico constitucional y legalmente a la constituida por un hombre y una mujer.⁴⁰³

Ante la polarización de interpretaciones, filosóficas y biojurídicas, emergen cuestiones a la bioética con el discurso dialógico multidis-

⁴⁰⁰ Constitución Política de Colombia. Artículo 42.

⁴⁰¹ Ver: <http://www.pdhre.org/conventionsum/udhr-sp.html>

⁴⁰² Constitución Política de Colombia. Artículo 16.

⁴⁰³ *Ibíd.* Artículo 16.

ciplinar y reflexiones del bioderecho en aras del derecho a la salud sexual y reproductiva y los nuevos modelos familiares homoparentales: ¿Los hijos tienen derechos a tener padre y madre? ¿Las personas con distintas condiciones, identidades y diversidades sexuales tienen derecho a tener hijos? ¿Cuál es la naturaleza biojurídica de las familias homoparentales en Colombia?

Existen dicotomías entre las biociencias del comportamiento al momento de dar respuesta a estos interrogantes. Es así como el psiquiatra español Enrique Rojas⁴⁰⁴ pronunció el 27 de septiembre de 2004, en la sede barcelonesa de la Organización de Médicos Cristianos de Cataluña, una conferencia sobre las adopciones homosexuales en la que aportó sólidos argumentos científicos, manifestando el efecto nocivo de la familia homoparental sobre el niño que afectaría su desarrollo en la construcción de las estructuras de su personalidad; en ella brinda un conjunto de argumentos por medio de los cuales busca sustentar su tesis en rechazo a la adopción de niños por parte de parejas homosexuales:

El primero tiene que ver con el impacto negativo que puede generar la conformación de una familia homoparental en el desarrollo psicológico, educativo y conductual de los niños. Al respecto sustenta que la educación en los primeros años de la vida, se fundamenta en procesos de imitación, en los cuales el niño asimila, copia y reproduce la conducta de sus padres. Así también, el doctor Rojas sostiene que bajo la figura de un matrimonio homoparental, el niño va a carecer de un modelo masculino y femenino, lo cual es desfavorable para el desarrollo de su ámbito afectivo-emocional, a diferencia del desarrollo que pueda lograr bajo una figura familiar heterosexual.

Por otra parte, otro de los argumentos que esgrime en su tesis tiene que ver con la formación de la personalidad del niño. Al respecto el doctor Rojas afirma que “el niño es como una esponja, que chupa todo lo que va recibiendo en esas cuatro vertientes básicas de cual-

⁴⁰⁴ Rojas, Enrique. “No a la adopción por homosexuales”, ABC, 28.XI.04. Disponible en: <http://www.interrogantes.net/Enrique-Rojas-No-a-la-adopcion-por-homosexuales-ABC-280XI004/menu-id-27.html>

quier ser humano: física (desde los vestidos, modales, etc.), psicológica (todo lo que es el patrimonio psíquico), social y cultural”⁴⁰⁵.

Igualmente, la adopción de niños por parte de parejas homosexuales puede conllevar a una afectación de su entorno emocional, en el sentido que el niño puede llegar a tener “tensiones psicológicas, frustraciones, agresividad y discriminación”⁴⁰⁶, lo cual puede generar en el niño una carga muy pesada con efectos perjudiciales para su desarrollo y bienestar.

Esta tesis se afianza en la ponderación que realiza Álvaro Delgado Castro cuando expresa lo citado por Rojas en cuanto al hecho que “las parejas homosexuales constituyen una especie de laboratorio psicológico, en el cual, el niño es sometido a un experimento, tener dos padres o dos madres, cuyo resultado no se va a saber”. También afirma que el niño que es sometido al experimento no puede pronunciarse, pues le falta el referente masculino o femenino y sobre todo, carece de información en un momento clave para lo que sería su futuro como persona. En cuanto al tema específico de la adopción, los niños inmersos en este contexto no cuentan con capacidad para dar declaración o consentimiento informado sobre si quieren o no tener padres homosexuales o heterosexuales, además de significar una explotación del niño quien no tiene la capacidad ni la posibilidad de defenderse de esta situación.⁴⁰⁷

Por otra parte, en cuanto a las posiciones a favor de la adopción por parte de parejas homoparentales se pueden mencionar los estudios de la Asociación Canadiense de Psicología, organización que en el año 2003 concluyó que no existen diferencias a nivel de desarrollo psicosocial y de identidad de género, entre los hijos nacidos en familias heterosexuales frente a los hijos de familias homosexuales.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Ibíd.

⁴⁰⁶ Ibíd.

⁴⁰⁷ Delgado, Álvaro. *La adopción por homosexuales*. Universidad de Navarra. Disponible en: www.unav.edu/departamento/civil/files/file/civil/castro_adopcion.pdf

⁴⁰⁸ CPA. Marriage of Same-Sex Couples – 2006 Position Statement Canadian Psychological Association, 2006. Disponible en: <http://www.cpa.ca/cpaside/userfiles/>

Estas cuestiones que se abordan desde las visiones de la genética y las biociencias del comportamiento como la psiquiatría y psicología, encienden las alarmas del bioderecho, y por consiguiente la legislación comparada de otras latitudes que tienden a implementarse en Colombia con los avatares de la globalización, como es el caso de Holanda y España.

1. El matrimonio igualitario en la sociedad global: legislación holandesa y española, su impacto en Colombia

Una forma de comprender el debate suscitado en torno al tema de la homosexualidad alrededor del mundo (principalmente en Occidente), es haciendo un breve repaso por los contenidos del Acto Legislativo del 21 de diciembre de 2000, enmienda del Libro 1 del Código Civil de Holanda, relativo a la ampliación del matrimonio a parejas del mismo sexo.

Entre las principales enmiendas hechas al Código Civil, *en el artículo I*, a fin de ampliar el matrimonio a personas del mismo sexo, se encuentra la modificación al *artículo 30*⁴⁰⁹, según el cual el matrimonio se consideraba como aquello que tiene que ver con las relaciones civiles. Como resultado, el nuevo artículo afirma que “un matrimonio puede ser contraído por dos personas de diferente sexo o del mismo sexo”, explicitando el derecho de las parejas homosexuales a contraer matrimonio en condiciones igualitarias.

De igual manera, en España la incorporación en el ordenamiento jurídico español en lo atinente a la inclusión del matrimonio homosexual dio lugar a la Ley 13 de 2005. Después de los debates en las

Documents/Practice_Page/Marriage_SameSex_Couples_PositionStatement.pdf

⁴⁰⁹ “Article 30: 1. A marriage can be contracted by two persons of different sex or of the same sex.

2. The law only considers marriage in its civil relations. [Until now, article 30 only consists of the text of the second paragraph.]. Waaldijk, 2001a, p.2.

Cortes Generales y el lobby del colectivo LGBT para ese entonces, triunfador con la propuesta inclusiva de orden matrimonial, para el año 2005, bajo el gobierno socialista del presidente José Luis Rodríguez Zapatero; se universaliza el concepto de matrimonio en España, que se constituye como el tercer país a nivel mundial en aprobar estas modalidades matrimoniales, después de Holanda y Bélgica, permitiendo que todas las personas puedan contraer matrimonio, sin importar su orientación e identidad sexual.

De acuerdo con el artículo Único de la Ley 13 de 2005, el cual establece la Modificación del Código Civil de España en materia de derecho a contraer matrimonio, el código civil se modifica en los siguientes términos:

Se añade un segundo párrafo al artículo 44, con la siguiente redacción:

«El matrimonio tendrá los mismos requisitos y efectos cuando ambos contrayentes sean del mismo o de diferente sexo»⁴¹⁰.

Cabe señalar que dentro de la exposición de motivos para la mencionada reforma se visualizan cambios en el lenguaje diferenciado de hombre y mujer, padre y madre, por expresiones neutras con el objetivo de incluir las variantes de la diversidad sexual, bajo el entendido que todas las personas quedan representadas en la legislación matrimonial sin preconizar el sexo.

Estas normatividades han tenido un impacto directo en el proceso legislativo colombiano, en vista que se han tomado como referentes para la formulación de proyectos de ley, y de las sentencias que ha proferido la Corte Constitucional, en cuanto a reconocimiento de derechos para parejas del mismo sexo, y de igual manera para los casos de adopción y la constitución de familia homoparental.

⁴¹⁰ Capítulo II del Código Civil Español, en cuanto a los requisitos del matrimonio se refiere, quedó así: Artículo 44.

2. Biojurisprudencia de la Corte Constitucional: matrimonio de un mismo sexo y la familia homoparental

La Corte Constitucional ha reconocido por vía jurisprudencial derechos a las personas con alianzas afectivas de un mismo sexo, a la conformación de familia homoparental, en el ámbito de la adopción, siempre y cuando los hijos sean biológicos de uno de los dos miembros que conforman la pareja de un mismo sexo.⁴¹¹

No obstante, las transformaciones multiculturales traen otras formas de entramar los lazos afectivos ante la diversidad sexual, que no se predica únicamente a parejas de un mismo sexo, sino también en torno a las relaciones amorosas grupales y poliamorosas que seguirá impactando en la naturaleza biojurídica de la familia ante los reconocimientos biojurisprudenciales de la Corte Constitucional. Y es así como se continúan aflorando las interrogaciones con los hijos del poliamor ante cuestiones tales como: ¿Quiénes son los padres? ¿Quiénes son las madres? ¿Cuántos apellidos les corresponden a esos hijos? ¿Quiénes son los padres genéticos? ¿Quién es la madre subrogada? ¿Qué derechos les asisten a los hijos del poliamor?

Se avizoran nuevos modelos de filiación. Lejos está quedando la familia conformada por un hombre y una mujer como núcleo fundamental de la sociedad y la crianza de hijos por padre y madre.

3. Matrimonio, progenie homoparental y biopolíticas públicas: propuesta del bioderecho

Se vislumbra que hasta la presente no existe desarrollo legislativo por parte del Congreso de Colombia, con relación al matrimonio de parejas de un mismo sexo, pese que se han presentado iniciativas que se han archivado⁴¹². Por tanto, se observa que el Congreso no asume su fun-

⁴¹¹ Corte Constitucional. Sentencia C-071/15.

⁴¹² El Proyecto de Ley número 47 de 2012, sobre matrimonio igualitario en Co-

ción legisladora. Se percibe en el recinto de la democracia colombiana, un debate inacabado que se construye con posturas filosóficas radicales en cada legislatura. Consecuentemente, la Corte Constitucional se abroga esa función legislativa y va más allá de la interpretación que le corresponde del alcance y contenido de las normas. Por consiguiente la “Guardiana de la Constitución Nacional”, ha colegislado a favor de las minorías. Empero, las familias homoparentales están creciendo a pasos agigantados, *prima facie*, por los avances de la biomedicina y la biotecnología, con las técnicas de la procreación humana asistida, trátese de la inseminación artificial o fertilización in vitro FIV, en acopio a la salud sexual y reproductiva, cuando la fecundación no es posible realizarla por los métodos naturales; en este caso, por ausencia de complementariedad biológico-genética entre parejas de un mismo sexo⁴¹³.

Se evidencia que el propósito de la comunidad LGBTI, trátese de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales, y demás diversidades sexuales es el de reclamar en los estrados judiciales lo que consideran sus derechos al matrimonio igualitario en parejas de un mismo sexo; pretendiendo sea extendido en grupos en acopio del poliamor, incluyendo la conformación de familia sin perjuicio de la condición, orientación o identidad sexual, invocando el derecho a la salud sexual y reproductiva, mediante la adopción y la procreación humana asistida⁴¹⁴, cuya situación cultural permea y tiende a transformar el ordenamiento jurídico. Por ende, es el pueblo colombiano mediante referendo el que tiene la potestad, como “Constituyente Primario” cualificado⁴¹⁵, en ejercicio del mecanismo de participación

lombia, presentado por el senador Armando Benedetti, recibió 17 votos a favor y 51 en contra de la iniciativa. El resultado se dio durante el segundo debate de la Plenaria en el Senado de la República, el 17 de abril de 2013. *Gaceta del Congreso*, 2012.

⁴¹³ Zárata, Amparo de Jesús. *Biomedicina y Biotecnología ante la violencia prenatal. Legislación comparada con el Derecho español*. Bogotá: Ediciones de la U- Lid Editorial. 2014, p. 91.

⁴¹⁴ Corte Constitucional Sentencia C-577 de 2011.

⁴¹⁵ Se debe entender por constituye primario cualificado, el empoderamiento de los ciudadanos colombianos en la comprensión del temario que se pondrá a su

democrática, de avalar o no la normativa frente a las diferentes modalidades de relaciones afectivas de un mismo sexo (matrimonio, unión civil o unión solemne), como lo ha establecido la Corte Constitucional por vía jurisprudencial.

Conclusiones

Lo dilucidado en la presente ponencia, hace parte de los hallazgos colaterales encontrados en el proyecto de investigación que se socializa en el Segundo Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica, referenciado en el resumen de la misma, ante las biopolíticas públicas colombianas que avanzan a conceder prontamente derechos equiparables a la comunidad LGBTI por vía biojurisprudencial y mediante decretos de la Rama Ejecutiva del Poder Público.

Esta construcción y deconstrucción del imaginario social permeado por los avatares culturales, permiten que se haga un análisis sobre estos tópicos que generan desafíos a la bioética y el bioderecho, desde la mirada de las biopolíticas públicas en tres escenarios geográficos diferentes como lo son Colombia, Holanda y España.

Estos dilemas bioéticos que se suscitan en el discurso cotidiano como un problema, al pretender resolverse a través de dos soluciones: trátase de la bioética fundamentada en la filosofía personalista o conservadora y la bioética liberal, denominada utilitarista o progresista, resulta inaceptable. Y al elegir una de las dos no hay conformidad; se generan dudas entre las dos alternativas. Ulteriormente, se pone de manifiesto la posible mutabilidad biojurídica de la institución del matrimonio en Colombia y la familia nuclear ante los cambios paradigmáticos en el contexto normativo de la sociedad global.

consideración en las urnas, en ejercicio del derecho al voto como mecanismo de participación ciudadana, para avalar o no los asuntos atinentes a los derechos, garantías y deberes establecidos en la Constitución Política de Colombia frente a los derechos sociales, económicos y culturales que establece el artículo 42, prima facie sobre el matrimonio y la constitución de la familia.

Habida consideración, que lo normado en materia matrimonial extensiva a todas las personas sin distinción a su diversidad sexual en Holanda y especialmente en el país Ibérico, se pretende replicar en la normatividad colombiana como un derecho humano, donde los efectos y naturaleza biojurídica del matrimonio de un mismo sexo y la creación de familias homoparentales, se articulan en la progenie del deseo, ante la autonomía y libertad sin límites de la conducta humana, amparada en el libre desarrollo de la personalidad.

Se demuestra igualmente, que el paradigma de la evolución como especie *homo sapiens sapiens*, en cuanto al ADN mitocondrial y cromosómico, va perdiendo su importancia dentro de la genealogía e historiografía en lo que somos como especie humana en la transmisión de características hereditables. Se observa que lo que prevalece dentro de la cosmovisión multicultural son más los aspectos institucionales que los biológicos, en la búsqueda de la equiparación de los distintos modelos afectivos y de familia homoparental, dejando de lado los componentes de los vínculos fraternos filiales y consanguíneos adquiridos consuetudinariamente por la genética y los datos biológicos consagrados en el ordenamiento jurídico vigente para las familias heterosexuales en Colombia.

Por tanto, es el “Constituyente Primario” cualificado, el que tiene la última palabra en la determinación de consagrar normativamente las diferentes modalidades de relaciones afectivas de un mismo sexo (matrimonio, unión civil o unión solemne), como lo ha establecido la Corte Constitucional,⁴¹⁶ o si, por tratarse de situaciones afectivas diversas, merecen un trato jurídico diverso en aras de los derechos humanos que nos asisten por el hecho de pertenecer a la especie humana, y de la protección jurídica de la familia tradicional conformada por hombre y mujer. Ergo, el camino a seguir ante las dicotomías actuales discurridas en la presente ponencia, es el de convocar al pueblo colombiano al “referendo” como importante mecanismo de participación ciudadana y de modificación de los principios y derechos fundamentales en Colombia, con el propósito que se acepten o no

⁴¹⁶ Corte Constitucional Sentencia 577 de 2011.

los cambios culturales que igualmente se avecinan bajo la pretensión ostensible de la transformación de la familia, con “neofamilias homoparentales”, amparadas esencialmente con las técnicas de fecundación asistida, que trascienden paulatinamente al retículo normativo constitucional y legal, eludiendo la diversidad étnica en el orbe que nos ha correspondido transitar en nuestra condición de humanos.⁴¹⁷

Referencias bibliográficas

CPA. Marriage of Same-Sex Couples – 2006 Position Statement Canadian Psychological Association, 2006. Disponible en: http://www.cpa.ca/cpsite/userfiles/Documents/Practice_Page/Marriage_SameSex_Couples_PositionStatement.pdf

Código Civil Colombiano. artículo 113.

Código Civil de Holanda. Acto legislativo del 21 de diciembre de 2000, enmienda del Libro 1.

Código Civil Español.

Constitución Política de Colombia.

Corte Constitucional. Sentencia 577 de 2011.

Corte Constitucional. Sentencia C-577 de 2011.

Gaceta del Congreso. Proyecto de Ley 47 de 2012. Por medio de la cual se regula la unión civil entre personas y se dictan otras disposiciones. Recuperado de http://www.imprenta.gov.co/gacetap/gaceta.mostrar_documento?p_tipo=05&p_numero=47&p_consec=33584

⁴¹⁷ Zárata Cuello, Amparo de Jesús. VII Congreso Internacional de Bioética. Dilemas y Polilemas de la Bioética y Desafíos del Bioderecho ante la fecundación humana asistida y adopción homoparental en Colombia. Universidad Militar Nueva Granada, 22 a 24 de abril de 2015. Bogotá. D. C.

Rojas, E. “No a la adopción por homosexuales”, *ABC*, 28.XI.04. Disponible en: <http://www.interrogantes.net/Enrique-Rojas-No-a-la-adopcion-por-homosexuales-ABC-280XI004/menu-id-27.html>

Zárate, A. de J. (2015). VII Congreso Internacional de Bioética. Dilemas y Polilemas de la Bioética y Desafíos del Bioderecho ante la fecundación humana asistida y adopción homoparental en Colombia. Universidad Militar Nueva Granada, 22 a 24 de abril de 2015. Bogotá. D. C.

Zárate, A. de J. (2014). *Biomedicina y Biotecnología ante la violencia prenatal. Legislación comparada con el Derecho español*. Bogotá: Ediciones de la U- Lid Editorial, pp. 91.

Zárate, A. de J. (2011). El Bioderecho como instrumento en la determinación de los límites a la libertad de investigación. Especial referencia a la eugenesia positiva en genética humana: Madrid (España), 2011, 19-20. Tesis Doctoral (Doctorado en Derecho. Departamento Filosofía del Derecho. Persona, sociedad y derecho: legitimidad y legalidad) Universidad Complutense de Madrid (España).

LA NUDA VIDA Y DESAPARICIÓN FORZADA (REFLEXIONES EN TORNO AL PODER SOBERANO DESDE LAS TESIS DE GIORGIO AGAMBEN)

Carlos Castañeda Desales⁴¹⁸

Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Cuernavaca, México

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6134-0656>

Soberano es aquel que puede dictar el estado de excepción

Carl Schmitt

Sobre la nuda vida

Giorgio Agamben en su obra: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* plantea una tesis que es necesario pensar en el contexto

⁴¹⁸ Realizó la licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y es maestro en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México en el área de estética y cultura. Doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México en el área de filosofía política. También se ha desarrollado en el ámbito de la docencia en la Universidad Latina, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Universidad Montes de Oca y en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos en donde es profesor del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Sus líneas de investigación son los problemas de comunicación, ética, cultura, política y el análisis de dispositivos de poder.

✉ carlos1979casta@hotmail.com

Cita este capítulo

Castañeda Desales, C. (2020). La nuda vida y desaparición forzada (Reflexiones en torno al poder soberano desde las tesis de Giorgio Agamben). En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 381-391). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.25>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



de la filosofía política y a partir de los procedimientos políticos de nuestras ciudades. Dice Agamben que el campo de concentración es el paradigma biopolítico de lo moderno. ¿Por qué esta tesis de entrada parece inadecuada? ¿No estamos en un tiempo donde es más importante la administración de todos los aspectos de la vida y por lo mismo la idea de que ésta debe asegurarse? ¿No es justamente el Estado aquel aparato que debe garantizar la defensa de la vida?

Cárcel, escuela, hospital ya no son suficientes para pensar el poder y su principio, “hacer vivir”. El diagnóstico de Michel Foucault⁴¹⁹ cifrado en que el poder funciona a través de formas de subjetivación por las que la vida es reconducida a un proceso de producción y adquiere garantías debe problematizarse. Parece que el viejo espectro de los *arcana imperii*⁴²⁰ (la vida nuda) continúa acechando nuestros espacios políticos y nos conmina a pensar de otra manera los ejercicios de poder.

Giorgio Agamben define de la siguiente manera a la vida nuda:

(...) la vida nuda, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del homo sacer, cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos de poder político, pueden revelar sus arcanos.⁴²¹

La vida nuda es esa figura que da cuenta de la posibilidad de muerte que tiene quien ha quedado fuera de la ley y al mismo tiempo es insacristable; configura la paradoja de quien va del *nomos* (regla) a la *physis* (naturaleza) o más bien la indistinción entre un ámbito y otro.

⁴¹⁹ Ver, Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 1- la voluntad de saber*. S.XXI, México, 2000.

⁴²⁰ Giorgio Agamben piensa que la vida nuda es una figura que se configuró en los arcanos del derecho romano, por eso, este tipo de poder ha construido la política de occidente.

⁴²¹ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Pre-textos, España, 2010, p.18.

Esta es la figura que recorre nuestros espacios y como lo sostiene Agamben se ha vuelto la regla. Por eso no sólo debemos pensar el poder en términos biopolíticos sino como una tanatopolítica que se fragua con el rostro invisible del soberano.

La cultura antigua no tenía una sola manera para referirse a lo que nosotros llamamos vida, se servía de dos términos para referirse a ésta. En el primero utilizaba la palabra *zoe* para expresar el simple hecho de vivir que era común a plantas y animales; en el segundo utilizaban la palabra *bios* para designar la forma de vivir de un individuo o grupo. Sobre esta distinción la filosofía política tuvo su suelo más firme y caracterizó lo que es una vida humana. La política se volvió el espacio donde no sólo se trataba de vivir sino de vivir bien; darle forma a comportamientos, deseos y aspiraciones. Aristóteles en su *política* marca esta distinción cuando expone que el ser humano es un animal político (*zoom politikon*) y todo lo que no entra en ello es una bestia o un dios.

Dice Aristóteles:

Es decir, que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra. Eso será como una mano sin vida. Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad fundacional, de modo que cuando éstas dejan de existir no se puede decir que sean las mismas cosas, sino homónimas. Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es auto-suficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios.⁴²²

Esta distinción delimita el espacio de la política y su capacidad para transformar el hecho de vivir en forma de vida⁴²³. Es decir, el espacio

⁴²² Aristóteles, *Política*. Tecnos, España, 2008, p. 119.

⁴²³ Ver, Agamben, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-textos, España, 2010

de la política es el espacio en donde lo humano se confirma y diversifica. Ahora bien, las tesis de Agamben nos anuncian que esta distinción ya no funciona, que justo el campo de concentración da cuenta de la nuda vida como regla y de un tipo de poder que había quedado excluido (según la filosofía política); el poder soberano. Poder que tiene la capacidad de dictar el estado de excepción.

El poder soberano o el espectro de otro tiempo

En el dispositivo de poder soberano el peso del castigo caía sin tregua sobre el cuerpo de la víctima. Cito en extenso un procedimiento de este tipo de poder:

La víctima, desnuda, era estirada boca arriba en el suelo o en el patíbulo, con los miembros extendidos al máximo atados a estacas o anillas de hierro. Bajo las muñecas, codos, rodillas y caderas se colocan, atravesados, trozos de madera. El verdugo, asestando violentos golpes a la rueda, machacaba entonces hueso tras hueso y articulación tras articulación, incluidos los hombros y caderas, con la rueda de borde herrado, pero procurando no asestar golpes fatales. La víctima se transformaba, según las observaciones de un cronista alemán anónimo del siglo XVII, en una especie de gran títere aullante retorciéndose, como un pulpo gigante de cuatro tentáculos, entre arroyuelos de sangre, carne cruda, viscosa y amorfa mezclada con astillas de hueso rotos. Después se le desataba e introducía entre los radios de la gran rueda horizontal al extremo de un poste que posteriormente se alzaba. Luego los cuervos arrancarían tiras de carne y vaciarían los ojos hasta que llegaba la muerte, con la que probablemente era la más larga y atroz agonía que el poder era capaz de infligir. (Academia Mexicana de Derechos Humanos).⁴²⁴

El cuerpo de la víctima era el territorio del espectáculo del poder. Cada parte se hacía visible por medio del castigo y la tortura; no había racionalidad. El poder explotaba en el cuerpo y mostraba su brutalidad y desmesura. La figura de tal brutalidad la representaba el verdugo. Éste fungía como una pieza en la torre soberana que con un halo divino se imponía en el cuerpo de la víctima. El poder torturaba para provocar la redención

⁴²⁴ *Academia Mexicana de Derechos Humanos. Instrumentos de tortura.* México: A.M.D.H. P.15.

y *expiatio*⁴²⁵; justificar la soberanía que estaba relacionada con lo divino. De esa manera el verdugo era parte del cuerpo del rey que imponía castigos ejemplares a su pueblo. Nada escapaba a los deseos soberanos. El rey daba la orden y todo se movía para cumplir sus deseos. El cuerpo de los súbditos estaba a disposición de la fuerza del rey. Éste decidía sobre la vida y la muerte. Foucault lo ha mencionado; el poder soberano era un poder que buscaba imponer el reino de la muerte y el terror si era necesario. Su fuerza consistía en la capacidad de provocar la muerte.

El ejercicio del poder soberano se inscribía en aquello que socialmente era considerado parte del sistema de valores como: la vida, la integridad física, el dinero, la pérdida de estatus y otros tipos de valores que permitían al súbdito seguir viviendo. El poder soberano decidía en qué momento quitar todo lo anterior; dar muerte. El poder se hacía transparente como fenómeno biológico, es decir, cuerpos torturados, desgarrados, desmembrados que eran considerados sólo espacios materiales y formas colectivas de la *expiatio*.

Lo anterior nos permite pensar la forma en la que era concebido un cuerpo y los mecanismos a los que era sometido. El poder sacaba al cuerpo del ámbito político porque consideraba que el cuerpo tenía que expiar sus culpas; lo inscribía en un “estado de excepción” en donde era considerado un organismo sin más y lo sometía a torturas que provocaba una larga agonía hasta otorgarle la muerte. El poder dejaba al cuerpo desnudo y fuera de toda garantía política. Éste recaía sobre el cuerpo, como vida sin más y lo hacía expiar todas sus faltas.

La *expiatio* como práctica colectiva del poder se tenía que hacer presente en la plaza pública, en algún lugar donde el escenario de la soberanía pudiera ratificarse y mostrar su grandeza y gloria. Esto sucedía porque uno de los procedimientos del poder soberano consistía en quitar el miedo colectivo al contagio provocado por la violación al precepto. El soberano garantizaba con su poder que sobre

⁴²⁵ La *expiatio* era una figura del poder soberano que tenía que ver con la venganza y el castigo divino.

el cuerpo político no cayera ningún tipo de calamidad que pudiera afectar la organización social. De esta manera el temor era infundido en todos los espectadores del espectáculo del poder y servía como aprendizaje. El poder garantizaba que nadie más volviera a cometer un acto en su contra. Por eso tiene razón Nicolás Maquiavelo cuando sostiene que el príncipe tiene que conservar su poder utilizando todos los medios que están a su alcance. Medios que a veces suponen dar la muerte al súbdito. Maquiavelo en *El príncipe* lo expresa a través de la figura de Agatocles⁴²⁶ quien con medios crueles logró conservar su poder. Cito:

Podría preguntarse por qué Agatocles y algún otro de la misma especie pudieron, después de tantas traiciones e innumerables crueldades, vivir por mucho tiempo seguros en su patria y defenderse de los enemigos exteriores sin ejercer actos crueles; como también por qué los conciudadanos de éste no se conjuntaron nunca contra él, mientras que haciendo otros muchos usos de la crueldad no pudieron conservarse jamás en sus Estados, tanto en tiempo de paz como en el de guerra.

Creo que esto dimana del buen o del mal uso que se hace de la crueldad. Podemos llamar buen uso los actos de crueldad –sí, sin embargo, es lícito hablar bien del mal– que se ejerce de una vez, únicamente por la necesidad de proveer a su propia seguridad, sin continuarlos después, y que al mismo tiempo trata uno de dirigirlos, cuanto es posible, hacia la mayor seguridad de los gobernados.⁴²⁷

La crueldad funciona si permite conserva el poder; si con esta herramienta el príncipe tiene la obediencia de los súbditos. Por eso, lo peor que le puede pasar a un soberano es perder el poder, quedar sin toda la teatralidad y la gloria que involucra su fuerza. Tenemos por caso el de Ricardo II⁴²⁸, que en la obra de William Shakespeare pierde poco a poco su investidura hasta quedar desnudo frente a Bolingbroke que le arrebató su soberanía y lo coloca bajo sus pies. El soberano decide sobre la vida y la muerte; su poder es un teatro de la crueldad que define las relaciones en torno a una figura en la que todo se decide.

⁴²⁶ Agatocles fue un tirano de Siracura que gobernó desde 304 A.C., con todo tipo de estrategias de crueldad para conservar su poder.

⁴²⁷ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Austral, México, p.p. 49-50.

⁴²⁸ Ver, Shakespeare, William, *La tragedia del rey Ricardo III*, UNAM, México.

¿Este tipo de poder que define muy bien a la teología política medieval ha dejado de intervenir en las relaciones contemporáneas? ¿Han quedado atrás los procedimientos que estaban relacionados con un momento de la historia de Occidente que era considerado oscuro? Las preguntas son necesarias si queremos analizar los dispositivos de poder contemporáneos que atraviesan nuestros cuerpos y definen el espacio social.

El proceso civilizatorio no ha eliminado estos procedimientos de poder y de tortura pues aún son visibles en el capitalismo contemporáneo y lo han sido desde que el proyecto moderno tomó el centro de la cultura. La iluminación del mundo no fue garantía de un periodo de racionalidad y libertad; al contrario, los procedimientos para torturar se aliaron con formas de racionalidad. Pensemos en saberes como la medicina, que experimentaron con cuerpos de los que eran considerados enemigos del Estado y que así adquirieron desarrollo en sus propios esquemas teóricos. Giorgio Agamben lo menciona en su obra; *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*⁴²⁹, cuando dice que desde los aviones eran arrojados cuerpos para que los médicos verificaran lo que sucedía con ellos sometidos a ciertas presiones y así poder hacer un diagnóstico.

Los genocidios que ha tenido la historia de Occidente dan cuenta de la brutalidad soberana y los procedimientos de poder para tratar al diferente, al marginal. Tenemos, por ejemplo, el genocidio armenio que produjo el desplazamiento y la tortura de muchos seres humanos y que hasta el día de hoy es invisible para ciertas políticas.

Poder soberano y estado de excepción

Nos dice Agamben aludiendo a las investigaciones de Carl Schmitt que el poder soberano se encuentra en una paradoja pues está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley. Dentro, porque es el único que puede

⁴²⁹ Ver, Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-textos.

suspender la ley, y fuera, porque para suspender la ley este poder se coloca más allá de cualquier marco legal. Lo anterior permite que el poder soberano sea el único que puede dictar el estado de excepción.

El estado de excepción constituye el procedimiento político que suspende la ley y a través de ello permite configurar una tierra de nadie en la que la vida se convierte en nuda vida, es decir, la posibilidad de que cualquiera le dé muerte. La vida queda sin una forma que le permita desplegar sus potencialidades pues en adelante es solo un hecho. La vieja dicotomía aristotélica que delimitaba el espacio de la política está en crisis. En la política moderna el estado de excepción se ha vuelto la norma. Es la norma porque la separación entre ley y naturaleza ha dejado de existir, de manera que el poder consiste en dar muerte a las vidas sobre las que se ha dictado la excepción. Esta es la política que se extiende por el mundo y recorre ciertos procedimientos políticos como la desaparición forzada. Pero antes de arribar a dicha práctica exploremos la aseveración de Agamben que dice que el campo de concentración es el paradigma biopolítico de lo moderno; ¿qué pasó ahí para que lo tomemos como metáfora de un poder soberano que hace de la vida nuda vida?

El campo de concentración y la nuda vida

El campo de concentración se convirtió en metáfora del poder soberano porque ahí la vida se manifestó con toda su radicalidad como nuda vida; la vida a la que cualquiera puede dar muerte. Las narraciones que tenemos de ello dan cuenta de un tipo de poder en donde las fronteras de la política y lo natural no existen. Ahí se estableció con toda su fuerza un tipo de relación que no era militar ni guerrera y mucho menos política, sino una relación biológica. La muerte del otro significó la defensa de la raza; del espacio vital. Por eso la vida del otro se convirtió en un mero hecho biológico que con miras a purificar y hacer más sana la raza fue colocada en estado de excepción. Los cuerpos se volvieron un mero espacio biológico en donde la maquinaria nazi llevo a cabo todo tipo de procedimientos de tortura, mutilación, desollamientos, humillaciones, experimentos etc., pues

de lo que se trataba como ya lo ha planteado Hannah Arendt era la “erradicación del concepto de ser humano”.⁴³⁰ Esta figura del poder soberano se ha vuelto la metáfora de nuestros tiempos.

El poder soberano y la desaparición forzada

Una noción muy general de la desaparición forzada nos dice que ésta consiste en “la aprensión, la detención o el secuestro de personas por un Estado o una organización política o con su autorización, apoyo o aquiescencia, seguido de su negativa a informar sobre la privación de la libertad o dar información sobre la suerte o paradero de esas personas con la intención de dejarla fuera del amparo de la ley por un periodo prolongado.”⁴³¹

En la noción anterior encontramos justamente lo que Carl Schmitt definió como soberano; “aquel que puede dictar el estado de excepción”⁴³². Esta es la política de nuestro tiempo. La vida se ha vuelto nuda vida y cualquiera puede darle muerte. Una tanatopolítica se apodera de nuestros espacios. En México se ha vuelto la regla. A partir de los últimos sexenios y a través de ciertas estrategias de los gobiernos mexicanos, como la guerra contra el narcotráfico, la privatización de muchos sectores sociales y económicos, el regreso del PRI a las instituciones del Estado; lo único que tenemos es la trama de un poder soberano que ha hecho que la distinción entre ley y naturaleza sea algo inexistente. Tenemos como evidencia a los miles de desaparecidos que cada día se incrementan y producen desde las instituciones del Estado y grupos de la delincuencia organizada a través

⁴³⁰ Arendt, Hannah Cit. Por Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*. Paidós, México, 2010. p. 70.

⁴³¹ Parayre, Sonia, “La desaparición forzada de personas como violación continuada de los derechos humanos y su incidencia en la determinación de la competencia *ratione temporis* de la corte interamericana de los derechos humanos.” IIHD abril de 1999 <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/iidh/cont/29/pr/pr4.pdf>>

⁴³² Ver, Schmitt, Carl, *La dictadura*. Alianza, España, 2013, p. 31

de los cuáles la vida se vuelve nuda vida. Hay un poder político que recorre nuestros espacios sociales y significa la reaparición del estado de naturaleza en el seno del estado de derecho de manera que el soberano⁴³³ tiene el control. En México una de las últimas evidencias de esto fue la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Escuela Normal Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa que la noche del 26 de septiembre desaparecieron y hasta el momento tiene dicho status. Las crónicas señalan que el día de su desaparición los estudiantes fueron sometidos a balazos por la policía de Iguala y después entregados a un grupo de la delincuencia organizada nombrado guerreros unidos que tenía fuertes lazos con el entonces alcalde.

Los sicarios y los policías, cuenta uno de los sobrevivientes, los sometieron a balazos y a uno sus compañeros le arrancaron la piel de la cara y vaciaron las cuencas de los ojos⁴³⁴. Lo anterior instrumentado desde las instituciones del Estado mexicano. El estado de excepción fue dictado sobre aquellos estudiantes. Su vida se volvió nuda vida. Giorgio Agamben tiene razón cuando dice que si no ponemos en entredicho tal principio puede extenderse por todo el planeta.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, España, 2010.

Aristóteles, *Política*. Tecnos, España, 2008.

Arendt, Hannah Cit. Por Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*. Paidós, México, 2010.

⁴³³ Soberano como lo ha señalado Carl Schmitt es quien puede dictar el estado de excepción, en ese sentido, toda fuerza social que lo haga es soberana; sicarios, políticos, sociedad civil, familia o aparato de estado etc.

⁴³⁴ Ver, <http://aristeguinoticias.com/0810/mexico/le-arrancaron-la-piel-y-los-ojos-los-cazaron-como-perros-las-cronicas-de-iguala/>

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 1- la voluntad de saber*. S.XXI, México, 2000.

Schmitt, Carl, *La dictadura*. Alianza, España, 2013

APROXIMACIÓN A LOS CONTENIDOS FORMALES Y MATERIALES DE LA MEDIDA DE ASEGURAMIENTO EN EL PROCESO PENAL COLOMBIANO

Santiago Vásquez Betancur⁴³⁵

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3633-9589>

Marco estructural de comprensión

En este estudio aproximativo nos enmarcaremos en una línea dialéctica y filosófica de derecho que ponga en evidencia los contenidos formales-materiales de la medida de aseguramiento, partiendo del derecho que es y así no caer en extremos como el excesivo rigorismo legal y posturas deslegitimadoras.⁴³⁶

⁴³⁵ Santiago Vásquez Betancur, Estudiante de X semestre de derecho, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad del Cauca.
✉ santiagovski@hotmail.com.

⁴³⁶ Posada Maya Ricardo, *Temas de Derecho Penal*, Bogotá D.C, Editorial Temis S.A, 2008, pp. 338-340.

Cita este capítulo

Vásquez Betancur, S. (2020). Aproximación a los contenidos formales y materiales de la medida de aseguramiento en el Proceso Penal Colombiano. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 393-411). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.26>



El derecho penal concebido como aquel instrumento de última ratio de control social, está destinado a aquellas conductas que una sociedad considere de mayor connotación; el control social es el “conjunto de medios, precisamente sociales o con repercusiones de esa índole, para ordenar y regular el comportamiento humano externo en muy diversos aspectos; el control social, pues, no solo establece los límites de la libertad, sino también es un instrumento llamado a socializar a sus miembros”⁴³⁷; dentro de estos se encuentra el derecho e interiormente a este último el derecho penal, ejercido por el Estado mediante el poder punitivo debidamente institucionalizado, es entonces que la ley penal sustantiva y adjetiva busca salvaguardar y amparar las condiciones mínimas de convivencia por parte de los asociados dentro del Estado y en esa medida se ciñe el amparo de bienes jurídicos específicos “que responden a necesidades sociales concretas en valoración del legislador (único autorizado⁴³⁸ para su configuración los cuales comprenden a su vez injustos penales⁴³⁹) como receptor y representante del consenso colectivo”⁴⁴⁰; en delitos sujetos a medida de aseguramiento, subyace la estricta limitación del ejercicio del *Ius Puniendi*, rigor que se justifica en relación a la presencia de estructuras lógico formales-materiales y en esa medida hace imperiosa una interpretación restrictiva en la imposición de la medida.⁴⁴¹

⁴³⁷ Velasquez Velasquez, Fernando, *Manual de Derecho Penal, Parte General*, sexta edición, Bogotá D.C, Ediciones Jurídicas Andrés Morales, 2014, P. 5-7.

⁴³⁸ Beccaria, Cessare, *Tratado de los Delitos y las Penas*, Brasil, Editorial Heliasta S.R.L, 1993, “La primera consecuencia de estos principios es que sólo las leyes pueden decretar las penas de los delitos; y esta autoridad debe residir únicamente en el legislador”, p. 61.

⁴³⁹ Fernandez Carrasquilla, Juan, “En sentido amplio equivalente a hecho delictivo, cuando se han realizado todos los elementos – objetivos y subjetivos – de la descripción típica contenida en la primera parte de la ley incriminadora y se ha lesionado o creado el riesgo de lesionar el bien jurídico respectivo, sin justa causa y sin excusa de responsabilidad”, *Derecho Penal Parte General, teoría del delito y la pena*, Volumen I, Bogotá D.C, Grupo editorial Ibáñez, 2012.

⁴⁴⁰ Pabón Parra, Pedro Alfonso, *Manual de derecho penal, Parte General*, Tomo I, novena Edición, Bogotá D.C, Ediciones doctrina y Ley LTDA, 2013, P. 93.

⁴⁴¹ Posada Maya, Ricardo, *Temas de Derecho Penal*, Bogotá D.C, Editorial Temis S.A, 2008, pp. 360-361, Respecto de la naturaleza y legitimidad de la detención preven-

El derecho penal debe ser antropológico, su único espacio ha de ser el hombre, el derecho penal es para el hombre, la búsqueda de sus particularidades, generalidades, su conocimiento y su voluntad, esto es, la acción, sus móviles, su entorno social, para determinar la construcción jurídica que incorpore aspectos subjetivos y objetivos.

La medida de aseguramiento debe entenderse como una institución política, establecida en el orden constitucional, es una figura procesal con implicaciones sustanciales que comportan la intervención de carácter judicial (principio de necesidad efectiva de protección judicial) y cuya consecuencia puede sobrellevar en el caso concreto la limitación de la libertad personal; el juez competente colombiano (Juez con función de control de garantías) es el llamado a velar por el amparo de los principios, derechos y garantías del ordenamiento jurídico; la intervención judicial no está sujeta al arbitrio *judice* toda vez que se cuenta con límites claros y precisos, límites que permiten “actualizar y hacer efectivos los derechos sustanciales de los hombres que conviven en comunidad⁴⁴²”.

La restricción del derecho de la libertad personal es una circunstancia excepcional dentro del proceso; en este orden de ideas, tenemos criterios formales limitadores como los principios de estricta legalidad y máxima taxatividad, que refieren que de manera previa existan causas, razones y un procedimiento, y el principio de necesidad efectiva de protección judicial que sería formal y material a la vez, los límites materiales como la libertad personal, presunción de inocencia, dignidad humana, primado de la ley sustancial y el juicio de proporcionalidad; las anteriores estructuras lógico-formales y lógico-materiales deben ser aprehendidas por el Juez para verificar la aplicación de la medida previa, y ponderarla con la necesidad de

tiva, se dice: “1) El principio de excepcionalidad, 2) Principio de razonabilidad o de verificación del mérito sustantivo; 3) El principio de necesidad teleológica; 4) El principio de proporcionalidad o de prohibición de exceso; y 5) El principio de provisionalidad”.

⁴⁴² Agudelo Ramirez, Martin, *Filosofía del Derecho Procesal*, Segunda Edición, Bogotá D.C., Editorial Leyer, P. 26.

limitar derechos con aras de garantizar la eficacia de la justicia (fines de la medida de aseguramiento artículo 250 constitucional); vista de esta magnitud de las cosas y la realidad que emerge, la solución hermenéutica girará en torno a que se podrá imponer la medida de aseguramiento si cumple con los requisitos formales y materiales y que a su vez este encaminada a garantizar los fines constitucionales y legales para conservar las condiciones de efectividad del proceso penal de cara a cada caso en concreto.

La medida cautelar se caracteriza por ser expedita, urgente y excepcional, requerimientos que deben ser sustentados por la Fiscalía con el debido respaldo probatorio y no en simples aseveraciones, para lograr el sistema de equilibrio constitucional; recordemos que mediante el Acto Legislativo 03 de 2002 se crea el nuevo Sistema Penal con tendencia acusatoria, acto que reformó los artículos 116, 250 y 251 de la Carta Magna; se incorpora una nueva estructura en el sistema de investigación, acusación y juzgamiento, estructura que asegura límites al Decreto de medidas de aseguramiento y da génesis a un control automático por parte del juez con función de control de garantías; dentro de la dinámica procesal, propiamente de la audiencia de medida de aseguramiento, se debe escuchar los argumentos primeramente del fiscal, quien es quien solicita la audiencia preliminar de imposición de medida de aseguramiento, los argumentos del Ministerio Público, la víctima o su apoderado y la defensa; precisemos que la presencia del defensor constituye un requisito de validez, razón que lleva a garantizar el derecho de defensa técnica del afectado (Art. 306 CPP)⁴⁴³.

La institución preventiva es una medida temporal, provisional y específica, no es una medida punitiva (carácter no sancionatorio)⁴⁴⁴,

⁴⁴³ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-695-13, 09 de octubre de 2013, Magistrado Ponente: Nilson Pinilla Pinilla.

⁴⁴⁴ Colombia, Corte Constitucional Sala Plena, Sentencia C-106-94, 10 de marzo de 1994, Magistrado Ponente: José Gregorio Hernández Galindo dice: “Una cosa es detener al individuo contra el cual existen indicios graves acerca de que puede ser responsable penalmente, para que esté a disposición de la administración de justicia mientras se adelanta el proceso en su contra, y otra muy distinta

deviene así una lógica de que con el transcurso del tiempo, de consolidarse un esquema factico-jurídico de revocación, sustitución y modificación deberá optarse por estos, acogiendo la premisa de libertad como regla general dado el cimiento que la libertad constituye en la construcción política y jurídica del Estado colombiano⁴⁴⁵; la figura no pretende sancionar al procesado por la comisión de un delito, en vista de que la sanción acaece como verdad procesal de la comprobación en el juicio oral y público del injusto penal, pero advertamos que cuando estemos en presencia de una injustificada privación de libertad personal desnaturalizamos el debido proceso de manera ostensible y se llegaría por esta vía a una verdadera efectividad de la pena, lo que haría de la medida de aseguramiento algo inútil como institución en su consagración, aplicación y efectividad, aplicabilidad que haría emerger fines preventivo generales y preventivo especiales atribuibles a la pena y no fines esencia de la medida cautelar⁴⁴⁶; se facturarían las cargas jurídicas soportables en un esquema constitucional y democrático, en consecuencia, la privación preventiva de libertad es una medida excepcional reforzada, y en su carácter preventivo no siempre debe comportar la privación efectiva de la libertad⁴⁴⁷. Con el propósito de que no se surtan efectos negativos a una institución instrumental, recordemos el indudable impacto del derecho en la vida social tanto en su formación y en la eficacia real del derecho⁴⁴⁸.

que, cumplidos los trámites procesales y celebrado el juicio con observancia de todas las garantías, reconocimiento y práctica del derecho de defensa, se llegue por el juez a la convicción de que en realidad existe esa responsabilidad penal y de que, por tanto, debe aplicarse la sanción contemplada en la ley”.

⁴⁴⁵ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-163-08, 20 de febrero de 2008, Magistrado Ponente: Jaime Córdoba Triviño.

⁴⁴⁶ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-390-14, 26 de junio de 2014, Magistrado Ponente: Alberto Rojas Ríos.

⁴⁴⁷ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-121-12, 22 de febrero de 2012, Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.

⁴⁴⁸ Peces Barba, Gregorio, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Quinta Edición, España, Madrid, Editorial Debate S.A, 1994, P. 66.

Zaffaroni, Alagia y Slokar precisan que la medida de aseguramiento en el proceso penal es traída del derecho civil y manifiesta que “la primera es recuperable o reparable en la misma especie, en tanto que la devolución del tiempo es imposible (sin contar con los otros males que acarrea la prisionización)”⁴⁴⁹, postura que compartimos de manera parcial, si bien es cierto reconocemos que la institución es traída del derecho civil, cuando se incorpora al derecho penal su naturaleza cambia toda vez que se introducen todos los contenidos del derecho penal (principios, garantías, normas rectoras, derechos, etc.) y solo podrá aceptarse de manera excepcional esta línea cuando se desintegren los fines de la medida de aseguramiento; por ende al Juez con función de control de garantías le es dable avizorar los efectos que generara una medida previa de restricción de la libertad del sujeto.

Finalizando la lectura del artículo 306 del CPP se destaca la frase “controversia pertinente”, esto es que a la defensa le es garantizado el debate para discutir la aplicación o no de la medida respectiva, la inferencia razonable de la forma de participación, la adecuación de la responsabilidad penal, es dable el descubrimiento probatorio en esta fase como se desprende del artículo 344 CPP⁴⁵⁰; de ahí el juez debe tomar su determinación, que puede incluso en virtud de su control material variar la adecuación típica respetando el núcleo esencial de la imputación fáctica⁴⁵¹.

Existen límites a nivel internacional que son incorporados a nuestro ordenamiento jurídico por vía del artículo 93 constitucional, establecidos en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre del 10

⁴⁴⁹ Posada Maya, Ricardo, *Temas de Derecho Penal*, Bogotá D.C, Editorial Temis S.A, 2008, Capítulo: Naturaleza y Legitimidad de la Detención Preventiva, P. 347.

⁴⁵⁰ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia de Constitucionalidad Número C-1194-05, 22 de noviembre de 2005, Magistrado Ponente: Marco Gerardo Monroy Cabra.

⁴⁵¹ Colombia, Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal, Sentencia de Casación Número 39110, 29 de agosto de 2012, Magistrado Ponente: José Luis Barceló Camacho.

de diciembre de 1948, artículo 12, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ratificado mediante la Ley 74 de 1968, que le consagró su artículo 9º: la detención preventiva debe ser la excepción y si es ilegalmente detenida una persona esta tiene derecho a una reparación, y la Convención Americana sobre Derechos Humanos, ratificada por la Ley 16 de 1972, la hizo suya en el artículo 7º que precisa una pauta hermenéutica⁴⁵², que fija: la garantía de libertad, la existencia de causas y procedimiento, la prohibición de arbitrariedad, el informe de razones y cargos, la garantía de un juez, un juicio pronto, la detención excepcional, existencia de recursos, la prohibición de reclusión por deudas, la reparación y el tratamiento diferenciado.

En suma, el poder punitivo estatal está sujeto a límites constitucionales de derecho internacional, y legales, todos ellos en procura del orden social justo, en esa medida le asiste al juez constitucional la tarea de la contención jurídica en aras de salvaguardar los fines del Estado social y democrático de derecho.

1. Juicio de proporcionalidad⁴⁵³: Es un juicio axiológico para poner en análisis de cara a cada caso en concreto las diferentes hipótesis legítimas de responsabilidad penal y corroborar si ante una solicitud de privación previa de libertad es dable su aceptación; la afectación de la libertad es la medida más grave e intensa, se examinan los siguientes subcriterios:

a. Legitimidad: Informa que la medida cumpla los fines constitucionales y la facultad que tiene el juez de apreciar los efectos previsibles de la aplicación de la norma invocada⁴⁵⁴.

b. Adecuación: Alude a la pregunta ¿La medida se ajusta al ordenamiento jurídico? Respuesta que se orienta a que la medida

⁴⁵² <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/iidh/cont/21/dtr/dtr4.pdf>.

⁴⁵³ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-417-09, 26 de junio de 2009, Magistrado Ponente: Juan Carlos Henao Pérez.

⁴⁵⁴ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-695-13, 09 de octubre de 2013, Magistrado Ponente: Nilson Pinilla Pinilla.

se acompace con el ordenamiento jurídico, esto es los eventos de imputación fáctica e imputación jurídica sean inequívocos; prohibición de excesos para hacer efectivos los principios y los derechos, de no ser así se recae en la extralimitación de funciones públicas y la desconfiguración de la cláusula del Estado Social y Democrático de Derecho, por lo cual sobre la conducta deben existir indicios de responsabilidad penal (tipicidad-anti-juridicidad-culpabilidad); se relaciona asimismo con el término provisional, razonable y la subsistencia de los requisitos de continuación de la detención provisional.

- c. **Necesidad:** Relativa a lograr los objetivos de cada medida cautelar, en razón al grado del delito y la vulneración a postulados constitucionales involucrados⁴⁵⁵, busca si la medida es benigna entre otras posibles; debemos hacernos las siguientes preguntas: ¿Si no se impone una medida preventiva, se lograrán los objetivos del proceso penal sin vulnerar las herramientas formales y materiales del ordenamiento jurídico?, ¿Existen medidas más benignas no privativas de libertad que se ajusten?, preguntas encaminadas a un derecho penal de contención, que establece una limitación funcional al poder punitivo; el derecho penal atiende al principio de subsidiariedad, existen otros modelos con menor grado de injerencia en los derechos como son los modelos de solución horizontal de los conflictos⁴⁵⁶; la pregunta plantea el principio de gradualidad.

Principio gradualidad de medidas preventivas

Regulado en el artículo 307 del CPP, se establece un entramado de medidas preventivas para asegurar los fines del proceso; cada una de

⁴⁵⁵ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-805-02, 01 de octubre de 2002, Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa y Eduardo Montealegre.

⁴⁵⁶ Zaffaroni, Eugenio Raúl, *“La Cuestión Criminal”*, Bogotá D.C, Editorial Ibáñez, 2013, P. 155-167.

estas tiene un alcance e intensidad de afectación de derechos fundamentales, estas son, las medidas privativas y no privativas de la libertad siendo para estas últimas imperioso revisar el artículo 315 CPP

El principio de gradualidad nos indica que se debe examinar en cada caso concreto la idoneidad de cada una de estas medidas y no imponer la medida más gravosa, todo ello valorado de acuerdo al acerbo probatorio y del juicio de proporcionalidad para asegurar los fines de la medida a imponer, examinar que ante un plexo de posibilidades se tome una decisión que resulte benigna a la finalidad que se persigue, sin que ello genere sacrificio de valores, principios o derechos de mayor entidad, así como corroborar la verosimilitud de la presunta vinculación del delito.

De manera conjunta a los fines de la medida es menester observar las circunstancias personales del imputado o acusado dadas las voces del artículo 314 del CPP, tales como la vida personal, laboral, familiar y social; debe argumentar en debida forma por qué se opta por una determinada medida, en vista que no es acorde a los lineamientos constitucionales y legales imponer de manera automática, general e indiscriminada una medida de aseguramiento toda vez que reflejaría una violación al ordenamiento jurídico por el carácter excepcional de la medida.

d. Proporcionalidad estricta: Se pregunta si la medida a imponer compensa los sacrificios para los titulares del derecho y la sociedad.

Imponer medidas de aseguramiento con solo fundamento en la gravedad y modalidad de la conducta es inconstitucional⁴⁵⁷

La Corte Constitucional ha decantado que la gravedad y la modalidad de la conducta no son criterios prevalentes y suficientes, si ello

⁴⁵⁷ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-1198-08 (04 de diciembre de 2008) y C-695-13 (09 de octubre de 2013), Magistrado Ponente: Nilson Pinilla Pinilla.

fuera así llevaría a la vulneración del principio de libertad que cobija el proceso penal; es riguroso que se consulte a la necesidad, para ser omnicomprendidos es nuestro juicio de proporcionalidad, en dicha sentencia se dijo que no existe una política criminal clara en Colombia que establezca cuales son realmente las conductas punibles graves, en razón a que el legislador en muchas ocasiones ha abarcado gran parte de supuestos de derecho penal especial subsumiendo así gran parte de los delitos contenidos en la norma y violando así la excepcionalidad de la medida y el principio general de libertad. De esta manera irrespetando principios fundantes del derecho penal como lo es el principio de limitación funcional de una respuesta no contingente, pues muchas conductas debieran revestirse no de un proceso penal sino de índole administrativa; tampoco volver oficioso ciertos delitos.

Imposición de la medida de aseguramiento

La imposición de la medida de aseguramiento hace necesario examinar los requisitos generales de todas las medidas (Art. 308 CPP); estos son los criterios de obstrucción a la justicia, criterio de peligro para la comunidad o la víctima, criterio de no comparecencia, son los llamados fines constitucionales. En consecuencia la imposición de una medida debe perseguir impedirle al imputado su eventual fuga, el peligro a la comunidad y las víctimas y la continuación de su actividad delictual o labores con las cuales emprenda ocultar, destruir o deformar o desvirtuar los elementos materiales probatorios, circunstancias que deben estar regidas por hipótesis fundadas atendiendo a criterios objetivos, de verdad procesal ⁴⁵⁸, de existencia de un real o potencial peligro fundado (*fumus boni juris*), respaldado por el juicio de proporcionalidad y los elementos materiales probatorios que avizoren de manera comprensiva y en su extensión la responsabilidad penal.

⁴⁵⁸ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-774-01, 25 de julio de 2001, Magistrado Ponente: Rodrigo Escobar Gil.

Requisito *sine qua non* – indicio de responsabilidad penal – prohibición de imputación objetiva

En el proceso penal una vez recibida la noticia criminal, el fiscal con apoyo de los funcionarios de policía judicial planea su investigación, elabora un programa metodológico (art. 207 CPP), se traza objetivos, el cronograma, evaluación, identificación y clasificación de la información y de los elementos cognoscitivos y de estos realiza hipótesis delictivas, la cual determinará la teoría del caso.

El indicio es un medio probatorio y enmarcado dentro de la medida de aseguramiento es esencial; el artículo 308 inc.1 CPP lo precisa para sustentar la medida y su urgencia, implica un proceso de conocimiento que debe arrojar seguridad y definición jurídica, lo que nos lleva de manera inescindible a no perder de vista los contenidos que subyacen a este.

La Corte Constitucional dijo años atrás⁴⁵⁹ que la medida de aseguramiento no requiere un juicio previo para su imposición, señalamiento que no compartimos, pues si bien es cierto no se requiere un juicio hasta ese momento; ya que no requiere un juicio, hasta ahí, esto es, no requerimos llegar al juicio oral y público para imponer la medida de aseguramiento pues claramente alteraríamos su carácter preventivo, si es necesario un juicio previo; como ya se vio el juicio de proporcionalidad y ahora la inferencia lógico razonable a partir de los elementos se pueda inferir razonablemente la responsabilidad penal del procesado, de manera que los hechos deben ser claros, específicos y unívocos para abstenerse de cualquier tipo de generalizaciones y abstracciones⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-106-94, 10 de marzo de 1994, Magistrado Ponente: José Gregorio Hernández Galindo, se dijo “La privación de la libertad no puede estar siempre precedida de la culminación del proceso, como quiera que comportaría la desnaturalización de su finalidad preventiva. La medida de aseguramiento no requieren de juicio previo”. (subrayado fuera de texto)”.

⁴⁶⁰ Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-123-04, 17 de febrero de 2004, Magistrado Ponente: Marco Gerardo Monroy Cabra.

Etimológicamente indicio viene del latín *indicere* que significa indicar, señalar, mostrar, revelar, dar a conocer, enseñar algo, rastro, huella, vestigio, suministrar información, dice algo sobre las cosas.

Existen posturas que consideran al indicio como objeto de prueba, pero realmente lo que es objeto de prueba es el hecho indicante, el objeto de prueba es solo una parte de la gran estructura; existe también la consideración del indicio como medio de prueba y esta gira en torno a dos posiciones, la primera como hecho y la segunda como inferencia. Sin embargo sostenemos que es una inferencia como un hecho, es una inferencia por vía lógico-formal (silogismo), con la estructura, premisa menor o hecho indicador éste puede ser una máxima de la experiencia, una ley de la lógica o una ley de la ciencia; la inferencia lógica o premisa mayor mediante la inducción (fase sensorial [experiencia o conocimiento a posteriori], fase de abstracción, fase conceptual, fase de verificación) y deducción (parte ya del conocimiento), toda vez que inducción y deducción ambos contribuyen al descubrimiento de la verdad⁴⁶¹, y el hecho indicado o conclusión. Ahora, es un hecho o fenómeno que bajo la lógica material que revela los contenidos de la conducta punible, es un fenómeno objetivo de expresión acabada o inacabada de una conducta de autoría o de participación responsable, una figura probatoria de carácter complejo que proyecta efectos, incidencias sustanciales que impactan en la adecuación típica, adecuación de antijuricidad y de culpabilidad, la forma de intervención, y es característico de esta su existencia derivada⁴⁶².

Ahora bien, para imponer una medida de aseguramiento es ineludible que existan indicios necesarios o contingentes graves (conno-

⁴⁶¹ Salazar Marin, Mario *Teoría del Derecho penal – Con Fundamento en la Escuela Dialéctica del Derecho Penal*, Bogotá D.C, Editorial Ibáñez, 2007, P. 110 y 111.

⁴⁶² Colombia, Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal, Sentencia de Casación Número 29221, 02 de septiembre de 2009, Magistrado Ponente: Yesid Ramírez Bastidas, se dijo: “Al juez no le está vedado avanzar provisionalmente en juicios valorativos sobre la antijuricidad y la culpabilidad de lo contrario caeríamos en el régimen de responsabilidad objetiva, lo cual violaría el principio de presunción de inocencia”.

tantes) que conlleven a una verdadera hipótesis de responsabilidad penal, los primeros refieren a que el hecho indicador revela en forma cierta o inequívoca la existencia de otro hecho a partir de relaciones de determinación constantes como las que se presentan en las leyes de la naturaleza; los segundos se clasifican según el grado de probabilidad que ostenten para inferir el hecho indicado: Dentro de estos están los graves (connotantes⁴⁶³) que apuntan al nexo que une las premisas del indicio que se establece como racional, lógico, probable, inmediato, seriamente indicativo del hecho indicado; debemos prescindir del indicio leve que precisa la Constitución de apenas una de las varias posibilidades que se presenten en el caso concreto y los indicios levísimos que no permiten avizorar la relación de responsabilidad penal, por lo cual deben dar lugar a la abstención de solicitud de imposición de medida de aseguramiento y en caso de solicitarse, abstención de imposición.

Se ha dicho que el indicio se debe diferenciar de la conjetura, de la ficción, de la presunción, de la sospecha y de la hipótesis⁴⁶⁴, postura que debe ser abandonada en cuanto al primer y último evento; claramente el indicio es diferente de la ficción en razón a que esta última refiere a un mandato legal del cual se da por entendido una consecuencia a raíz del cumplimiento de las circunstancias que el ordenamiento jurídico manifieste, también difiere del concepto presunción que indica relación que de unas determinadas circunstancias fácticas por aplicación de la ley debemos dar por establecido una determinada consecuencia, la cual puede tener prueba en contrario o no, clasificándose en presunciones de derecho y de hecho, difiere de la sospecha por cuanto ésta es una intuición, es eminentemente subjetiva, y el indicio es una estructura compleja; la postura a abandonar es la relativa a diferenciar el indicio con la conjetura y la hipótesis. Miremos que la conjetura es un supuesto lógico del hecho investigado pero que arroja

⁴⁶³ Pabón Gómez, Germán, *Lógica del Indicio en Materia Criminal* Tomo II, Bogotá D.C, Tercera Edición, Ediciones Nueva Jurídica y Editorial Ibáñez, 2007.

⁴⁶⁴ Arenas Salazar, Jorge, *Crítica del Indicio en materia Penal*, Bogotá D.C, segunda Edición, Ediciones Jurídicas Doctrina y Ley, P. 40 a 45.

una multiplicidad de posturas de lo que pudo ser o no ser del hecho investigado, lo es equivalente a los indicios contingente leves y levísimos o no connotantes, esto es conjetura indica indicios contingentes leves y levísimos (no connotantes); ahora bien estaremos en una hipótesis y correlativamente en un indicio grave o connotante cuando la inferencia realizada no se halle en contradicción con ningún dato de la ciencia y/o sea suficiente para explicar los hechos o hecho que motivan su formulación (hecho indicante) para arrojar el indicado; precisemos que la hipótesis es “un silogismo que se realiza sobre una conducta del individuo o ser humano y por lo mismo dicha hipótesis debe contemplar los elementos de esa posible conducta llamada tipo⁴⁶⁵”. Sin embargo debemos hacerlo más extensivo y no solo será el tipo sino la comprensión total de la responsabilidad penal, en esa medida la hipótesis en materia penal es la que dice de los elementos configurativos de la conducta punible, esto es la contentiva de los elementos configurativos de la responsabilidad penal, elementos de tipicidad, antijuridicidad y de culpabilidad; hemos hecho referencia lingüística a la palabra connotante y no connotante, acentuamos que es una mejor aproximación ya que el criterio grave, leve y levísimo en su relación de logicidad, conexidad, causalidad del hecho indicador e indicado y conllevan a⁴⁶⁶ “el riesgo de ser cambiantes, inciertos y dependientes del criterio subjetivo del sujeto cognoscente (...) y cambiar su eteridad (...)”; para así librarlo de incertidumbre y de ambigüedad, se hace necesario que una “concreción semántica y conceptual, permita rigores, contrastes y puntualizaciones inequívocas”, por ello se prefiere la palabra connotante que “desde un punto de vista semántico tiene como sinónimos las expresiones: señalar, pecar, advertir, darse cuenta, apuntar ...”, son entonces “sinónimos que permiten y suministran una comprensión más precisa de la calidad del indicio”.

⁴⁶⁵ Guadarrama Gonzales, Álvaro, *La axiología Jurídica en la Formación Integral de los Estudiantes de Derech*”, México, Segunda Edición corregida y aumentada, Editorial Porrúa, 2010, p. 3.

⁴⁶⁶ Pabón Gómez, Germán, *Lógica del Indicio en Materia Criminal*, Tomos I y II, Bogotá D.C, Tercera Edición, Ediciones Nueva Jurídica y Editorial Ibáñez, 2007.

Es claro que el indicio como proceso de conocimiento se relaciona con la epistemología, “rama de la filosofía que nos da las bases para llegar al conocimiento verdadero⁴⁶⁷” da cuenta del “origen del conocimiento, su esencia y el problema de la verdad⁴⁶⁸”; de esta se derivan sus tres elementos a saber: el sujeto del conocimiento, el objeto del conocimiento y la relación de estos dos, en ese camino de encontrar la verdad, la verdad en el indicio es el indicio connotante de responsabilidad penal.

Esta operación de cara a encontrar los verdaderos contenidos del indicio en relación al conocimiento penal nos demuestra que no es una fenomenología vacía, que lleve a cualquier indicación o simples señalamientos de autoría y participación por lo cual la imputación objetiva, factual, causalística queda vedada de cara al Derecho penal y la imputación objetivo-subjetiva, como se desprende del artículo 29 constitucional y los principios rectores del derecho penal dispuestos en los artículos 9 y 12 del Código Penal que imponen “la obligación de probar los elementos que integran la conducta punible”⁴⁶⁹.

En suma, el indicio da a conocer los contenidos de una conducta punible; al derecho penal le interesan son las personas responsables, y no solamente las acciones humanas que crean un riesgo jurídicamente desaprobado⁴⁷⁰, es un claro yerro estructural inconstitucional y de irrespeto a los principios del Derecho Penal colombiano; se colige entonces en esa medida que la responsabilidad penal está regida por una estructura que deviene del artículo 29 constitucional, así como los artículos 9, 10, 11, 12 C.P, manifiestan que el indicio se sumerge en terrenos de lo típico, antijurídico y culpable; por ende la reali-

⁴⁶⁷ Guadarrama González, Álvaro, op. cit. P. 8.

⁴⁶⁸ Salazar Marín, Mario *Teoría del Derecho penal – Con Fundamento en la Escuela Dialéctica del Derecho Penal*, Bogotá DC, Editorial Ibáñez, 2007, P. 53.

⁴⁶⁹ Bernal Cuellar, Jaime y Montealegre Lynett Eduardo, *El proceso penal*, tomo II, Bogotá D.C, Editorial Universidad Externado de Colombia, 2013, P. 523 a 525.

⁴⁷⁰ Gómez Gómez Jesús Alberto, *La Estructura de la Conducta y la Imputación Objetiva*, Bogotá D.C, Tercera Edición, Editorial Ibáñez, 2013.

zación de hipótesis de responsabilidad⁴⁷¹ debe ceñirse a los aspectos objetivo-subjetivos, so pena de violentar los principios de legalidad, supremacía de la constitución, adecuación típica inequívoca y la expresa prohibición de responsabilidad objetiva, valorado todo en relación a los elementos materiales probatorios, evidencia física e información legalmente y lícitamente obtenida, el respeto del principio de imputación jurídica cuyo fundamento es el injusto (imputación objetiva y subjetiva) ya que “darle importancia a la imputación objetiva y desarrollarla separadamente de la imputación subjetiva lleva a la preocupante consecuencia política de imputarle objetivamente al sujeto un injusto sin comprenderlo⁴⁷²”; postura antidemocrática que no indaga si lo conoce, la función de la norma es valorativa y determinativa (mira al sujeto, la conducta en todo su contenido subjetivo; dolo, culpa, ánimos especiales, comprensión de injusto), “la dialéctica nos permite integrarlas y unirlas en un mismo pie de igualdad, comprendiéndolas como los dos extremos de la unidad delictiva como sistema”⁴⁷³.

Queremos significar imputación subjetiva como factor psicológico y antropológico que recoge los aspectos motivacionales y características particulares del sujeto que se concretan en un aporte voluntario y final, por su parte imputación objetiva como manifestación de esa voluntad en el mundo exterior.

El indicio en materia penal está atado a los contenidos de la acción, el derecho penal de acto (artículo 29 constitucional), la conducta en sus aspectos objetivos y subjetivos, al principio de ejecutividad⁴⁷⁴, el desva-

⁴⁷¹ Bernal Cuellar, y Montealegre Lynett Eduardo, Op. Cit. P.523.

⁴⁷² Salazar Marín, Mario *Teoría del Derecho penal – Con Fundamento en la Escuela Dialéctica del Derecho Penal*, Bogotá DC, Editorial Ibáñez, 2007, pp. 549-550.

⁴⁷³ Salazar Marín, Mario, obra. Cit. P. 236.

⁴⁷⁴ Salazar Marín Mario, obra. Cit. P. 549, señala: “(...) ejecutividad (no exterioridad) a fin de dejar clara la necesidad de la tentativa, como mínimo, en orden de asegurar el injusto, pues los actos preparatorios pueden constituir exterioridad mas no ejecutividad”.

lor de acto y resultado, se desprende del artículo 308 del CPP el cual dice que el indicio se relaciona con la autoría y la participación, esto es las diversas modalidades de intervención delictual consagradas en el ordenamiento, a su vez la necesaria relación al principio de necesidad de la prueba, toda vez que con los elementos obtenidos en el transcurso del proceso penal se verifica o no la responsabilidad penal.

Finalmente señalemos que no existe una tarifa legal para condenar, mas no basta la prueba indiciaria sino que se requiere de una serie de medios de conocimiento que lleven más allá de toda duda (artículo 381 CPP) sobre la responsabilidad.

Conclusión

La medida de aseguramiento debe analizarse bajo la verificación de los requisitos formales y materiales, los indicios de responsabilidad penal con el fin de lograr una integral adecuación típica, antijurídica y culpable inequívoca y proceder a agotar el juicio de proporcionalidad; en suma, da una aplicación respetuosa de los postulados del Estado social y democrático de derecho e implanta la justicia social.

Referencias bibliográficas

Beccaria, Cessare, *Tratado de los Delitos y las Penas*, Brasil, Editorial Helias-ta S.R.L, 1993.

Bernal Cuellar, Jaime y Montealegre Lynett Eduardo, *El proceso penal*, tomo II, Bogotá D.C, Editorial Universidad Externado de Colombia, 2013.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-695-13, 09 de octubre de 2013, Magistrado Ponente: Nilson Pinilla Pinilla.

Colombia, Corte Constitucional Sala Plena, Sentencia C-106-94, 10 de marzo de 1994, Magistrado Ponente: José Gregorio Hernández Galindo.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-163-08, 20 de febrero de 2008, Magistrado Ponente: Jaime Córdoba Triviño.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-390-14, 26 de junio de 2014, Magistrado Ponente: Alberto Rojas Ríos.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-121-12, 22 de febrero de 2012, Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia de Constitucionalidad Número C-1194-05, 22 de noviembre de 2005, Magistrado Ponente: Marco Gerardo Monroy Cabra.

Colombia, Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal, Sentencia de Casación Número 39110, 29 de agosto de 2012, Magistrado Ponente: José Luis Barceló Camacho.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-417-09, 26 de junio de 2009, Magistrado Ponente: Juan Carlos Henao Pérez.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-695-13, 09 de octubre de 2013, Magistrado Ponente: Nilson Pinilla Pinilla.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-805-02, 01 de octubre de 2002, Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa y Eduardo Montealegre.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-1198-08 (04 de diciembre de 2008) y C-695-13 (09 de octubre de 2013), Magistrado Ponente: Nilson Pinilla Pinilla.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-774-01, 25 de julio de 2001, Magistrado Ponente: Rodrigo Escobar Gil.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-106-94, 10 de marzo de 1994, Magistrado Ponente: José Gregorio Hernández Galindo.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena, Sentencia C-123-04, 17 de febrero de 2004, Magistrado Ponente: Marco Gerardo Monroy Cabra.

Colombia, Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal, Sentencia de Casación Número 29221, 02 de septiembre de 2009, Magistrado Ponente: Yesid Ramírez Bastidas.

Fernandez Carrasquilla, Juan, *Derecho Penal Parte General, teoría del delito y la pena*, Volumen I, Bogotá D.C, Grupo editorial Ibáñez, 2012.

Gómez Gómez Jesús Alberto, *La Estructura de la Conducta y la Imputación Objetiva*, Bogotá D.C, Tercera Edición, Editorial Ibáñez, 2013.

Guadarrama Gonzales, Álvaro, *La axiología Jurídica en la Formación Integral de los Estudiantes de Derech*”, México, Segunda Edición corregida y aumentada, Editorial Porrúa, 2010.

Salazar Marin, Mario *Teoría del Derecho penal – Con Fundamento en la Escuela Dialéctica del Derecho Penal*, Bogotá D.C, Editorial Ibáñez, 2007.

Salazar Marín, Mario *Teoría del Derecho penal – Con Fundamento en la Escuela Dialéctica del Derecho Penal*, Bogotá DC, Editorial Ibáñez, 2007.

Pabón Parra, Pedro Alfonso, *Manual de derecho penal, Parte General*, Tomo I, novena Edición, Bogotá D.C, Ediciones doctrina y Ley LTDA, 2013.

Pabón Gómez, Germán, *Lógica del Indicio en Materia Criminal* Tomo II, Bogotá D.C, Tercera Edición, Ediciones Nueva Jurídica y Editorial Ibáñez, 2007.

Peces Barba, Gregorio, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Quinta Edición, España, Madrid, Editorial Debate S.A, 1994.

Posada Maya Ricardo, *Temas de Derecho Penal*, Bogotá D.C, Editorial Temis S.A, 2008.

Velasquez Velasquez, Fernando, *Manual de Derecho Penal, Parte General*, sexta edición, Bogotá D.C, Ediciones Jurídicas Andrés Morales, 2014.

Zaffaroni, Eugenio Raúl, *“La Cuestión Criminal”*, Bogotá D.C, Editorial Ibáñez, 2013,

APORTES DESDE EL CONFLICTO PARA UNA CULTURA DE PAZ

Gustavo Chamorro Hernández⁴⁷⁵

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0054-043X>

Presentación

El presente trabajo hace parte del proyecto de investigación “Fundamentos para una Cultura de Paz en el Departamento del Cauca”, desarrollado por el Grupo de Investigación de Ética, Filosofía Política y Jurídica de la Universidad del Cauca. En primer lugar se establece un acercamiento a lo que ha sido el fenómeno del conflicto a partir de los autores Lorenzo Cadarzo y Vincent Fisas, su definición aproximada, sus características en el entorno de las relaciones sociales y del mundo académico. En segundo lugar una descripción sobre las guerras y la violencia en el s. XIX en Colombia, al citar al profesor Gonzalo Sánchez; de la misma manera se hace una apreciación sobre estos mismos

⁴⁷⁵ Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca, Colombia. Grupo de Investigación en Ética, Filosofía Política y Jurídica. Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica: Justicia Social y Política en Iberoamérica, Universidad del Cauca Colombia.

✉ gchamorro@unicauca.edu.co

Cita este capítulo

Chamorro Hernández, G. (2020). Aportes desde el conflicto para una cultura de paz. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 413-427). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.27>



elementos sucedidos durante el s. XX. A partir de allí se analiza este tipo de situación tan particular para los colombianos. Finalmente en el último apartado se alude a la noción de Cultura de Paz que consiste, en una serie de valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia y previenen los conflictos, tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre las personas, los grupos y las naciones. Elemento clave a tener en cuenta para la reflexión, análisis y puesta en práctica para la resolución de nuestros problemas en una realidad tan compleja como la colombiana.

No sólo son conflictos sociales aquellos que tienen como objeto socioeconómico y político o ideológico, sino también los que se desarrollan en la esfera de las relaciones privadas

Cadarso 2001,10

1. El Conflicto

El conflicto social y su noción de manera aproximada lo podemos afirmar como “un proceso de integración contenciosa entre actores sociales que comparten orientaciones cognitivas, movilizados con diversos grados de organización y que actúan colectivamente de acuerdo con expectativas de mejora, de defensa de la situación pre-existente o proponiendo un contraproyecto social”. (Cadarso 2001, p. 12). Debemos destacar los importantes aportes desde su estudio a ciencias como la política, la sociología, la psicología, la antropología y la filosofía, al ampliar la gama de hechos sociales considerables como formas de conflicto. De ahí que podemos colegir nuevas situaciones alrededor del denominado conflicto.

Por los estudios de nuevas disciplinas acerca del mismo podemos decir que no sólo son conflictos los llamados movimientos de masas, debe tenerse en cuenta cualquier forma de oposición. Aquella idea de que el conflicto sólo obedece a objetivos socioeconómicos, políticos e ideológicos es sesgada, el conflicto también lo observamos en el escenario de las relaciones privadas; ejemplo de ello son los fenómenos

contraculturales, las bandas urbanas, los conflictos generacionales, y otras expresiones desde lo psicológico y lo cultural. Desde una nueva perspectiva éste no sólo propicia el cambio también sirve para fortalecer el orden establecido.

Entre las principales formas del conflicto social podemos encontrar las tensiones entre las élites, aquellas manifestaciones que enfrentan a sectores del grupo dirigente de una sociedad. Los más frecuentes se consideran algunas como golpes de estado, luchas internas por el poder entre las clases dirigentes, luchas entre familias, revueltas aristocráticas o corporaciones privilegiadas, lobbies o grupos de presión.

También los conflictos populares se mueven por criterios socioeconómicos, los protagonizan los grupos sociales alejados del poder y los privilegios, ellos correspondieron a la época preindustrial, fueron estudiados por el marxismo sin ideología alguna; ejemplo de ello fueron los motines de subsistencia, revueltas antioligárquicas, sublevaciones antiseñoriales, rebeliones de esclavos, campesinos u otros grupos plebeyos rurales. Hacen parte los conflictos comunitarios y societarios; estos pertenecen a un determinado colectivo local, regional, nacional, una religión, una ideología política, una raza, muy bien cohesionados, entre ellos podemos contar con los las revueltas religiosas, los conflictos entre comunidades locales, los grupos fundamentalistas religiosos, los movimientos nacionalistas.

La guerra no es común que se incluya en las tipologías del conflicto social, ya que quienes pelean son las instituciones no son los grupos sociales, el Estado, las monarquías. Pero hay un argumento que la pone en el escenario del conflicto social: “las guerras enfrentan a grupos humanos, no siempre encuadrados en organizaciones estatales y su desarrollo. No sólo la guerra en sí, sino la escalada de tensión que la provoca presenta un paralelismo evidente con cualquier otra forma de conflicto social” (Kolko, 1974)

Frente a los procesos bélicos existen a saber tres aspectos fundamentales de este fenómeno en donde algunos especialistas se han puesto de acuerdo:

A. Fenómeno cultural. L. Cadarso dice que: “La belicosidad humana y la forma en que esta se canaliza se desarrollan condicionadas por parámetros infraestructurales y sociopolíticos”.

B. Su intensidad y frecuencia y vinculación con procesos de intensificación de desigualdades económicas y políticas, tales como la aparición de la agricultura y la ganadería, la división social del trabajo, la conformación de grupos de guerreros profesionalizados y la existencia de jefaturas y estados.

C Su carácter utilitario: si un grupo ataca a otro es porque se considera con recursos suficientes para obtener la victoria y con ella, beneficios que justifiquen el esfuerzo.

Al interrogante de ¿por qué surgen las guerras? ¿Cuál es su causa? podríamos anotar tres propuestas que tratan de explicarlas dada su complejidad:

- A. La teoría psicogenética: como forma para canalizar la agresividad humana, que existe por razones genéticas o bien por las características psicológicas de nuestro carácter. Ejemplo Freud, la idea de la figura del padre el complejo de Edipo etc.
- B. Teoría socioeconómica e infraestructural: vincula desequilibrios entre la población y recursos o bien con la competencia entre grupos por la posesión o ampliación de los recursos disponibles.
- C. Teoría política: la guerra existe porque en un hipotético balance de costes-beneficios resulta rentable políticamente. Lo más claro lo dice Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”, es una estrategia más por dividirse el mundo y el poder y la riqueza entre los grupos sociales.

Colombia no ha estado exenta de este fenómeno tan agudo en el desarrollo de la humanidad; a continuación me permito desarrollar

algunos antecedentes históricos que pueden dar cuenta de nuestra situación particular para no llamarnos a engaños frente a la afirmación de que “todo pasado ha sido mejor.

2. Antecedentes sobre guerra y paz

Es pertinente para el desarrollo de este trabajo traer a colación lo manifestado por el profesor Gonzalo Sánchez en sus disertaciones acerca de la guerra y la política en la sociedad colombiana en particular en el s XIX y el s XX. Para él, la historia nacional de los colombianos aparece como una serie de acontecimientos atravesados por *guerras y batallas*:

Guerras y batallas de independencia por supuesto, pero también con posterioridad a las luchas liberadoras, las guerras entre caudillos que se afirmaban a nombre del combate contra la anarquía: La Guerra de los Supremos, en 1840, las guerras federales (1860,1876-77; la Guerra de los Mil días, al quiebre del siglo; la batalla de Garrapata (1877), la batalla de la Humareda (1885), las batallas de Palo Negro y Peralonso (Guerra de los Mil días).(Sanchez, 1991, p. 17).

De otro lado es necesario resaltar otra referencia del profesor Sánchez:

La historia de Colombia en el s XIX se puede leer también como una historia de constituciones, las más notables de ellas producto de la guerra misma. Tal fue el caso de la de Rio Negro, en 1863, a la cual Víctor Hugo habría hecho el incómodo elogio de Constitución de ángeles y de 1866, que en sus lineamientos está aún vigente. Desde esta perspectiva la guerra se instala una constante como fundadora del derecho, del orden político y jurídico, se inaugura una nueva institucionalidad, y no como fuente de anarquía. (Sanchez: 1991, 17).

Como consecuencia de estas dos posturas podemos concluir con Sánchez que: “En este país el culto y la fascinación por las armas no ha sido incompatible con el culto al formalismo jurídico. No en vano y desde otro enfoque se ha podido hablar de las guerras constitucionales a manera de Hernando Agudelo Villa”. De ahí que las guerras políticas que dominan el s. XIX y cuyo número es de en catorce, son confrontaciones armadas que expresan las rivalidades entre las clases dominantes.

Afirma de nuevo Sanchez que:

La participación de las clases subalternas en las guerras era equívoca. Convocadas y reclutadas de manera resignada o forzada, constituyen materialmente el grueso de los ejércitos pero aparecen como privadas de la posibilidad de erigirse en actores políticos y sujetos históricos. Las más de las veces iban a la guerra como simples clientelas de caudillos y no como militantes de una causa propia...el carácter masivo de las guerras civiles decimonónicas, no se puede decir de ellas que fueran populares. Eran masivas pero fundamentalmente elitistas. En ellas las élites dominantes adquirieron una singular destreza en el manejo del conflicto armado, que difícilmente se encuentra en otros países latinoamericanos. Hasta podría afirmarse que la conocida fórmula de la “combinación de las formas de lucha”, exaltada por el PCC en Colombia en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, es una herencia rebautizada de las guerras civiles, ella fue primero practicada y socializada por las clases dominantes durante el s XIX en la dinámica de guerra y política de combatientes y ciudadanos.

Pero ¿como culminaron estas guerras? Estas terminaban en pactos horizontales, un status para los rebeldes adecuado, la expedición de una nueva Constitución que varía un espacio para los perdedores, en términos de Sanchez: “De su conclusión podría plantearse literalmente lo que comentó uno de los participantes con motivo de la firma del Tratado de 1863, después de tanto pelear para terminar conversando, es decir haciendo política.”

Para el caso del s XX, este arranca con una guerra la denominada de los Mil días; de esa misma manera se presenta otro hecho en relación con la violencia en la segunda década, la masacre de las bananeras en el año de 1928 durante el gobierno de Miguel Abadía Méndez, acción de terror orientada por el coronel Cortes Vargas, en Ciénaga departamento del Magdalena, acontecimiento contado de manera lucida y extraordinaria en la gran obra *Cien años de soledad* de nuestro fallecido nobel Gabriel García Márquez

Al volver a Sánchez encontramos a la violencia del s XX y en particular al periodo llamado de la *Violencia* comprendida entre los años 1945 y 1965, época enunciada como un arma letal que estimuló lo que para él es el *terror concentrado* partir del enfrentamiento bipartidis-

ta entre liberales y conservadores por causa del sectarismo entre los mismos. Terror concentrado que suprime la política. En este sentido:

Los partidos responden ante todo a la dinámica de las solidaridades comunitarias, es decir, que pertenecen propiamente hablando al orden de lo arcaico y prepolítico y que como lo señalan Deas y Bushnell- llegaron agentes y a las localidades antes que el Estado o el sentido de nación. (Sánchez, 1991, p. 31)

Por tanto resume Sánchez: “El mundo de los copartidarios es anterior al mundo de los ciudadanos”. Hay una “politización” de lo social al considerarla no como una cualificación de lo social sino como un obstáculo a la constitución de sujetos sociales y de actores políticos autónomos, los que se crean son adeptos, una especie de “religión” con su ropaje sectario y no actores libres para opinar desde la dimensión política. Por ello:

El espacio que ocupan los conflictos es definido no en términos de oposición, contradicción o antagonismo, sino de persecución y de diáspora, de huida en múltiples direcciones; del campo a la ciudad, del poblado a la metrópoli, de la zona central del país a las lejanas tierras de colonización, de Colombia a las naciones vecinas. Para subrayar la relación de continuidad entre todas estas formas de destierro interior o exterior, se las cobijaba con un término común; el exilio. (Sanchez: 91,33).

Hoy conocido por todos como el desplazamiento. Lo que se observa es que al interior de la sociedad la idea de contendores políticos o sociales no puede ser pensada en tono de rivalidad o antagonismo sino considerados como anormales y desviados de una creencia inicial. Se trata de llamarlos al orden apartir de la supresión física porque no se encuentran dentro de los parámetros culturales que rigen para una minoría en el momento.

Para Sánchez:

Hay una estrategia y una programación del terror cuyo objetivo se encuentra sintetizado en una patética frase repetida sin descanso por Laureano Gómez antes de acceder a la presidencia; “Hay un millón ochocientos mil cédulas falsas”. La frase equivalía a despojar de la ciudadanía al partido mayoritario del país.

Este llamado periodo de la “violencia” no dejó sino desolación y muerte a diferencia de otros fenómenos como las revoluciones en América Latina que sí tuvieron caudillos, ideales, batallas y gloria. Lo que se concluye al evaluar es su carácter devastador y desestructurador de lo social y lo político. “En términos de M Wiewiorca se podía definir como un antimovimiento social”. (Sánchez, 1991, p. 37).

Pero debemos afirmar que finalizando el s XX pasado y a comienzos del s XXI los procesos asociados a la violencia no han cesado, por el contrario ha habido un escalamiento de la guerra que nos plantea cifras preocupantes como las siguientes. En los últimos 20 años han muerto más de 70.000 personas y más de tres millones se han convertido en desplazados internos. (Amnistía Internacional).

Entre los grupos que más han sufrido los abusos se encuentran las comunidades afrodescendientes, indígenas, campesinas y desplazadas, así como los defensores y defensoras de Derechos Humanos, líderes comunitarios, sindicales y estudiantiles.

Todas las partes en conflicto para el caso colombiano han cometido violaciones sistemáticas de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario, pero los paramilitares, en ocasiones en connivencia con las fuerzas de seguridad, son responsables de la mayoría de los homicidios de civiles, las desapariciones, la violencia sexual y los casos de tortura en los últimos años. A pesar de su supuesta desmovilización hace unos años, los grupos paramilitares, calificados de “bandas criminales” (Bacrim) por el Estado, siguen actuando y han ampliado su presencia e influencia territorial.

Los grupos armados opuestos al régimen, son responsables de infracciones graves y reiteradas del derecho internacional humanitario, como la toma de rehenes, el homicidio de civiles, desplazamientos forzados y reclutamiento de menores de edad. Se han llevado a cabo ataques utilizando armas de forma desproporcionada e indiscriminada, acarreando la muerte de numerosos civiles. Es urgente que las fuerzas guerrilleras y el gobierno lleguen a un acuerdo

humanitario para garantizar la protección de la población civil en el conflicto.

El Estado colombiano se ha comprometido en reiteradas ocasiones a cumplir las recomendaciones sobre Derechos Humanos hechas por las Naciones Unidas ONU, pero hay pocas mejoras tangibles en la situación general de estos derechos. Debe poner en marcha de una vez por todas esas recomendaciones, adoptando para ello medidas concretas de acción y seguimiento que puedan ser evaluadas.

Uno de los propósitos de este trabajo es que todos nosotros nos pongamos al tanto de esta problemática que ha venido destruyendo a nuestro país desde hace ya muchos años, llevándose consigo muchas vidas inocentes que, aún sin estar inmersas en el conflicto, han llevado la peor parte. Debemos empezar a trabajar por una Cultura de la Paz, construyendo un tipo de argumentación que nos dé como resultado construir los fundamentos de una Cultura de Paz para el Departamento del Cauca.

Entendiendo está última desde una mirada positiva en donde los conflictos no desaparezcan al interior de la sociedad, ya que es entendible que son parte del desarrollo social pero que sean resueltos y transformados mediante el diálogo como la mejor vía civilizada. Es por ello que frente al grado de dificultad en que se intentan resolver los conflictos en nuestro país incluyendo el armado, el social, etc, pensamos que la categoría de Cultura de Paz pudiese ayudar y aportar al manejo de los mismos de manera dialogada e inteligente. Por ello a continuación expondré algunos elementos de este concepto.

3. ¿Qué es Cultura De Paz?

Según la definición de las Naciones Unidas (1998, Resolución A/52/13), la Cultura de Paz consiste en una serie de valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia y previenen los conflictos, tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre las personas, los grupos y las naciones.

La mejor forma de convivir en paz ha preocupado desde siempre a la humanidad; aunque, es verdad que la mayoría de las veces ha sido como resultado de una reflexión sobre el ejercicio de la violencia y sus repercusiones en todos los ámbitos de nuestras vidas. Esto explica gran parte de la dificultad por definir o conceptualizar una de las mayores inquietudes de todos los tiempos. Una primera apreciación sobre la misma es que la Paz, previo acuerdo de unos valores o criterios mínimos sobre los que construirla como proyecto colectivo, necesita del concurso y del esfuerzo de toda la comunidad humana.

Según las circunstancias de la época, los desafíos presentes, las fuerzas dominantes o la dirección de las tendencias del pensamiento religioso, filosófico o político, entre otros, la humanidad ha ido construyendo una dimensión de la paz que en la actualidad está estrechamente ligada a la recuperación de la dignidad y a los procesos de cambio y transformación a nivel personal, social y estructural que están implícitos en el traspaso de una cultura de violencia a una Cultura de Paz (Fisas, 1998).

En este sentido, las investigaciones suelen referirse a la Paz como la conjunción de *Desarrollo*, *Derechos humanos*, *Democracia* y *Desarme*, mostrando que la ausencia de cualquiera de estas llamadas Ds constituye un factor de violencia. Esta perspectiva actual supera la tendencia largamente sostenida que se defendía a que la Paz era la ausencia de guerra (paz negativa), evolucionando hasta la noción actual del término (Paz positiva).

La noción tradicional de Paz negativa ha conducido a confundir conflicto (proceso natural y necesario en cualquier organización o relación humana) con violencia. Esta confusión permanece hoy en la opinión popular y se mantiene en nuestro propio uso de la lengua. El Diccionario de la Lengua Española define el término Paz como “situación y relación mutua de los que no están en guerra” o “sosiego y buena correspondencia de unos con otros, en contraposición a disensiones, riñas y pleitos”. Por su parte conflicto se define como “lo más recio de un combate”. No es extraño pues, que durante mucho

tiempo los investigadores se dedicaran al estudio de la guerra y de los conflictos bélicos.

En estos momentos se ha superado la idea de la Paz negativa, aunque sólo sea a nivel conceptual, por una corriente que valora la Paz en su sentido abierto y una visión holística de la Paz positiva. La existencia de un consenso y acuerdo conceptual que define la Paz en relación no con la guerra sino con la violencia (Galtung, 1985, 1998) implica la superación de la misma buscando sus raíces tanto en el plano más visible (violencia directa) como en los más ocultos (violencia cultural y violencia estructural).

La Paz es un proceso gradual y permanente de las sociedades en el que poco a poco se instaura lo que se llama justicia. Es necesario ser conscientes que la construcción de la paz (paces), a lo largo de la historia, es un camino emprendido, repleto de errores, de ensayos, de búsquedas nuevas y creativas que tratan de superar los retos del presente y anticiparse al futuro. Esas tentativas no han sido ni son siempre perfectas y, por consiguiente, no debemos caer en la tentación de considerar la Paz como una meta final, como un estado inamovible, perpetuo. Muy al contrario, la Paz es el resultado de nuestras relaciones humanas, pero no únicamente de estas relaciones, porque la misma Paz es un fenómeno a la vez interno y externo al ser humano. Como fenómeno interno no basta con conseguirla en la mente de los hombres (UNESCO, 1946) sino también en otros espacios: en la cultura, en las estructuras organizativas, en la economía, en la dimensión política y en lo social.

De ahí que la Paz tenga un enfoque holístico, pues se trata de buscar una armonía, un equilibrio, tanto con nosotros mismos y con los demás, como con el medio ambiente. Esto revela la necesidad de un nuevo empoderamiento pacifista guiado por un nuevo enfoque de lo que entendemos por paz, pero no de paz como algo perfecto, acabado, perpetuo, sino como un proceso imperfecto, inacabado. Por lo anterior, algunos investigadores, optan por la llamada Paz imperfecta que comporta una ruptura con las concepciones anteriores de la Paz

como algo perfecto y no alcanzable en el día a día; el reconocimiento de las realidades, prácticas y acciones pacifistas y sus capacidades para actuar y transformar su entorno más cercano a la anticipación y planificación de los posibles futuros conflictivos.

La Paz en su concepción actual es la suma de tres tipos de paces: Paz directa (regulación no violenta de los conflictos), Paz cultural (existencia de valores mínimos compartidos) y Paz estructural (organización diseñada para conseguir un nivel máximo de justicia social). Concepción que en el plano jurídico ha determinado la definición del Derecho Humano a la Paz como un derecho síntesis que engloba todos los derechos humanos en cada una de sus dimensiones, especialmente de los llamados derechos de tercera generación de solidaridad.

La Paz posible desde un punto de vista positivo con significado intrínseco y posibilidad de construcción social necesita principalmente (Tuvilla, 1993), en primer término, de métodos científicos que analicen la problemática mundial y las situaciones contrarias a la paz, de modo que aporten soluciones globales y creativas a dichos problemas (Investigación sobre la Paz). Después, de la concienciación de la población en general sobre dichos problemas y las formas creativas de resolverlos a través del acceso a la información y de una formación específica (Educación para la Paz). Por último, se necesita la puesta en práctica de medidas, recursos y esfuerzos humanos, económicos, políticos y sociales que construyan la Paz a la luz de las investigaciones (Acción para la Paz).

La Paz sugiere una forma concreta de concebir tanto la cultura como de organizar la sociedad. En este sentido es necesario recordar que cultura y sociedad son construcciones humanas indisociables, no pudiendo existir la una sin la otra. La cultura provee el conjunto de significados y valores que permiten las relaciones de las personas en un contexto y en un tiempo histórico determinados, en el marco de una organización (sociedad) que a su vez conforma una visión holística de la Paz. Para nadie es un secreto que Colombia y el departamento del Cauca están inmersos en una crisis de Derechos Humanos

permanente. El conflicto social y armado que azota al país desde hace más de 50 años enfrenta a las fuerzas de seguridad y a los diferentes actores del conflicto ya sean paramilitares, guerrillas y delincuencia común asociada al narcotráfico, en un ciclo interminable de violencia que ha producido un número ingente de víctimas, civiles en su mayoría.

Para finalizar sería importante formular, si cabe el término, de un horizonte de posibles dentro de lo que podría ser una nueva versión de sociedad desde la perspectiva vital cósmica, ciertos postulados que pueden ser apropiados para la discusión. Desde la perspectiva de Darío Botero Uribe en su texto *Vida, Ética y Democracia*:

2. La finitud el hombre
3. La sociabilidad.
4. La individualidad insuperable.
5. La búsqueda de correctivos a la deshumanización creciente.
6. La superación de la propensión generalizada a la violencia y al despojo.
7. La demanda de una cultura viva, gratificante, en torno a la cual pudiera organizarse la convivencia.
8. La sublimación de la pulsión de poder, para evitar que tome los cauces de la dominación y la opresión.
9. La garantía para todos los hombres de un mínimo necesario para que todo individuo pueda desarrollar su personalidad y sus capacidades intelectuales, artísticas, éticas, políticas, etc., y pueda llevar a feliz término su proyecto vital sin cortapisas, en tanto no lesione los derechos y garantías de los asociados.

Referencias bibliográficas

- Boff, L. (2001) *Ética planetaria desde el Gran Sur*. España: Trotta.
- Botero, D. (2001) *Vida ética y democracia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cadarso, L (2001) *Fundamentos Teóricos del Conflicto*. España: Siglo XXI.
- Centro de Investigaciones para la Paz. (1999) *Anuario CIP 1999*. Barcelona: Icaria.
- Cortina, A. (1998) *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.
- Dahrendorf, R. (1991) *El conflicto social moderno*. Madrid: Mondadori Espasa.
- Fisas, V. (editor) (1999). *El sexo de la violencia*. Barcelona: Icaria.
- Fisas, V. (2000) *Adiós a las armas*. Barcelona: Icaria.
- Fisas, V. (1998) *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria Editorial/UNESCO.
- Fisas, V. (1994) *El desafío de Naciones Unidas ante el mundo en crisis*. Barcelona: Icaria.
- Fisas, V. (1998) *El lobby feroz. Las ONG frente al comercio de armas*. Barcelona: Icaria.
- García Márquez, G. (1979) *Cien años de Soledad*. Editorial Oveja Negra.
- Galtung, J. (1985) *Sobre la Paz*. Barcelona: Fontamara. Barcelona.
- Galtung, J. (1998) *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bilbao: Bakeaz/Guernika Gogoratz.
- Marina, J. A. (1995) *Ética para naufragos*. Barcelona: Anagrama.

- Marina J. A. (2001) La lucha por la dignidad. Barcelona: Anagrama.
- Sánchez G. (1991) Guerra y Política en la sociedad colombiana. Bogotá: El Ancora editores.
- Sánchez G. (2000) Bandoleros, Gamonales y Campesinos, Bogotá. El Ancora editores.
- Constitución Política de Colombia, Esap. Bogotá. Colombia.
- Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, realizada en noviembre 2001.
- Touraine, A. (1997) ¿Podremos vivir juntos? Madrid: Editorial PPC.
- Tuvilla Rayo, J. (1998) Educación en Derechos Humanos. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Vinyamata, E. Manual de prevención y resolución de conflictos. Barcelona: Ariel.

SEGUNDOS OCUPANTES: UN RETO PARA LA SOSTENIBILIDAD DE LA RESTITUCIÓN DE TIERRAS EN COLOMBIA⁴⁷⁶

Mayra Alejandra García Ramírez⁴⁷⁷

Universidad Santiago de Cali. Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6117-4114>

Resumen

El proceso de Restitución de tierras permite garantizar uno de los componentes de la reparación integral, la restitución, aunque este proceso ha sido muy importante para las víctimas en Colombia, fue concebido en el imaginario de que en cada caso existiría una víctima y

⁴⁷⁶ Este artículo se presenta como resultado dentro del proyecto de investigación denominado “Los Segundos Ocupantes en el Proceso de Restitución de Tierras”, adscrito al grupo de Investigación GICPODERI, de la Facultad de Derecho de la Universidad Santiago de Cali.

⁴⁷⁷ Abogada, Magíster en Derecho, Diplomado en Mecanismos Alternativos de Resolución de Conflictos de la Universidad Santiago de Cali. Coordinadora del Centro de Estudios e Investigaciones en Derecho-CEIDE de la Facultad de Derecho de USC, integrante del Grupo de Investigación en Ciencia Política, Derecho y Relaciones Internacionales (GICPODERI). Docente tiempo completo de las cátedras de Derechos Humanos, Litigio Estratégico en Derechos Humanos y Justicia Transicional e investigadora en las mismas áreas.

✉ mayra.garcia00@usc.edu.co

Cita este capítulo

García Ramírez, M. A. (2020). Segundos ocupantes: un reto para la sostenibilidad de la restitución de tierras en Colombia. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 429-456). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.28>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



un victimario; sin embargo, la implementación de la Ley ha mostrado que existen casos en los cuales los predios reclamados se encuentran habitados por personas que no participaron de los hechos que dieron origen al despojo y/o abandono forzado del reclamante, y que pueden verse afectados con un fallo de restitución, caso en el cual, el Estado debe garantizar medidas en su favor. El presente artículo presenta un análisis del tratamiento que se les ha venido dado a los segundos ocupantes al interior del proceso de restitución de tierras.

Palabras clave: Restitución de Tierras, Segundos Ocupantes, Reparación Integral, Sostenibilidad, Víctimas.

Abstrac

The process of Restitution of lands allows guaranteeing one of the components of integral reparation, restitution, although this process has been very important for the victims in Colombia, it was conceived in the imaginary that in each case there would be a victim and a victimizer; However, the implementation of the Law has shown that there are cases in which the properties claimed are inhabited by people who did not participate in the events that gave rise to the dispossession and / or forced abandonment of the claimant, and that may be affected by a restitution decision, in which case, the State must guarantee measures in its favor. This article presents an analysis of the treatment that has been given to the second occupants within the process of land restitution.

Key Words: Restitution of Lands, Seconds Occupants, Integral Repair, Sustainability, Victims.

Introducción

Hoy, el 17% de la población colombiana es víctima directa del conflicto armado, Colombia cuenta con 8.666.577 víctimas, de las cuales 7.371.504 lo son por desplazamiento forzado (Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), 2018), a simple vista las consecuencias del conflicto armado resultan ser una tragedia humanitaria, y para clarificarla, siempre recorro a los ejemplos usados por el Centro de Memoria Histórica, y es que pensar en las víctimas como tamaño de ciudades resulta más ejemplificador: si ubicamos a todas las víctimas del conflicto en una misma ciudad, podría ser del tamaño de Bogotá o quizá más grande (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013). Hoy somos el país con mayor número de víctimas de desplazamiento forzado (ACNUR Agencia de la ONU para los Refugiados, 2018) y el segundo, después de Afganistán, con mayor número de víctimas por minas antipersonales 11.567 (Dirección para la Acción Integral contra minas Antipersonal (DAICMA), 2018), esta es la dimensión de los daños que deben repararse a través de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras.

El 85% del total de las víctimas, lo son por desplazamiento forzado, y si bien no todas las víctimas de desplazamiento forzado son titulares del derecho a la restitución⁴⁷⁸, el número de víctimas de desplazamiento resulta ser el punto de partida sobre el cuál se cimenta la política de restitución de tierras, pues todo despojo o abandono forzado configura un desplazamiento⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ De acuerdo lo establecido en el artículo 75 de la Ley 1448 de 2011, son titulares del derecho a la restitución las personas que fueran *propietarias o poseedoras de predios*, o *explotadoras de baldíos cuya propiedad se pretenda adquirir por adjudicación*, esto significa que se encuentran excluidos de la acción de restitución los tenedores y las personas que se hallen explotando predios que no son objeto de adjudicación (por ejemplo los ocupantes ubicados en zonas ambientales cuya propiedad está en cabeza del Estado y su adjudicación está prohibida).

⁴⁷⁹ Una víctima de desplazamiento forzado, no necesariamente es víctima de abandono forzado, pues el concepto de abandono, trae consigo la imposibilidad de ejercer administración, explotación y contacto directo con el predio, esta explota-

El presente artículo analiza la situación de los segundos ocupantes al interior del proceso de restitución de tierras y el tratamiento que el Estado les ha dado en el marco de la implementación de la Ley 1448 de 2011. Para hacerlo, inicia abordando la dimensión del proceso de restitución, posteriormente se intenta conceptualizar sobre la figura de los segundos ocupantes tomando como referente los Principios Pinheiro sobre la Restitución y los Acuerdos expedidos por la Unidad de Restitución de Tierras, en adelante URT, más adelante hace un recorrido por las medidas que se han diseñado en favor de los segundos ocupantes, seguida de una revisión de la Sentencia C-330 de 2016 para mostrar el giro dado por la Corte al tratamiento de los segundos ocupantes, y finalmente se presentan algunas reflexiones a modo de conclusión.

1. La tragedia humanitaria del desplazamiento forzado en Colombia

Las cifras de la comisión de seguimiento a la política pública sobre desplazamiento forzado, muestran que históricamente una de las causas del conflicto armado interno, ha sido la tenencia de la tierra (Posada A. R., 2016), por ello, encontrar soluciones viables para devolver al campesino su predio, es en sí mismo un gran aporte a la sociedad en paz que todos anhelamos, y representa una herramienta para la superación del conflicto.

Según esta Comisión, en la segunda mitad de los noventa, con la agudización del conflicto armado, el desplazamiento interno aumentó significativamente (ACNUR, 2007, p. 13), independientemente del método de conteo, el periodo comprendido entre los años 2000 y 2002 ha sido el más crítico para el desplazamiento en términos de expulsión y recepción (Comisión de seguimiento a la Política Pública

ción y administración se puede hacer en forma directa o a través de otra persona, ejemplo: un arrendatario, un pariente, etc., mientras que el desplazamiento forzado se configura desde el momento mismo en que la persona se ve abocada a salir de su tierra por causas relacionadas con el conflicto armado, en el desplazamiento importa la pérdida del vínculo con la tierra en forma directa y personal.

sobre Desplazamiento Forzado, 2008). Este periodo coincide con la fase de mayor expansión de grupos paramilitares y la ruptura de los diálogos de paz con las FARC (Rodríguez, 2010).

La situación parece no haberse modificado con la expedición de la Ley 1448 de 2011, pues durante el año 2011 se disparara de nuevo los índices de desplazamiento forzado con ocasión al conflicto armado en todo el país (Ramírez M. A., 2017, p. 170). Según la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento –CODHES:

Durante el 2011, aproximadamente 259.146 personas, (cerca de 70.039 familias) fueron desplazadas en Colombia. Entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2011, un promedio de 710 personas por día llegaron desplazadas a 805 municipios de los 32 departamentos del país. Los cinco departamentos con mayor número de personas que llegaron desplazadas fueron Antioquia (64.043 desplazados), Nariño (28.694), Cauca (19.549), Valle del Cauca (17.489) y Córdoba (10.561). Por otra parte, los cinco municipios donde arribó el mayor número de personas desplazadas fueron: Bogotá D.C. (41.246), Medellín (29.560), Tumaco (15.296), Turbo (8.935) y Cali (7.750). (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento CODHES, 2012, p. 4)

Ahora bien, al realizar un acercamiento a la situación actual de la población desplazada, resulta ineludible partir del presupuesto de que, si bien no toda la población pobre ha sido víctima de desplazamiento ni viceversa, lo cierto es que la gran mayoría de las personas desplazadas padecían fundamentales carencias antes de verse obligadas a desplazarse (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento CODHES, 2009, p. 16). Esta situación se ha agravado con la experiencia del desplazamiento: el nivel de pobreza de la población desplazada era del 50% y aumentó al 97%, mientras que los niveles de indigencia pasaron del 23% al 80% después del desplazamiento (Bedoya, 2012, p. 226).

Así pues, el desplazamiento forzado sitúa a las víctimas en una posición de suma desventaja e indefensión, en ocasiones incluso más agravada que la de la población pobre respecto del bienestar y del acceso a servicios. El desplazamiento acarrea una serie de derechos afectados, los cuales se relacionan tanto con la supervivencia del individuo como

con el entorno económico y social y la existencia de oportunidades para desarrollar el plan de vida de su elección. (Bedoya, 2012, p. 226).

Lo anterior indica que el conflicto armado en Colombia no sólo ha dejado un número significativo de víctimas, sino que además ha permitido que la tenencia de la tierra se concentre en unos pocos, acrecentando a su vez los índices de pobreza en la sociedad colombiana (Posada A. R., 2010).

La Ley de víctimas y Restitución de Tierras surge como herramienta estatal para reducir la injusticia y la desigualdad social, a través de la reparación económica y moral de las víctimas del conflicto armado. A través del reconocimiento de las víctimas como las personas más vulnerables de nuestra sociedad, y ante la necesidad de reparar sus daños, se contribuye de manera significativa a la consecución de la paz, y al mismo tiempo se evita que las causas internas del conflicto armado se perpetúen en el tiempo.

Esta ley se enmarca dentro de los procesos de justicia transicional, entendida como aquel amplio rango de procesos y mecanismos asociados con los intentos de una sociedad por ponerle fin a un ciclo de abusos y violaciones masivas de derechos humanos (Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, 2004).

2. El Proceso de Restitución de Tierras en Colombia.

El Estado colombiano ha venido generando iniciativas legislativas a lo largo del tiempo, que buscan, de un lado poner frente a la justicia a los responsables de estos hechos atroces concediendo prerrogativas penales condicionadas a la verdad, de otro lado, reconocer, dignificar y reparar a las víctimas con el fin de obtener la paz y la reconciliación nacional⁴⁸⁰.

⁴⁸⁰ El primer referente normativo es la Ley 418 de 1997, a través de la cual se establecen mecanismos de atención y asistencia para las víctimas de violencia política. Posteriormente se expide la Ley 975 de 2005 o Ley de Justicia y Paz, por medio de la cual se busca reparar de manera individual a todas las víctimas de miembros de

La Ley de Víctimas y Restitución de Tierras logra recoger en un mismo texto normativo las demandas de asistencia, atención y reparación para quienes sufren las consecuencias del conflicto armado. En lo que respecta al proceso de restitución, es un proceso expedito, pues permite que las víctimas de despojo y/o abandono obtengan por una misma vía las medidas de restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.

En relación con su naturaleza, recoge el modelo del proceso de justicia adoptado en Sudáfrica⁴⁸¹, donde el proceso de restitución de bienes fue mixto (Centro Internacional para la Justicia Transicional, 2010) y de la experiencia de justicia en Kosovo, toma las facultades concedidas a la Comisión de Reclamaciones de Bienes y Vivienda, en lo que respecta a la facultad de administrar el trámite de las reclamaciones, y sin tener el carácter de Corte, se le asignan competencias cuasijurisdiccionales, tal como sucede en Colombia con la Unidad de Restitución de Tierras⁴⁸².

grupos armados organizados al margen de la ley. Es la primera vez que se señala un procedimiento de reparación por vía administrativa, el cual fue reglamentado a través del Decreto 1290 de 2005. Además de establecer este procedimiento, los hechos victimizantes y los montos a otorgar por concepto de indemnización, se incluyeron medidas de rehabilitación y de satisfacción para las víctimas del conflicto armado, lo cual manifiesta un avance significativo en relación con la reparación integral.

⁴⁸¹ La Ley de Restitución de Derechos sobre la Tierras estableció que las demandas de restitución debían ser interpuestas ante la Comisión de Restitución de Derechos sobre la Tierra, este organismo es responsable de investigar y presentar los casos ante la Corte de los Procesos de Tierras, este organismo goza del estatus de Tribunal de Casación. Reparar el destierro: “Lecciones para la reparación a las víctimas de desplazamiento forzado en Colombia desde la experiencia comparada”. P. 46.

⁴⁸² La Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas fue creada por la Ley 1448 de 2011, es una entidad adscrita al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, cuya función principal es “servir como órgano administrativo del Gobierno Nacional para la Restitución de Tierras de los despojados a que se refiere la Ley 1448 de 2011”, y llevar el Registro Único de Tierras Despojadas. Dentro de esta función macro, la URT desarrolla otras funciones, tales como: 1). *Diseñar y administrar el Registro de Tierras Despojadas y Abandonadas, en donde además del predio, se inscribirán las personas sujeto de restitución, su relación jurídica con la tierra y su núcleo familiar;* 2). *Llevar, a nombre de las*

El proceso de restitución de tierras, se compone de tres fases, etapas y/o subprocesos: el primero de ellos, es la etapa administrativa de inclusión en el registro de tierras despojadas y abandonadas la cual radica en cabeza de la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas, el segundo, es la fase o etapa judicial de restitución de tierras, en la cual participa no sólo la UAE-GRTD sino también, los Jueces y Magistrados Civiles Especializados en Restitución de Tierras y la Procuraduría Delegada para la restitución de Tierras, y la última fase, es la etapa de pos fallo, en la cual se encuentra involucrada toda la institucionalidad, pues resulta ser la ejecución de los fallos judiciales.

Así, la etapa administrativa de restitución de tierras resulta ser un pre requisito para acudir ante la Jurisdicción Especializada en Restitución de Tierras, porque ninguna víctima podrá iniciar un proceso judicial, si previamente no ha agotado la etapa administrativa de restitución de tierras como requisito de procedibilidad. La etapa administrativa finaliza entonces con la inscripción del predio, la víctima y su núcleo familiar en el registro de tierras despojadas, o en su defecto con la exclusión de la solicitud del registro.

La fase administrativa de es tan sólo un primer momento para la restitución final de la tierra, y su objetivo principal es la de corroborar la viabilidad de la inscripción de un predio abandonado o despojado en el Registro de Tierras Despojadas y Abandonadas Forzosamente, pues este se define como un requisito de procedibilidad para continuar con la siguiente etapa, la judicial, donde se solicita la restitución jurídica y material el predio (Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas, 2014).

A diferencia de la Etapa Administrativa de Inscripción en el Registro de Tierras Despojadas que sí se encuentra reglamentada por el Decreto 440 de 2016, el proceso Judicial de Restitución de Tierras no se encuentra reglamentado, se nutre de las normas especiales conteni-

víctimas, las solicitudes o demandas de restitución ante los Jueces y/o Magistrados de Restitución de Tierras y, 3). En caso que no sea posible la restitución, y previa orden judicial, compensará a la víctima y a los terceros de buena fe exenta de culpa.

das en la Ley 1448 de 2011, y todo lo demás que no se encuentre consignado es llenado con las normas que rigen el procedimiento civil.

Según el artículo 72 de la Ley 1448 de 2011, el proceso Judicial de Restitución de Tierras tiene como finalidad, la restitución jurídica y material de las tierras a los despojados y desplazados, y de manera subsidiaria, cuando no sea posible la restitución, a “determinar y reconocer la compensación correspondiente. La restitución jurídica implica el restablecimiento de los derechos de propiedad y el registro de la medida en el respectivo folio de matrícula inmobiliaria, en el caso de los propietarios del inmueble despojado y de la declaración de pertenencia, en el caso de posesión (Corte Constitucional, 2013). Frente a la duración de los procesos en fase administrativa y judicial, se tiene que la duración en fase administrativa es de 3 meses y en la fase judicial es de 4 a 8 meses. Sin embargo, los procesos han superado significativamente el término establecido, un proceso puede durar en fase administrativa entre 4 y 8 meses y en fase judicial entre 1 y 3 años (Ramírez M. A., 2017, p. 167).

De los 21.242 casos que hoy se encuentran en fase judicial, 11.265 cuentan con sentencia judicial (Unidad de Restitución de Tierras, 2020), entendiéndose que existe un amplio rezago por parte de la rama judicial, y esto se explica porque en muchas zonas del país las características del abandono y despojo, suponen la existencia de un tercero, en la mayoría de los casos de buena fe, el cual puede verse afectado con la expedición de un fallo judicial⁴⁸³, situación que debe ser conocida por el Tribunal y no por los Jueces de Restitución, porque al existir oposición, es un Juez de superior jerarquía quien debe conocer de estos procesos (Ramírez M. A., 2017, p. 168), de otro lado los jueces de restitución, no solo resuelven problemas respecto de la tenencia de la tierra, a través de este proceso se canalizan y tramitan otras solicitudes correspondientes a filiación, liquidación de sociedades conyugales, sucesiones y hasta procesos de naturaleza civil, como

⁴⁸³ Todos los casos en que exista un opositor, ya sea que tenga o no la calidad de segundo ocupante, la competencia del proceso está reservada para el Tribunal Especialización en Restitución de Tierras.

ejecutivos, reivindicatorios y servidumbres, lo que exige un mayor tiempo para resolver estos trámites.

Sí en relación con la etapa judicial del proceso de restitución de tierras, la no reglamentación afecta de una u otra manera el proceso mismo, pues entrega un amplio margen de discrecionalidad al Juez, en la etapa de posfallo, la ausencia de reglamentación hace que la etapa de pos fallo sea quizá la etapa más difícil del proceso de restitución de tierras.

Esta etapa comprende el momento mismo en que el Juez o Magistrado emiten el fallo de restitución, hasta que se garantice el cumplimiento de cada una de las órdenes consignadas en el fallo de restitución. El juez también es garante del proceso de posfallo, pues de conformidad con el artículo 102 de la Ley 1448 de 2011, el Juez o Magistrado conservará la competencia para dictar cualquier orden que considere necesaria en torno al restablecimiento de los derechos de las víctimas.

Así pues, el proceso de Restitución de Tierras ha servido no sólo como medida de reparación integral a las víctimas de conflicto armado, sino que además, ha resultado ser una oportunidad para que el Estado colombiano ofrezca alternativas razonables y viables para garantizar la sostenibilidad económica del retorno y/o la reubicación del campesino, formalizando la tierra al que siempre la ha trabajado; es una gran oportunidad para actualizar el catastro nacional, para identificar los bienes baldíos de la nación, y para encontrar la mejor forma de sostener el medio ambiente, recuperando los parques naturales, las zonas de reserva y protección ambiental. Esta Ley busca recuperar el campo para el campesino.

3. Aproximación al concepto de “Segundo Ocupante”.

En desarrollo de la implementación de la política de restitución de tierras, surgen los segundos ocupantes como uno de los retos del proceso, pues a la fecha existen varios fallos en los cuales se ha ordenado la restitución, y no ha podido realizarse la entrega material del

predio porque al interior de ellos existen personas vulnerables, que dependen económicamente del predio y que no participaron en los hechos que originaron el abandono y/o el despojo, pero que producto de una decisión judicial, deber entregarlos a sus dueños. En muchos casos, también son víctimas del conflicto armado y se encuentran en situaciones aún más precarias que la propia víctima. No puede haber una entrega material, sin un predio para esas personas, la restitución no puede ser la causa de la disgregación social entre integrantes de la misma comunidad⁴⁸⁴.

No existe dentro de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras ningún artículo que haga referencia en forma directa a los segundos ocupantes, siendo esta la norma en el ámbito interno donde ha debido quedar incluida, pues en ella se establece el procedimiento administrativo y judicial para la restitución de tierras.

En el ámbito internacional encontramos los *Principios sobre la Restitución de las Viviendas y el Patrimonio de los Refugiados y las Personas Desplazadas y/o Principios Pinheiro* de la Sub-Comisión de Protección y Promoción de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (ONU-Sub-Comisión de Protección y Promoción de los Derechos Humanos, 2005), que de acuerdo al bloque de constitucionalidad (Artículo 93, Constitución Política de Colombia), hacen parte del ordenamiento jurídico interno⁴⁸⁵, razón por la cual este documen-

⁴⁸⁴ Los departamentos con mayor presencia de segundos ocupantes son: Bolívar, Sucre, Magdalena, Meta, Cesar, Santander.

⁴⁸⁵ La Corte Constitucional señala que aunque los Principios Pinheiro no han sido ratificados por Colombia, si hacen parte del bloque de constitucionalidad: “Ahora bien, podría ponerse en tela de juicio la incorporación de los Principios Pinheiro y Deng al bloque de constitucionalidad, en la medida en que estos dos instrumentos no constituyen tratados internacionales ratificados por Colombia. Según esta interpretación, los mencionados principios sólo constituyen recomendaciones sin ningún carácter vinculante. Sin embargo, esta interpretación no resulta aceptable para la Corte. No sólo simplifica indebidamente la jurisprudencia de esta Corporación en materia de incorporación de instrumentos internacionales al bloque de constitucionalidad, sino que desconoce la dinámica propia de la política internacional. En esa medida, los tratados sobre derechos humanos suelen tener un lenguaje bastante general, disposiciones am-

to se constituye en el más importante en relación con los segundos ocupantes (Corte Constitucional , 2016).

Así, encontramos que el principio No. 17 consagra las obligaciones de los Estados y las medidas en favor de los segundos ocupantes, pero nada dice sobre su concepto, la definición se encuentra en el Manual de aplicación de los Principios Pinheiro (ONU,Agencias de Cooperación Internacional, 2007), el cuál ha sido construido por varias agencias de cooperación internacional de las Naciones Unidas con el fin de asistir de una manera práctica a una variedad de agentes e instituciones, y a su personal tanto de la sede como sobre el terreno, en la tarea de brindar protección y soluciones duraderas a los refugiados y otras personas desplazadas (ONU,Agencias de Cooperación Internacional, 2007, pág. 12). Este Manual define a los ocupantes secundarios como *“todas aquellas personas que hubieran establecido su residencia en viviendas o tierras abandonadas por sus propietarios legítimos a consecuencia de, entre otras cosas, el desplazamiento o el desalojamiento forzosos, la violencia o amenazas, o las catástrofes naturales así como las causadas por el hombre”* (ONU,Agencias de Cooperación Internacional, 2007, p. 78).

En el contexto colombiano, este concepto ha sido recogido por la Corte Constitucional en la Sentencia C-330, los segundos ocupantes son entonces quienes, por distintos motivos, ejercen su derecho a la vivienda en los predios que fueron abandonados o despojados en el marco del conflicto armado interno. (Corte Constitucional, 2016), sobre esta sentencia volveremos más adelante, pues resulta ser hasta ahora, la más importante en materia de segundos ocupantes.

biguas y conceptos indeterminados, lo cual obedece a la lógica necesidad de articular diferentes visiones y culturas a los tratados sobre derechos humanos. Esto es lo que se ha llamado la textura abierta de los tratados sobre derechos humanos. Por tal motivo, para darle un efecto útil a las disposiciones del bloque de constitucionalidad incorporadas vía artículo 93 de la Constitución Política resulta indispensable contar con instrumentos que le permitan a esta Corporación precisar el contenido y alcance de las disposiciones sobre derechos humanos contenidas en estos tratados internacionales. Citada en la Sentencia C-330 de 2016. M.P. María Victoria Calle Correa.

La URT, como entidad encargada de direccionar esta política ha expedido cuatro (4) acuerdos, a través de los cuales se establecen medidas para atender esta población. En estos acuerdos, se hace alusión expresa al concepto de segundos ocupantes. El primero de ellos, es el Acuerdo 18 de 2014, en él la URT definió a los segundos ocupantes como *“aquellas personas naturales reconocidas como tal mediante providencia judicial, pese a no haber sido declaradas de buena fe exenta de culpa en la sentencias de restitución y no haber participado de los hechos que dieron lugar al despojo o al abandono forzado y que, con ocasión a la sentencia, se vieron abocadas a perder su relación con el predio”*. (Unidad de Restitución de Tierras, 2014, p. 3).

Posteriormente, este acuerdo fue derogado por el Acuerdo 021 de 2015⁴⁸⁶, y en el artículo 4 se incluyó nuevamente el concepto de segundos ocupantes, pese a que se modificó la redacción del artículo, en él se conservaron los elementos importantes de esta concepto, tales como: 1) Ser personas naturales, 2). Haber sido reconocidos como segundos ocupantes en providencia judicial, 3). Pese a no haber participado en los hechos que dieron origen al despojo y/o el abandono forzado, no fueron declaradas de buena fe exenta de culpa, y 4). Con motivo de la sentencia de restitución se ven obligadas a perder la relación con el predio.

Así pues, el artículo 4 del Acuerdo 021 de 2015, definió a los segundos ocupantes así: *“Se consideran segundos ocupantes aquellas personas naturales reconocidas como tal mediante providencia judicial, que pese a no haber participado de los hechos que dieron lugar al despojo o al abandono forzado, no fueron declaradas de buena fe exenta de culpa en la sentencias de restitución y que, con ocasión a la sentencia, se vieron abocadas a perder su relación con el predio solicitado en restitución”*.

⁴⁸⁶ Fue necesario realizar un ajuste al acuerdo debido a que el Decreto 4829 de 2011, el cual reglamentaba el Procedimiento Administrativo de Inscripción en el Registro de Tierras Despojadas, fue modificado por el Decreto 1071 de 2015 siendo necesario armonizar los postulados normativos incluidos en él con la norma sobre segundos ocupantes.

En el año 2016, con la modificación realizada por el Decreto 440 al Decreto **1071 de 2015**⁴⁸⁷, se expide un nuevo acuerdo que busca armonizar las políticas de atención a los segundos ocupantes con las nuevas disposiciones del procedimiento administrativo de inscripción en el registro de tierras despojadas y abandonadas forzosamente, es así como surge el Acuerdo 029, el cual incluye nuevamente el concepto de segundos ocupantes, pero lo limita a dos variables, que sea una persona natural y que esta haya sido reconocida como tal en una sentencia. “*Se consideran segundos ocupantes aquellas personas naturales reconocidas como tal mediante providencia judicial ejecutoriada*” (Unidad de Restitución de Tierras, 2016).

Lo anterior, no significa que se haya suprimido del concepto de segundos ocupantes la condición de no haber participado en los hechos que dieron origen al desplazamiento o el despojo y la consecuencia de haber perdido la relación directa con el predio objeto de restitución, sino que se entiende que cuándo se habla de segundos ocupantes, estamos hablando de todas aquellas personas que han llegado a los predios objeto de restitución por diversas causas, todas originadas en su condición de vulnerabilidad, y que con un fallo de restitución podrían perder su relación con la tierra.

4. Medidas en favor de los segundos ocupantes.

A través de los cuatro acuerdos expedidos por el Consejo Directivo de la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas se han establecido unas medidas en favor de los segundos ocupantes, con cargo, principalmente a la misma entidad, y para efectos de formalización, a cargo del Incoder, hoy Agencia Nacional de Tierras. Para la estructuración de las medidas, la URT ha caracterizado cuatro situaciones dentro de las cuales puede encon-

⁴⁸⁷ Este Decreto reglamenta el Sector Administrativo Agropecuario, Pesquero y de Desarrollo Rural, en la parte 15 establece las competencias Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas. Este apartado fue modificado por el Decreto 440 de 2016.

trarse un segundo ocupante⁴⁸⁸, y de acuerdo a la situación en la que se ubica, así será la medida a aplicar. Revisemos ahora cuáles pueden ser esas situaciones:

- Segundos ocupantes sin tierra, que habitan o derivan del predio restituido sus medios de subsistencia.
- Segundos ocupantes, propietarios de tierras distintas al predio restituido, que habitan o derivan del predio restituido sus medios de subsistencia.
- Segundos ocupantes, poseedores u ocupantes de tierras distintas al predio restituido, que habitan o derivan sus medios de subsistencia del predio restituido.
- Segundos ocupantes que no habitan ni derivan del predio restituido sus medios de subsistencia.

Esta caracterización supone, a la luz de la interpretación del ejecutivo, que no puede darse el mismo tratamiento a todos los segundos ocupantes, pues en cuanto más gravosa es la situación que este padece, mayores son las medidas a las que tiene derecho. Desde este punto de vista, encuentra sentido la interpretación realizada por la URT, sin embargo, a la luz del principio 17 estas medidas se quedan cortas en el reconocimiento y la garantía de los derechos de los segundos ocupantes.

Lo anterior resulta mucho más cuestionable al observar que tales medidas se encuentran incluidas en un acto administrativo de la entidad que tiene a cargo la etapa administrativa del proceso de restitución de tierras, situación que carece de legitimidad en la medida en que no es la URT la competente para diseñar una política pública en torno a esta población⁴⁸⁹. Con esta situación, no solo se configura un posible

⁴⁸⁸ Esta situación se constata a través del proceso de caracterización realizado por la URT.

⁴⁸⁹ También es importante precisar que se podría configurar un conflicto de intereses pues la Unidad de Restitución de Tierras representa a las víctimas de despojo y/o abandono forzado que tienen un interés directo sobre el predio objeto de

conflicto de intereses, sino que se viola el derecho a la igualdad de los segundos ocupantes que también ostentan la condición de víctima del conflicto armado.

Las medidas establecidas en favor de los segundos ocupantes parten de la identificación del grado de vulnerabilidad en que se encuentre cada uno, en términos generales, las medidas contemplan la entrega de un predio similar al que habita bajo la figura de la compensación, un proyecto productivo y asistencia técnica, estas medidas pueden concurrir en una misma persona, o pueden estar separadas de acuerdo a la situación del ocupante secundario.

El aspecto que conviene señalar, es que el tratamiento que recibe un segundo ocupante es diferente al recibido por una víctima en el marco del mismo proceso de restitución, en el primer caso, para la entrega de las medidas el Estado necesita saber cómo es su condición económica y su grado de dependencia respecto de la tierra para identificar la medida más apropiada, mientras que en el caso de las víctimas, no importa el grado de dependencia económica con el que cuenta la víctima respecto del predio, la medida preferente siempre será la restitución acompañada del catálogo de derechos que se desprenden de ella.

A continuación se presenta una relación de las medidas en favor de los segundos ocupantes establecidas en los Acuerdos 018, 021, 029 y 033:

restitución, establecer medidas de atención y asistencia para los segundos ocupantes invade intereses de otros actores dentro del proceso. Si bien, se ha dicho en reiteradas oportunidades que el proceso de restitución no es un proceso adversarial, no cabe duda que los intereses de los segundos ocupantes son los mismos que los de las víctimas, ello explica porque la representación judicial de estos últimos, está en cabeza de la Defensoría del Pueblo y no de la Unidad de Restitución.

Tabla No. 1: Medidas en favor de los Segundos Ocupantes

Acuerdo Condición Ocupante	Sin tierra que habiten o derivan del predio restituído sus medios de subsistencia	Propietarios de tierras distintas al predio restituído, habitan o derivan del predio restituído sus medios de subsistencia	Poseedores u ocupantes de tierras distintas al predio restituído, habitan o derivan sus medios de subsistencia	No habitan ni derivan del predio restituído sus medios de subsistencia
Acuerdo 18	Predio (1UAF) + Proyecto Productivo (55 smmlv)	Proyecto Productivo	Proyecto Productivo + Remisión al INCODER	50% del valor del avalúo comercial. No superar la UAF
Acuerdo 21	Predio (1UAF) + Proyecto Productivo (40 smmlv) + Asistencia técnica (15 smmlv)	Proyecto Productivo	Proyecto Productivo + Remisión al INCODER	50% del valor del avalúo comercial. No superar la UAF
Acuerdo 29	Predio (1UAF) + Proyecto Productivo (40 smmlv) + Asistencia técnica (15 smmlv)	Proyecto Productivo (40 SM-MLV)	Proyecto Productivo + Remisión al INCODER	50% del valor del avalúo comercial. No superar la UAF
Acuerdo 33	Predio (1UAF) + Proyecto Productivo (40 smmlv) + Asistencia técnica (15 smmlv) Priorización Vivienda de Interés Social Rural VISR	Proyecto Productivo (40 SM-MLV)	Proyecto Productivo (40 SMMLV)	No contempla medidas para los ocupantes con estas características.

Fuente: elaboración propia. Abril 2019.

Revisada la tabla anterior, se observa que se han conservado las medidas establecidas en favor de los segundos ocupantes en cada uno de los acuerdos. Sin embargo, a partir del Acuerdo 21 de 2015 se incluye la asistencia técnica como complemento de las medidas en favor de los segundos ocupantes sin tierra y que habitan o derivan del predio restituído sus medios de subsistencia, estableciendo en todo caso, un monto no superior a los 15 SMMLV.

A partir del Acuerdo 29 de 2016 se introduce un límite en el valor de la entrega de los proyectos productivos, estableciendo como monto máximo, 40 SMMLV, en los Acuerdos 18 y 21, no existía un tope para ello, esto obedece a la multiplicidad de ocupantes que han aparecido en los procesos⁴⁹⁰, vale la pena precisar que este límite también aplica para los ocupantes que describe la columna número 1.

Con el Acuerdo 33 del 9 de diciembre de 2016⁴⁹¹, desaparecen las medidas en favor de los segundos ocupantes que no habitan ni derivan del predio restituído sus medios de subsistencia y se incluye la medida de Priorización para el subsidio de Vivienda de Interés Social Rural –VISR en el caso de los ocupantes sin tierra que habitan o derivan del predio restituído sus medios de subsistencia.

5. Los segundos ocupantes después de la Sentencia C-330 de 2016

Hasta aquí hemos revisado el concepto de segundos ocupantes en el ámbito interno a la luz de los Principios Pinheiro, ahora se hace necesario precisar, que a partir de la expedición de la sentencia C-330 de 2016, la situación de los segundos ocupantes al interior del pro-

⁴⁹⁰ Según un informe emitido por el Fondo de la Unidad de Restitución, se estima que el 60% de los procesos cuentan con opositores, y del Universo de opositores, al menos el 75 corresponden a segundos ocupantes. Agosto de 2015.

⁴⁹¹ A través de este acuerdo se deroga el acuerdo 029 de 2016, y se emite para armonizar las disposiciones ordenadas por la Corte Constitucional en la Sentencia C-330 de 2016 y en el auto de seguimiento 373 del mismo año.

ceso de restitución dio un giro significativo, pues no solo se aclaran muchos aspectos en torno a su tratamiento, sino que se exhorta al Congreso de la República para que diseñe una política pública en torno a esta población.

En esta sentencia, la Corte Constitucional comienza por enmarcar la situación de los segundos ocupantes como un problema de amplio alcance en el marco de la justicia transicional, pues al no existir normas de rango legal específicamente diseñadas para su atención, puede traer, y está trayendo, consecuencias inequitativas indeseables. En palabras de la Corte, por la dimensión misma del problema, este no puede ser resuelto por este Tribunal, que carece de competencias para la creación, elaboración o implementación de políticas públicas, sino que le corresponde al congreso legislar sobre la materia. (Corte Constitucional, 2016, pág. 73).

Sin embargo, aunque la Corte acepta que el problema no se resuelve a través de una decisión judicial, si considera necesario revisar el tratamiento que se le ha dado a los segundos ocupantes al interior del proceso de restitución. A partir de esta afirmación, la Corte entra a revisar las actuaciones desarrolladas por el Estado en favor de los segundos ocupantes, para finalmente, exhortar a los órganos competentes para legislar sobre la materia.

La Corte realiza una distinción entre el segundo ocupante y el opositor, pues pueden confundirse al interior del proceso, y esta confusión genera la imposición de cargas procesales mayores, para quien no está en capacidad de cumplirlas debido a su condición de marginalidad.

No todo segundo ocupante es opositor, así como no todo opositor es segundo ocupante. En estricto sentido, una persona puede ejercer su derecho de oposición a la acción de restitución sin que esté ocupando el predio sobre el cual gira el litigio. A su vez, una persona o familia que se encuentre habitando o explotando el predio objeto de la litis, puede no instituirse como un opositor dentro del proceso sino que, por el contrario, puede reconocer los derechos del solicitante, tal como ha informado la Unidad de Tierras a esta Corpora-

ción. También es posible que sobre un predio puedan concurrir las pretensiones de los opositores y la presencia de segundos ocupantes, distintos unos de otros. (Corte Constitucional, 2016, p. 57)

Para la Corte Constitucional, los *segundos ocupantes* no son una población homogénea, tienen tantos rostros, como fuentes diversas tiene la ocupación de los predios abandonados y despojados

A manera ilustrativa, puede tratarse de colonizadores en espera de una futura adjudicación; personas que celebraron negocios jurídicos con las víctimas (negocios que pueden ajustarse en mayor o menor medida a la normatividad legal y constitucional); población vulnerable que busca un hogar; víctimas de la violencia, de la pobreza o de los desastres naturales; familiares o amigos de despojados; testaferros o ‘prestafirmas’ de oficio, que operan para las mafias o funcionarios corruptos, u oportunistas que tomaron provecho del conflicto para ‘correr sus cercas’ o para ‘comprar barato’ (Corte Constitucional, 2016, p. 60).

Esta corporación, reconoce el esfuerzo realizado por la Unidad de Restitución no solo para establecer medidas en favor de los segundos ocupantes, a través de los acuerdos 018, 021, 029 y 033, sino también durante el proceso de caracterización de esta población⁴⁹², pero señala que la respuesta dada por parte de esta entidad, no es una respuesta institucional adecuada para la dimensión de tal omisión legislativa, además de que el establecimiento de tales medidas carece de legitimidad en la medida en que la URT no es la entidad encargada de brindar las garantías para esta población:

Dejando de lado una evaluación del contenido de los acuerdos, pues la Corte Constitucional no es el juez de legalidad ni constitucionalidad de los mismos, la respuesta al vacío descrito no puede quedar reducida al ámbito de la expedición de

⁴⁹² Cuándo se advierte en el trámite administrativo del proceso de restitución la presencia de un segundo ocupante, la URT procede a realizar el proceso de caracterización, con el fin de identificar el grado de vulnerabilidad en el que se encuentra, este informe de caracterización es entregado a la Defensoría del Pueblo por ser esta la entidad encargada de salvaguardar sus derechos e intereses dentro del proceso, y al juez de restitución para que sea tenido en cuenta en el momento de establecer criterios diferenciales entre opositores. Este proceso de caracterización también puede darse en la etapa judicial por orden del juez.

actos administrativos por parte de una Unidad administrativa especial, pues estos enfrentan un déficit de estabilidad y legitimidad política que debe ser superado de forma urgente e integral. Las medidas de atención a los segundos ocupantes, distintas de la compensación a la que se refiere la Ley de víctimas y restitución de tierras, deben ser parte de una política comprensiva, adecuada y suficiente, discutida en el foro democrático representativo y, posteriormente, desarrollada por los órganos gubernamentales, siempre, con base en los principios constitucionales, la jurisprudencia constitucional relevante y los estándares que otorgan los principios 17.1 a 17.4 de los principios Pinheiro. (Corte Constitucional, 2016, p. 73).

Cuándo la Corte Constitucional hace referencia a los segundos ocupantes, recurre al concepto incluido en el Manual de aplicación de los Principios Pinheiro, señalado anteriormente, y agrega algunas consideraciones especiales que deben ser tenidas en cuenta por parte de los jueces al momento de fallar, este es quizá uno de los aportes más importantes de esta sentencia, pues reconoce que la única persona con competencia para reconocer la calidad de segundo ocupante y determinar las medidas a las cuáles tiene derecho, son los Jueces Especializados en Restitución.

Dada la complejidad de los casos de restitución de tierras, en fácticos y normativos, la Sala considera que corresponde a los jueces de tierras estudiar estas situaciones de manera diferencial, tomando en consideración el conjunto de principios constitucionales que pueden hallarse en tensión, entre los que se cuentan los derechos de las víctimas y la obligación de revelar las distintas estrategias del despojo, en el marco del derecho civil y agrario; el principio de igualdad material; la equidad en la distribución, acceso y uso de la tierra; el derecho a la vivienda digna, el debido proceso, el trabajo y el mínimo vital de quienes concurren al trámite. *Cursiva fuera de texto original.* (Corte Constitucional, 2016, p. 76).

La Corte, entendiendo la dificultad que reviste para los jueces la aplicación de criterios diferenciales para cada uno de los opositores⁴⁹³, y

⁴⁹³ Según la sentencia C-330 de 2016, los opositores, son quienes presentan “oposición” dentro del trámite. De acuerdo con el artículo 88 de la Ley de víctimas y restitución de tierras existen tres tipos de oposiciones distintas: (i) aquellas que persiguen demostrar la calidad de víctima de despojo en relación con el mismo predio objeto del trámite de restitución de tierras (supuesto regulado por el artículo 78 de la misma Ley); (ii) las destinadas a tachar la condición de víctima del solicitante y (iii) las que pretenden demostrar la existencia de una relación jurídica o material sobre el predio objeto del trámite, generada por una conducta de *buena fe exenta de culpa*.

ante la ausencia de un órgano de cierre en la Jurisdicción Especializada en Restitución de Tierras, estableció unos parámetros para que los jueces tengan en cuenta en el momento de aplicar criterios diferenciales: (Corte Constitucional, 2016, pp. 74-76).

- La aplicación de criterios diferenciales no pueden favorecer o legitimar el despojo, no es posible darse a quienes tuvieron relación directa o indirecta con el despojo, o a quienes no enfrentan condiciones de vulnerabilidad por acceso a la tierra.
- Las normas que deben guiar la actuación de los jueces en el momento de ordenar la compensación es el principio No. 17 , el principio de igualdad material, los derechos fundamentales a la vivienda digna y el mínimo vital, y en los artículos que promueven el acceso a la tierra y el fomento del agro (artículos 64 y 64 CP).
- Los jueces tienen la facultad de decretar pruebas de oficio para demostrar la vulnerabilidad de los opositores dentro del proceso.
- A través del principio de inmediación de la prueba, son los jueces quienes determinarán en cada caso si el contexto de violencia generalizado da lugar a la exigencia de la buena fe exenta de culpa.
- Los precios irrisorios, la violación de normas de acumulación de tierras, o la propia extensión de los predios, son criterios relevantes para determinar el estándar razonable, en cada caso, no basta con el contexto generalizado de violencia.
- Cuando el juez se aparte de la aplicación de criterios diferenciales en relación con algún opositor deberá motivar adecuadamente, dada la permanente tensión de principios constitucionales que deben resolverse, y en virtud a las finalidades constitucionales que persigue la buena fe exenta de culpa.
- Los jueces deben establecer si proceden medidas de atención distintas a la compensación de la ley de víctimas y restitución de tierras para los opositores o no.

- Los acuerdos de la URT y la caracterización que esta efectúe acerca de los opositores constituyen un parámetro relevante para esta evaluación. Sin embargo, corresponde al juez establecer el alcance de esa medida, de manera motivada. (Corte Constitucional, 2016)
- De igual manera, los jueces deben analizar la procedencia de la remisión de los opositores a otros programas de atención a población vulnerable por razones económicas, desplazamiento forzado, edad, o cualquier otra, debe ser evaluada por los jueces de tierras.

6. Reflexiones finales a modo de conclusión.

Es evidente que la presencia de segundos ocupantes, es la muestra de las complejidades de las dinámicas del conflicto en nuestro país, pues no solo se trató de situaciones en donde, desde distintos intereses y actores (armados o no) se ejerció el control del territorio a través de la usurpación de propiedades o de la ocupación por vías de hecho de las tierras de quienes tradicionalmente las habitaban. También se trató del entrecruce de esta situación con condiciones históricas de inequidad, pobreza y otra serie de victimizaciones que avocaron a campesinos sin tierra y a miles de familias desterradas, a negociar u ocupar zonas que se encontraban aparentemente disponibles. En otras ocasiones –estas tal vez en menor número - se trató de eventos donde una persona con un pequeño capital, con los ahorros de su vida o a manera de inversión compró predios sin tener conocimiento de los hechos que estuvieron detrás de la venta por parte de los propietarios originales. (Observatorio de Restitución y Regulación de Derechos de Propiedad Agraria, 2014).

Si bien, en un principio, los segundos ocupantes han sido vistos como un obstáculo en la implementación de la política de restitución en los territorios, pues no es posible efectuar la entrega material en un proceso de restitución, si no existe oferta de acceso a tierra para la persona que debe entregar el predio, esta situación obligó a la URT

a diseñar medidas en favor de los segundos ocupantes con el fin de garantizar la política de restitución. Si bien, en palabras de la Corte Constitucional, esta no es una obligación que debiera haber asumido esta entidad, la consagración de estas medidas han sido herramientas para que los jueces puedan tomar decisiones al interior de los procesos judiciales sin que ello implique el desconocimiento de los derechos de terceros. Estas medidas no son suficientes, pero sin ellas, el panorama para esta población sería desolador.

Es urgente diseñar una política pública para atender a los segundos ocupantes, el exhorto de la Corte Constitucional al congreso, representa un llamado de urgencia para que se legisle en torno a esta población. Con esta omisión legislativa, no solo está en peligro la sostenibilidad del proceso de restitución, sino el establecimiento de una paz estable y duradera en cada uno de los territorios donde coexisten ocupantes secundarios y víctimas restituidas.

Los Principios Pinheiro sobre restitución y los pronunciamientos de la Corte Constitucional, entregan las bases para la construcción y la implementación de una política justa y efectiva para atender a los segundos ocupantes. Esta política no partirá de cero, se construye sobre la base de los acuerdos emitidos por la URT, las sentencias de restitución falladas por los jueces y de la incorporación de los tratados internacionales en materia de protección y respecto de los derechos de los ocupantes secundarios.

Referencias bibliográficas

ACNUR Agencia de la ONU para los Refugiados. (20 de 05 de 2018). *Tendencias Globales sobre refugiados y otras personas de interés del ACNUR*. Obtenido de <http://www.acnur.org/recursos/estadisticas/>

Bedoya, M. A. (2012). Protección diferenciada de los derechos en Colombia. En G. M.-M. Ordovás, *Conflicto armado, justicia y reconciliación* (pág. 226). Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.

- Centro Internacional para la Justicia Transicional. (2010). *Reparar el destierro: Lecciones para la reparación a las víctimas de desplazamiento forzado en Colombia desde la experiencia comparada*. Bogotá: Royal Norwegian Ministry of Foreign Affairs.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *Basta Ya: Colombia: memorias de Guerra y Dignidad*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Una Nación Desplazada. Informe nacional de desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: CNMH-UARIV.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2016). *Tierras y Conflictos Rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá: CNMH.
- Comisión de seguimiento a la Política Pública sobre Desplazamiento Forzado. (30 de octubre de 2008). *Séptimo informe de verificación sobre el cumplimiento de derechos de la población en situación de desplazamiento*. Obtenido de http://viva.org.co/documentos/cat_view/1-comision-de-seguimiento
- Congreso de la República. (30 de noviembre de 2010). *Cámara de Representantes*. Obtenido de http://www.imprenta.gov.co/gacetap/gaceta.mostrar_documento?p_tipo=12&p_numero=107&p_consec=27655
- Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. (03 de agosto de 2004). Obtenido de <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/2004/616>
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento CODHES. (2009). *El reto ante la tragedia humanitaria: reparar de manera integral el despojo de tierras y bienes del desplazamiento forzado*. Bogotá.
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento CODHES. (2012). *Desplazamiento Creciente y Crisis Humanitaria Invisibilizada*. Bogotá: Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento. CODHES.
- Corte Constitucional. (23 de agosto de 2016). *Auto de Seguimiento No.373*. Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2016/A373-16.htm>

Corte Constitucional . (08 de febrero de 2016). *Sentencia C-035*. Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/c-035-16.htm>

Corte Constitucional. (27 de febrero de 2013). *Sentencia C- 099. M.P. María Victoria Calle Correa*. Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2013/C-099-13.htm>

Corte Constitucional. (23 de junio de 2016). Obtenido de Sentencia C-330: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/C-330-16.htm>

Dirección para la Acción Integral contra minas Antipersonal (DAICMA) . (30 de 04 de 2018). *Descontamina Colombia*. Obtenido de <http://www.accioncontraminas.gov.co/estadisticas/Paginas/victimas-minas-anti-personal.aspx>

Garay, F. V. (2012). Desafíos de la Restitución de Tierras y Reparación en Colombia. En F. V. Garay, *Memoria y Reparación: elementos para una justicia transicional pro víctima* (págs. 50-51). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Ley 1448 . (2011). Colombia.

Observatorio de Restitución y Regulación de Derechos de Propiedad Agraria. (12 de noviembre de 2014). Recuperado el 08 de abril de 2018, de <http://www.observatoriodetierras.org/wp-content/uploads/2014/11/Ponencia-Segundos-Ocupantes.pdf>

ONU,Agencias de Cooperación Internacional. (01 de marzo de 2007). Recuperado el 07 de 04 de 2018, de Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: http://www.ohchr.org/Documents/Publications/pinheiro_principles_sp.pdf

ONU-Sub-Comisión de Protección y Promoción de los Derechos Humanos. (1 de Agosto de 2005). *Manual sobre la Restitución de Viviendas y el Patrimonio de Refugiados y Personas Desplazadas*. Obtenido de ACNUR-Agencia de la ONU para los Refugiados: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Publicaciones/2008/6325>

- Posada, A. R. (23 de junio de 2010). *La Problemática de tierras en Colombia y sus implicaciones para el desarrollo del sector agrícola*. Obtenido de <https://publicaciones.fedepalma.org/index.php/palmas/article/download/1485/1485>
- Posada, A. R. (2016). *La Reforma Rural paa la Paz*. Bogotá: Debate.
- Ramírez, M. A. (22 de noviembre de 2017). La Restitución de Tierras en Colombia: Balance tras 6 años de implementación. *Derecho Migratorio y Extranjería*(46), 163-174. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/479224>
- Ramírez, M. F. (2015). *El Amparo de Tierras: La acción, el proceso y el Juez de Restitución*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rodríguez, C. R.-D. (2010). *Cortes y Cambio Social. Cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Colecciones DeJusticia.
- Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas. (2014). *La Etapa Administrativa de la Restitución de Tierras en Colombia: El Registro de Tierras Despojadas y Abandonadas*. Bogotá: Unidad de Restitución de Tierras.
- Unidad de Restitución de Tierras. (17 de octubre de 2014). *Acuerdo 018*. Obtenido de https://www.icbf.gov.co/cargues/avance/docs/acuerdo_uaegrtd_0018_2014.htm
- Unidad de Restitución de Tierras. (2016). *Acuerdo 29*. Bogotá: URT.
- Unidad de Restitución de Tierras. (08 de 04 de 2018). *Unidad de Restitución de Tierras*. Obtenido de <https://www.restituciondetierras.gov.co/estadisticas-de-restitucion-de-tierras>
- Unidad de Restitución de Tierras. (20 de 05 de 2018). *Unidad de Restitución de Tierras*. Obtenido de <https://www.restituciondetierras.gov.co/estadisticas-de-restitucion-de-tierras>

Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas (UARIV). (19 de 05 de 2018). *Registro Único de Víctimas (RUV)*. Obtenido de <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>

PENSAR Y HABITAR EL CONFLICTO⁴⁹⁴

Einar Iván Monroy Gutiérrez⁴⁹⁵

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7442-2703>

*Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo
a estimar la esencia de la cosa de un modo demasiado pobre*⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Este artículo es la versión mejorada de la ponencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica, Popayán, 12 al 15 de mayo de 2015. Producto del proyecto de investigación PS-13-14. *ἀπειρον, πόλεμος, ἀλήθεια*. La “contienda” como esencia del conflicto, aprobado por la Vicerrectoría Académica y de Investigación de la UNAD, mediante Resolución No. 007440 del 10 de Septiembre de 2014. Especial reconocimiento a Bibiana, Berenice, Alejandro y Edwin, estudiantes integrantes del semillero de investigación *Thaumadzein*.

⁴⁹⁵ Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos - Universidad de Barcelona, España. Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura-Bogotá. Especialista en Gerencia del Talento Humano - CEIPA. Filósofo - Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD. Investigador y docente de la de los cursos relacionados con la Filosofía Antigua, Filosofía Contemporánea y Líder del equipo de diseño del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAD. Ponente en varios congresos de filosofía, tanto en el ámbito nacional como internacional. ✉ einar.monroy@gmail.com ✉ einar.monroy@unad.edu.co.

⁴⁹⁶ Heidegger, Martin. Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994., p. 135. Cursiva del autor.

Cita este capítulo

Monroy Gutiérrez, E. I. (2020). Pensar y habitar el conflicto. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 457-475). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.29>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



Introducción

Investigar sobre el conflicto tiene hoy su actualidad y valor propio indiscutiblemente en y para diversas ciencias humanas. Sin embargo, no ocurre lo mismo en la filosofía porque no sólo no se ha planteado el conflicto como una cuestión filosófica, sino que, sobre todo, tampoco se le ha pensado en su mutua pertenencia con la “cuestión” filosófica. Empezar a hacerlo es el objetivo del presente trabajo. Considerando que la ontología heideggeriana puede enmarcar nuestros esfuerzos, acudimos a la *diferencia ontológica* como pasarela que nos permite justificar nuestra apuesta de desmontar la comprensión óntica y barruntar una comprensión ontológica del conflicto. En primer lugar, nos referiremos a algunos de los desarrollos teóricos más actuales sobre el conflicto. Seguidamente, dilucidaremos los rasgos fundamentales de la diferencia ontológica. Luego, recabaremos en algunos fragmentos de Anaximandro, Heráclito y Parménides sus planteamientos ontológicos sobre el conflicto. Por último, formularemos algunas conclusiones.

1. Comprensión óntica del conflicto

En sentido estricto, óntico [*Ontisch*] hace referencia a las características concretas e inmediatas del ente⁴⁹⁷. Dicho del conflicto significa, que se lo ve como medio o instrumento de cambio, consecuencia de los miedos y necesidades humanas, como un ente con unas características concretas sobre las cuales es posible tasar, gestionar, transformar. Una comprensión *instrumental, antropológica y mediana* [*durchschnittlich*] no deja ver el conflicto en su esencia. Entendemos por comprensión instrumental del conflicto, aquella que lo considera como causa generadora de cambios y oportunidades o como medio para fines; por otra parte, considerar al conflicto como hecho conatural al ser humano, es decir, como lucha, confrontación, actitudes

⁴⁹⁷ Adrián, Jesús. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder Editorial, 2009., p. 135.

hostiles, polémica, causados por el miedo, la necesidad de supervivencia y la satisfacción de las necesidades básicas entre dos o más partes –personas o pueblos–, es propio de una comprensión antropológica del conflicto; finalmente, la comprensión mediana del conflicto simplemente lo toma como confrontación armada. La conflictología y la filosofía para la paz se mueven en estas comprensiones.

En primer lugar consideremos algunas lecturas instrumentales del conflicto. A partir de una crítica sobre la connotación negativa, tal vez por el proceso histórico vivido en el Siglo XX, Josep Redorta y Eduard Vinyamata consideran el conflicto como instrumento de aprendizaje. Según Redorta “El conflicto nos sirve para incorporar cosas nuevas en nuestra vida”⁴⁹⁸, por cuanto es “una fuente de aprendizajes nuevos”⁴⁹⁹. Apoyándose en Piaget, el autor equipara los tres procesos básicos que configuran el aprendizaje –asimilación, acomodación y equilibrio– con la dinámica de la confrontación, incorporación y consenso. En el escenario organizacional es donde el autor cree confirmar sus postulados, por cuanto es allí donde mayormente se presentan “situaciones de ambigüedad que, a su vez, generan conflictos”⁵⁰⁰, así como oportunidades de aprendizaje y cambio. Vinyamata también llama a un cambio de percepción del conflicto y lo ratifica como oportunidad de conocimiento y aprendizaje⁵⁰¹. En otra obra⁵⁰², Redorta deriva al conflicto de las relaciones de poder, en tanto medio a través del cual se busca suplir una necesidad de conseguir, mantener o aumentar poder. En *Cómo analizar los conflictos*⁵⁰³ y en

⁴⁹⁸ Redorta, Josep. *No más conflictos: cómo resolver tensiones, diferencias y problemas en las organizaciones*. Buenos Aires: Paidós, 2012., p. 50.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 51

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 63

⁵⁰¹ Vinyamata, Eduard. *Conflictología. Curso de resolución de conflictos*. 5ª ed. Barcelona: Ariel-Planeta, 2014. 328p.

⁵⁰² Redorta, Josep. *El poder y sus conflictos. O ¿quién puede más?* Barcelona: Paidós, 2005. 256p.

⁵⁰³ Redorta, Josep. *Cómo analizar los conflictos. La tipología de conflictos como herramienta de mediación*. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 2007a. 336p.

*Entender el conflicto*⁵⁰⁴, el autor ofrece un modelo estructurado, una tipología del conflicto como herramienta para intervenir en situaciones conflictivas, por cuanto éstas siguen unos patrones –episodios sociales– de repetición y se resuelven a través de la negociación, pues según Serrano “la relación entre conflicto y negociaciones se ha convertido en una hipótesis”⁵⁰⁵. En síntesis, ya como fuente de aprendizaje; como medio a través del cual se arrebató, mantiene o acrecienta el poder; como situación cuya regularidad hay que identificar para poder intervenir, gestionar y resolver; finalmente, como un objeto de negociación, el conflicto es comprendido de un modo instrumental.

En segundo lugar, examinemos aquellos planteamientos en los que encontramos un acento antropológico. Desde la perspectiva de Vinyamata, tanto el origen como el desarrollo del conflicto tienen como base las relaciones entre las personas, los grupos sociales y sus contextos históricos. Así, comprender el conflicto consiste en identificar las causas, el desarrollo y las posibilidades de pérdida de control. Ahora bien, la causa del conflicto no es ni la diferencia, ni la necesidad de libertad, sino “el miedo atroz a no ver satisfechas las propias necesidades ‘por culpa’ de que otros también necesitan satisfacerlas”⁵⁰⁶. De este modo, la resolución de conflictos depende de la comprensión de las necesidades humanas, del control del miedo a perder lo que se posee y del deseo de lo que no se tiene, así como de la cooperación entre las personas y grupos sociales implicados. Además del miedo, Vinyamata⁵⁰⁷ reconoce otras tres causas del conflicto: injusticias sociopolíticas, los valores imperantes y las enfermedades físicas y mentales, las cuales pueden aparecer mezcladas y en diferen-

⁵⁰⁴ Redorta, Josep. *Entender el conflicto. La forma como herramienta*. Barcelona: Paidós, 2007b. 240p.

⁵⁰⁵ Citado por Redorta, Josep. *Entender el conflicto. La forma como herramienta*. Barcelona: Paidós, 2007b., p. 20.

⁵⁰⁶ Vinyamata. Op. cit, p. 158.

⁵⁰⁷ Vinyamata, Eduard. Comprender el conflicto y actuar educativamente. En Eduard Vinyamata. (Ed.), *Aprender del conflicto. Conflictología y educación* (pp. 9-28). 2ª ed. Barcelona. Editorial GRAO, 2009. 142p.

tes niveles. Redorta, Obiols & Bisquerra⁵⁰⁸ también consideran a las emociones como causas del conflicto, donde conocer y gestionar el conflicto consiste en determinar las fuerzas biopsíquicas que condicionan las emociones para regularlas y educarlas.

En las investigaciones realizadas desde la filosofía para la paz, París⁵⁰⁹ también aboga por una comprensión positiva y antropológica del conflicto y plantea que los conflictos se pueden asumir a través de la transformación, cuyos rasgos son el reconocimiento, el empoderamiento, la comunicación, la responsabilidad y el manejo adecuado de los sentimientos. En su tesis doctoral, París ve al conflicto no sólo como una oportunidad de transformación, sino también de aprendizaje y crecimiento moral para las partes implicadas. La diferencia entre los planteamientos de París, los de Vinyamata y los Redorta es que mientras para estos últimos, los conflictos tienen un carácter regular en virtud de sus estructuras, para aquélla un conflicto nunca es idéntico a otro, pues cada situación conflictiva tiene unos rasgos característicos y diferenciales.

2. La diferencia ontológica

La apuesta de una comprensión ontológica del conflicto pasa por la revisión de una de las cuestiones claves de la ontología heideggeriana: la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*]. Aunque dicha expresión ya se escuchaba en las lecciones de 1923 y 1924 en la Universidad de Marburgo⁵¹⁰, sólo es tematizada en las lecciones de 1927

⁵⁰⁸ Redorta, Josep. Obiols, Meritxell. & Bisquerra, Rafael. *Emoción y conflicto. Aprenda a manejar las emociones*. Barcelona: Paidós, 2006. 219p.

⁵⁰⁹ Paris, Sonia. La transformación de los conflictos desde la filosofía para la paz. Castellón de la Plana, 2005, 427p. Tesis doctoral. Universidad Jaume I de Castellón de la Plana. Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad. Disponible en: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10456/paris.pdf?sequence=1>. PARIS, Sonia. Naturaleza humana y conflicto: Un estudio desde la filosofía para la paz. En: Eikasía. Revista de filosofía; 50. (Julio. 2013); p. 109-116. Disponible en: <http://revistadefilosofia.com/50-09.pdf>

⁵¹⁰ Gadamer, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*. 2ª ed. Barcelona: Her-

dictadas en la misma Universidad y publicadas en 1975⁵¹¹. A partir de aquí, dicha cuestión atraviesa por completo las sendas de su pensar⁵¹².

En primer lugar, la ontología tradicional comprendió al ser como fundamento, sustancia, esencia y al ente como aquello que “es”, aunque no se preguntó por su diferencia. Lo que es más, dado que el ser es algo que se da por supuesto es lo menos cuestionado. Así, rescatar al ser del olvido es una tarea que tiene en la elucidación del ser en su diferencia con el ente una de sus mayores premisas. La pregunta por el ser en tanto ser, no ya por el ente en cuanto ente, ha sido posible formularla por la intuición de la diferencia ontológica. Dicho de otro modo, el problema del ser supone el problema del modo de su advenir, de su mostrarse como sentido de lo mostrado.

En segundo lugar, la diferencia ontológica no es una consecuencia más del modo de ser de un sujeto. Dice Heidegger que la intencionalidad es la posibilidad para elaborar la diferencia ontológica⁵¹³, no sólo porque se establece una distinción entre el Dasein y lo subsistente –diferencia preontológica–, sino porque, existiendo, el Dasein comprende que el estar-descubierto del ente está fundado en el estar-develado del ser –diferencia ontológica en sentido estricto–, el ser es aquella apertura en la que un ente puede ser comprendido. La diferencia ontológica significa que el Dasein en tanto existe, esto es, comprende, lleva a cabo el desvelamiento del ser y la manifestación del ente, distinción que no es resultado de un acto psíquico, sino de la *maduración* de la temporalidad.

der Editorial, 2003. 409p., p. 355.

⁵¹¹ Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. 402p.

⁵¹² En textos como *De la esencia del fundamento* (1929), *¿Qué es la metafísica?* (1929), *Aportes a la filosofía* (1936), *Meditación* (1938-1939), *El habla* (1950-1951), *De un diálogo acerca del habla* (1953-1954), *¿Qué significa pensar?* (1954), *El principio de identidad* (1957), *La constitución ontoteológica de la metafísica* (1957), *Tiempo y Ser* (1962).

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 103.

Tanto en *De la esencia del fundamento* como en *¿Qué es metafísica?*, la diferencia ontológica es nombrada por vía negativa: “el no entre ente y ser”⁵¹⁴ o la nada, que no es nulidad del ente, sino la posibilidad de su manifestación y, en cuanto tal, “pertenece originariamente al propio ser”⁵¹⁵. El no, retraimiento, ocultamiento, es pues, el esenciarse del ser mismo en los entes, no ya en el ser-ahí. Aquí se refuerza la comprensión de la diferencia ontológica, no como producto de una distinción del entendimiento, ni como distinción de dos entes, sino como *juego* de la trascendencia del ser-ahí consistente en el desistimiento del ente y en el remitir que empuja hacia el ser: “La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal”⁵¹⁶. La trascendencia, entendida como rebasamiento de todo ente, incluso del Dasein mismo, es el modo de llevar a cabo la diferencia ontológica. Aquello hacia donde se trasciende no es un más allá del mundo, sino el mundo mismo, que no es un ente, sino horizonte de encuentro con los entes, de tal modo que los entes son presentes y descubiertos y el mundo es la apertura en la que se hacen presentes y los presenta así.

En el pensamiento del Heidegger tardío, la diferencia ontológica sigue conservando un lugar capital, ya que ser y ente se diferencian en el hecho de que el ente “es” y el ser “se da” [*es gibt*]. En algunas obras aparece tematizada como duplicidad o pliegue [*Zwiefalt*], en otras como inter-medio [*Zwischen*] o di-mensión, di-diferencia [*Unter-Schied*]. En *¿Qué significa pensar?*, el autor menciona la *duplicidad* como ámbito en el que se da el asomo de ente y ser, dicho más radicalmente, del ser del ente⁵¹⁷. Aquí, la diferencia ontológica es comprendida como lo que empareja ser y ente, no como una síntesis⁵¹⁸, sino como el presentarse mismo “la presencia de lo que se

⁵¹⁴ Heidegger, Martin. *Hitos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2007., p. 109.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹⁷ Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2005a., p. 184.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 200.

hace presente”⁵¹⁹, aquello digno de ser pensado. En *De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un Inquiridor*, en el contexto de una discusión sobre la expresión “casa del ser”⁵²⁰, Heidegger advierte la ambigüedad de la palabra “ser”: ser de lo existente y “esencia del ser”, es decir, aquella duplicidad [*Zwiefalt*] que pliega ser y ente⁵²¹. Finalmente, la diferencia ontológica es comprendida también como inter-medio [*Zwischen*] o di-mensión, di-ferencia [*Unter-Schied*], no escisión, sino intimidad donde ser y ente, mundo y cosa devienen distintos y, sin embargo, permanecen concordes; de tal modo que la diferencia no es distinción, ni relación sintética, sino “dimensión para mundo y cosa”⁵²², *dimensión* que no es un espacio a priori, sino la apertura que mesura ser y ente, mundo y cosa. En síntesis, la diferencia como dimensión que mesura la medida de la esencia de mundo y cosa, contienda en la que acontece el conflicto de los contendientes, el despliegue del desgarro de ser y ente, mundo y cosa⁵²³.

En la conferencia “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” de 1957⁵²⁴, en diálogo con Hegel, Heidegger quiere responder a la cuestión de la relación entre ser y pensar. Tanto para Hegel como para Heidegger, la cosa del pensar es el ser. Ahora bien, mientras que Hegel concibe al ser como concepto absoluto, Heidegger experimenta al ser tomado en su diferencia con el ente, vale decir, “la diferencia *en cuanto* diferencia” [*die Differenz als Differenz*]⁵²⁵. Pensar al ser en su diferencia con el ente no es distinción al estilo de una relación que el pensar añade al ser y al

⁵¹⁹ Ibid., p. 201.

⁵²⁰ Cfr. Carta sobre el Humanismo en Heidegger, Martin. *Hitos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2007., p. 259.

⁵²¹ Heidegger, Martin. *De camino al habla*. 2ª ed. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1987., p. 107.

⁵²² Ibid., p. 23

⁵²³ Ibid., p. 25.

⁵²⁴ Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. 2ª ed. Barcelona: Anthropos, 2008, p. 191.

⁵²⁵ Ibid., p. 108-109.

ente⁵²⁶, sino la correspondencia del pensar a la interpelación misma de la diferencia, a partir de la cual, pueden ser descubiertos según su esencia: del ente su *presencia* y del ser su *rebasamiento*, “sobrevenida desencubidora” del ente. En palabras de Heidegger: “El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión”⁵²⁷. Mientras que el sobrevenir pertenece al ser, el advenir pertenece al ente; sin embargo, en este advenir del ente se da al mismo tiempo el sobrevenir del ser. Advenir, ser ente, perdurar en la presencia; sobrevenir, descubrir iluminador que da presencia. Este juego alternante del reflejarse mutuos, que Heidegger llama “resolución” [*Austrag*], es el esenciarse de la diferencia misma. Ahora bien, este “girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro”⁵²⁸, que es el esenciarse de la diferencia como diferencia, sólo es posible sobre el elemento originario del claro [*Lichtung*], que no es una claridad absoluta sino juego de des-velamiento. En definitiva, la diferencia no es un análisis de entes producida por el entendimiento humano porque, sencillamente, no es ni distinción ni relación. La diferencia es la dimensión en que ser y ente son medidos y atravesados mutuamente. La diferencia deja-ser la luz que otorga el claro del mundo en el que las cosas son iluminadas en su presencia. Lo que impera aquí es el desocultamiento del ser, esto es, el acaecimiento propicio, pues como ya lo había dicho Heidegger, la diferencia entre ser y ente “es, inicialmente, lo que esencia del ser mismo, cuya inicialidad es el acaecimiento apropiante”⁵²⁹.

Para terminar, a la altura de 1962, en la conferencia *Tiempo y Ser*, aparecerá una última caracterización de la diferencia como *donación*. Por un lado, Heidegger propone pensar el ser sin lo ente⁵³⁰, pues no hacerlo así implica identificar el ser con el estar presente o

⁵²⁶ Ibid., p. 135.

⁵²⁷ Ibid., p. 139.

⁵²⁸ Ibid., p. 149.

⁵²⁹ Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2013., p. 920.

⁵³⁰ Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2009., p. 20.

advenir de la presencia, aunque determinado como presencia por el tiempo. Ahora bien, el ser no es una cosa, por tanto no temporal como las cosas; así mismo, el tiempo tampoco es cosa y, por tanto, tampoco algo presente como los entes. Esta no temporalidad del ser y no entidad del tiempo hace que entre ellos haya una copertenencia, pues mientras que del ente decimos “es”, del ser y del tiempo decimos “se da el ser y se da el tiempo”⁵³¹. Lo dado en el “se da” es el ser y el tiempo, pero ¿en qué consiste el “es-ello” [es] que “da” [gibt]? ¿Cómo se da tal donación? El ser esencia como un dejar-estar-presente al ente, como donación de un desocultar que trae a lo abierto, pero en lo donado, el ente traído a la presencia, en el “es” del ente se oculta la donación misma “En el εἶσι se oculta o alberga el Se da”⁵³². A este dar que se reserva y retira en lo donado, Heidegger lo llama destinar [*das Schicken*], al ser dado por el destinar, lo destinado [*das Geschickte*], lo cual implica que el ser se da epocalmente; el tiempo dado futuro-pasado-presente- es la regalía de la tetradimensión despejadora-ocultadora del espacio-tiempo⁵³³. En el “dar” [*geben*] del ser como destino y en el “dar” del tiempo como regalía despejadora-ocultadora, encuentran ambos, ser y tiempo su mutua pertenencia. El “Se-Ello” [es] donador, que determina ser y tiempo lo llama Heidegger (2009) el acaecimiento apropiador [*das Ereignis*]⁵³⁴, que no es un concepto omniabarcante de ser y tiempo, que ni “es” ni “se da”, sino que “acaece apropiadoramente” [*ereignet*]⁵³⁵, manteniendo en su mutua pertenencia a ser, tiempo, hombre; el ser que se da en la regalía del tiempo, es dado al hombre como su propiedad, no se da ser, ni se da tiempo sin el hombre.

⁵³¹ Ibid., p. 24.

⁵³² Ibid., p. 27.

⁵³³ Ibid., p. 34.

⁵³⁴ Ibid., p. 41.

⁵³⁵ Ibid., p. 43.

3. La experiencia ontológica del conflicto

¿Será acaso un azar que Anaximandro, Heráclito y Parménides nombren su experiencia del ser como ἀπειρον, πόλεμος, ἀλήθεια respectivamente? Consideramos que virar *hacia* Anaximandro, Heráclito y Parménides, a fin de indagar por los indicios de una comprensión ontológica del conflicto, tiene sentido no sólo por su indiscutible conexión teórica⁵³⁶, sino también metodológica, esto es dialéctica⁵³⁷.

En primer lugar, consideremos el único fragmento de Anaximandro (12B1 DK) en la traducción de Cornavaca⁵³⁸:

[Anaximandro...ha dicho que principio...de los seres es lo ilimitado] desde lo cual hay generación para las cosas que son y hacia ello se produce la corrupción, según lo que debe ser; en efecto, ellas se añoran y reparan la injusticia recíprocamente, según la ordenación del tiempo⁵³⁹.

En la comprensión de lo ápeiron [ἄπειρον], desde Aristóteles⁵⁴⁰ hasta hoy, se han considerado múltiples aspectos y vías. Entre las múltiples fuentes e interpretaciones⁵⁴¹ del fragmento de Anaximandro, llama-

⁵³⁶ Colli, Giorgio. *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferecides-Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Onomácrito*. Madrid: Editorial Trotta, 2008., p. 301.

⁵³⁷ *Ibíd.*, p. 29.

⁵³⁸ Cornavaca, Ramón. (Ed.). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008., p. 49.

⁵³⁹ [Ἄ. ...ἀρχὴν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον...] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖσ οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. En Cornavaca, 2008, p. 48.

⁵⁴⁰ Aristóteles. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995. 203b 15.

⁵⁴¹ Cornford, Francis Macdonald. *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor., 1987. p. 195ss; Eggers, Conrado. & Juliá, Victoria. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Editorial Gredos., 2008. p. 82ss; Gigon, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Editorial Gredos., 1980. p. 65ss; Guthrie, William. *Historia de la Filosofía Griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. 2a ed. Madrid: Gredos, 1999, p. 79ss; Kirk, Geoffrey., Raven, John. & Schofield, Malcolm. *Los filósofos presocráticos*.

mos la atención sobre la interpretación *metafísica* de Nietzsche⁵⁴², la *ontológica* de Heidegger⁵⁴³, la *jurídica* de Jaeger⁵⁴⁴, la *política* de Colli⁵⁴⁵ y la proyección *trágica* de Soares⁵⁴⁶. Nosotros nos aproximamos por vía negativa, ya que “la negatividad es el modo de manifestarse de lo ápeiron”⁵⁴⁷. La palabra ἄπειρον trae ya consigo una *oposición* indicada por la α privativa: α-περας; así mismo, ἄπειρον quiere decir aquello que no puede ser medido o calculado porque es imposible de recorrerlo y abarcarlo completamente⁵⁴⁸, es decir, guarda una *distancia* con respecto a aquello que puede ser tasado, lo ente; e indeterminado según la traducción de Nietzsche, algo de lo que nada se puede predicar porque ni es sustancia, ni es predicado, sino una *fuerza* continente y rectora⁵⁴⁹. En cuanto al distanciamiento⁵⁵⁰ o contienda entre ἐξ ὧν...εἰς ταῦτα “las cosas” de donde –indicando una comprensión pluralista de lo ápeiron, como unidad que contiene

Historia crítica con selección de textos. Madrid: Editorial Gredos., 2011. p. 141ss; Zeller, Eduard. *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX., 1968. p. 36ss.

⁵⁴² Nietzsche, Friedrich. Los filósofos preplatónicos. En Sánchez, D. (Ed.), *Obras Completas II. Escritos filológicos* (pp. 327-427). Madrid: Tecnos., 2013.

⁵⁴³ Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial., 2006. Heidegger, M. *La sentencia de Anaximandro*. En Heidegger, M. *Caminos de bosque*. (pp. 239-277). Madrid: Alianza Editorial, 2012.

⁵⁴⁴ Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica., 1952. 267p.

⁵⁴⁵ Colli, Giorgio. *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferecides-Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Onomácrato*. Madrid: Editorial Trotta., 2008. 358p.

⁵⁴⁶ Soares, Lucas. *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Editorial Biblos., 2002. 157p.

⁵⁴⁷ Guariglia, Osvaldo. *Anaximandro de Mileto*. En: *Anales de Filología Clásica*. No. 9. (1966); pp. 23-155. Citado por Soares, Lucas. *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Editorial Biblos., 2002., p. 81.

⁵⁴⁸ Eggers & Juliá. Op. cit., p. 90.

⁵⁴⁹ Guthrie. Op. cit., p. 93.

⁵⁵⁰ Colli. Op. cit., p. 300

toda pluralidad⁵⁵¹ – y τοῖς οὐσι “las cosas que son”, éstas se *separan* de aquellas, llevando consigo tanto manifestación como conflicto. Las cosas que *están* separadas y en conflicto, “según necesidad o destino” o “deuda”⁵⁵², retornan hacia su elemento originario, reparando la falta y restituyendo las posibilidades que se han quitado entre sí⁵⁵³. Así, la contienda originaria se muestra en la doble separación de las cosas que surgen de lo ápeiron, mientras que el conflicto acontece en la pretendida consistencia, persistencia, estabilidad y constancia de unas cosas sobre otras. El fragmento termina con la expresión “según la ordenación del tiempo”, vale decir, el tiempo se constituye en tribunal y juez que arbitra la *oposición* y disputa de los contendientes, les *retribuye* el reconocimiento y *destruye* las fuerzas que las determinan a la constancia, posibilitando el retorno a su origen⁵⁵⁴.

En segundo lugar, uno de los modos como Heráclito nombra su experiencia del ser es *pólemos*⁵⁵⁵ [πόλεμος]. Colli traduce el fragmento 22B53 DK así: “Pólemos es el *padre* de todas las cosas, el *rey* universal, que *presenta* a unos como dioses y a otros como hombres, a unos [los hizo] como esclavos y a otros como libres”⁵⁵⁶. La traduc-

⁵⁵¹ De aquello continente que está más allá de toda determinación y límite porque es de otra naturaleza y legalidad, aunque valga señalar que las cosas que son no están causadas o efectuadas por ellas, sino implícitas y unificadas en la unidad-pluralidad originaria.

⁵⁵² Fränkel, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: Visor, 1993. 520p, citado por Cornavaca. Op. cit., p. 51, traduce *katà tò khreón* [κατὰ τὸ χρεών] por *nach der Schuldigkeit*, entendiéndolo que la “culpa” se debe a aquella apropiación de posibilidades, sustraídas a otras cosas que también pudieron ser.

⁵⁵³ Kahn, Charles. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Philadelphia: Centrum Philadelphia, 1985, citado por Cornavaca. Op. cit., p. 51, sugiere que no es conveniente enfatizar excesivamente en un sentido moral o escatológico; a nuestro juicio, como lo hace Nietzsche.

⁵⁵⁴ Guariglia. Op. cit., p. 138.

⁵⁵⁵ Nótese bien que πόλεμος es un sustantivo derivado del verbo πελεμιζειν, es decir, sacudir, de la raíz indo-europea *pel* que significa empujar, conducir, lanzar, impulsar, propulsar; expulsar, echar fuera.

⁵⁵⁶ Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς

ción de Cornavaca del fragmento 22B80 DK reza: “Mas es necesario saber que la guerra es *común* y la justicia discordia, y que todas las cosas *sucedan* según discordia y necesidad”⁵⁵⁷. Resaltemos lo esencial a los dos fragmentos: por un lado, es claro que *pólemos* no es nada ente ni una acción humana; por el otro que esencia como progenitor [πατήρ] y gobernante [βασιλεύς], que manifiesta y revela [ἔδειξε], hace [ἔποιησε], coliga [ξυνόν⁵⁵⁸] y lleva al surgir [γινόμενα]. De acuerdo con Colli, la diferencia entre ἔδειξε y ἐποίησε⁵⁵⁹ es que mientras lo primero deja ver una diferenciación esencial y primordial –dioses y hombres–, lo segundo sólo es una apariencia, de tal modo que la dinámica histórica de los pueblos y grupos sociales está precisamente en la superación de esa situación circunstancial de la apariencia. En síntesis, *pólemos* esencia como *surgir* –véase que el participio γινόμενα contiene la raíz γεν (origen, nacimiento)–, como *desvelamiento* y como *diferenciación* de lo revelado.

Cuando el fragmento 22B80 DK señala, por un lado, el esenciar del *pólemos* como “nexo” [ξυνόν] está indicando una correlación con el

ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. En Colli, Giorgio. *La sabiduría griega III. Heráclito*. Madrid: Editorial Trotta, 2010. p. 32-33. Cursiva mía.

⁵⁵⁷ εἰδέναι δὲ χρὴ πόλεμον ἔόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεών. En Cornavaca. Op. cit., p. 246-247. Cursiva mía.

⁵⁵⁸ Es necesario señalar con Cornavaca (2008) que tanto en el fragmento 22B80 DK, como en 22B2 DK, 22B113 DK y 22B114 DK, ξυνός y κοινός –comúnse oponen a ἴδιος –particular o privado-. Sin embargo, ξυνός no dice *qué* es el *lógos* [λόγος], sino *cómo* es, aquello que por igual y de un modo imparcial se *apropia* de todo, *co-pertenece* y *vincula* a todo. Sobre la comprensión de ξυνός como vínculo, véase Colli, 2010, p. 137. En este sentido ξυνός es distinto (Colli. *Ibid.*, p. 137) de κοινός, aquello que se dice de las cosas en su *ser* apropiadas, copertenecientes y vinculadas: τὸ κοινόν ἀγαθόν –el bien público- τό κοινόν – el Estado, la Comunidad-τὰ κοινά –los asuntos públicos-. Sobre el *lógos* como coligación, Cfr. Heidegger, Martin. *Heráclito*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger-El hilo de Ariadna, 2012b; Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 179.

⁵⁵⁹ COLLI. *Ibid.*, pp. 138 y 185.

λόγος⁵⁶⁰, la multiplicidad dionisiaca del *pólemos* es recogida por la unidad apolínea del *lógos*; por el otro, que la justicia sea discordia y que todas las cosas acontecen según discordia y necesidad indica, no que es injusto, sino necesario que existan opuestos pues éstos son los que llegan a la presencia en virtud de la *separación* del principio originario, pues los opuestos están contenidos en una unidad originaria⁵⁶¹ de tal modo que la unidad no es identidad consigo misma sino fundamento de toda alteridad y diferenciación. Más bien, la injusticia ocurre cuando dichos opuestos pretenden, o imponerse los unos sobre los otros, usurpando sus fuerzas, desconociendo el vínculo que los une, o predominar en su constancia en el ser, ya que es necesidad estar sometidas al tiempo y a su ley de dar-tomar y no someter el tiempo, es necesidad surgir-declinar. Según Guariglia⁵⁶², la singularidad de un contrario se debe a la dialéctica mismidad-alteridad, es manifestación de sí mismo, en tanto manifiesta la contraria, en la manifestación del sí-mismo está, oculto pero presente, la manifestación de lo otro de sí. Todo acto de injusticia se descubrirá y compensará de acuerdo con la forma en que está ordenado el tiempo, pues éste determina la duración de la oposición y la retribución del equilibrio, deteriorado por las faltas habidas; pues el equilibrio no se da en la desaparición de la oposición y por ende de la culpa-castigo, sino en el proceso mismo de la oposición, lo que debe ser destruido no es el proceso de oposición, sino la injusticia que se manifiesta en él.

Finalmente nos remitimos a Parménides para considerar la esencia de la ἀλήθεια en su poema, siendo conscientes de que estamos ante una enmarañada multiplicidad de puntos de vista sobre la verdad, lo cual hace más difícil y exigua, no sólo una comprensión de su esencia hoy, sino de cómo fue experimentada por los griegos, toda vez que lo esencial *difiere*, cada vez, en cada época. A nuestro proceder por vía

⁵⁶⁰ Cfr. Nota 65

⁵⁶¹ Cornford. Op. cit., p. 195.

⁵⁶² Guariglia. Op. cit., p. 125-126.

negativa, le agregamos ahora la indicación de Heidegger⁵⁶³ de *suspend* [*Absagen*] los puntos de vista predominantes⁵⁶⁴ del pensar ordinario, *abdicar* de pensar la verdad en relación con lo ente, *retrocediendo* [*Zurücktreten*] ante lo inicial [*das Anfängliche*].

Sin más digresiones, atengámonos al fragmento 28BI, 29 DK⁵⁶⁵, donde encontramos que la diosa aconseja a Parménides aprender “el corazón imperturbable de la verdad bien redonda”⁵⁶⁶. Siguiendo a Heidegger, en la palabra ἀλήθεια –desocultamiento– tenemos que escuchar ἀ-λήθεια –des-ocultamiento–. Ahora bien, por un lado, *des-ocultamiento* nos remite tanto a “ocultar” en tanto velamiento o preservación como “encierro” y “reclusión”; por el otro, *des-ocultamiento* nos remite a “cancelación” o “denegación” del ocultamiento. Esta multiplicidad de significados nos pone ante la esencia misma de la verdad comprendida como *des-ocultamiento*, esto es, contienda inicial. Parménides nos dice que el corazón de la verdad es imperturbable, con Heidegger hemos llegado a la esencia de la verdad como contienda inicial. ¿Nos ha extraviado el juego lingüístico del pesado pensar heideggeriano? Consideremos más de cerca el “ocul-

⁵⁶³ Heidegger, Martin. *Parménides*. Madrid: Ediciones Akal, 2005b.

⁵⁶⁴ Los puntos de vista predominantes sobre la verdad podrían agruparse en dos: mientras que unos la consideran a partir de un modelo lógico que inspira los razonamientos sobre el ser y la verdad de un modo estrictamente proposicional, la verdad como corrección”; otros lo hacen inspirados en un modelo matemático, pues los entes abstractos de la matemática - números (aritmética) y figuras (geometría)-, “nos ofrecen un caso eximio de algo que es lo que se dice que es de tal manera que no puede no serlo en ningún momento, ni tampoco puede serlo ni más ni menos de lo que es” Bredlow, Luis. *Verdad, creencia y convicción en el poema de Parménides*. *Ontology Studies – Cuadernos de Ontología*, 2011, 11, p. 263-279. Recuperado de http://www.ontologia.net/studies/2011/bredlow_2011.pdf. Cfr. Cornford. Op. cit., p. 146ss; Eggers & Juliá. Op. cit., p. 417ss; Gigon. Op. cit., p. 274ss; Guthrie, William. *Historia de la Filosofía Griega II: la tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. 2a ed. Madrid: Gredos, 1993, p. 18ss; Kirk, Raven & Schofield. Op. cit., p. 321ss; Zeller. Op. cit., p. 57-59.

⁵⁶⁵ ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ. Cornavaca, R. (Ed.). *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2009., p. 26.

⁵⁶⁶ Kirk, Raven & Schofield. Op. cit., p. 324; Bernabé. Op. cit., p. 21.

tamiento” puesto que es lo que está en juego en el desocultamiento. En el des-*ocultamiento* [ἀ-λήθεια] escuchamos un olvido ληθές; sin embargo, dado que el antónimo de “verdad” es “falsedad” [ψεῦδος], debiéramos reconocer en no-falsedad [αψευδές] la expresión correcta para la palabra “verdad” y no ἀλήθεια. Ahora bien, según Heidegger, aunque “lo oculto no es de hecho lo falso [,] lo falso [sí es] *un tipo* de ocultamiento y de ocultar”⁵⁶⁷, como lo es el olvido, la destrucción, la preserva –albergar que salva–, el secreto, el misterio. Lo falso, en su encubrir, suplanta –pone algo otro en lugar de– y muestra al ente distorsionándolo –como siendo algo que no es–, por eso, lo falso siempre conduce a engaño. El olvido no significa la consecuencia de un trastorno de la memoria, sino que, en tanto dimensión en la que lo olvidado se sumerge y *cae*, y acontecimiento que *separa* al hombre de lo olvidado, el olvido es un “dejar-de-ser” presente⁵⁶⁸.

La diosa le ha comunicado a Parménides que lo digno de ser pensado es “el corazón imperturbable de la verdad bien redonda”. El corazón de la verdad no es la verdad misma. En la verdad comprendida como desocultamiento, encontramos la clave para barruntar su corazón mismo: el ocultamiento⁵⁶⁹, que en el lenguaje parmenídeo sería λήθη. El ocultamiento y el ocultar son la posibilidad de todo desocultar. Los epítetos “bien redonda”, “persuasiva” y “bien iluminada”⁵⁷⁰, son dichos de la verdad mas no de su corazón; cualquiera de ellos, lo que es más, el concurso de ellos, da cuenta del modo de esenciar de la verdad. El corazón de la verdad es imperturbable pero sumamente perturbador. Es imperturbable e inusurpable porque

⁵⁶⁷ Heidegger, Op. cit., p. 32.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁶⁹ Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (22B123 DK). El surgir imperante ama el ocultar albergante.

⁵⁷⁰ Dentro de los epítetos de la verdad, en este fragmento se presentan las siguientes variantes: “bien redonda” εὐκυκλέος (Simplicio); “persuasiva” εὐπειθεος (Plutarco, Sexto, Clemente, Diógenes Laercio); y “bien iluminada” εὐφεγγέος (Proclo). Cfr. Bernabé, Alberto. (Ed.). *Parménides. Poema* (Fragmentos y traducción textual). Madrid: Ediciones Istmo, 2007., p. 35.

se halla en lo oculto y esencia como ocultación que se retrae, pero es perturbador porque lleva a todo ente a la presencia, lo muestra en la claridad y redondez de su ser; según Heidegger, “el dominio esencial de la ἀλήθεια, el único que lo aclara todo, no es conocido ni experimentado”⁵⁷¹. Aunque esto sea así, en el corazón imperturbable y libre de la verdad acontece una contienda inicial, la irrupción o desocultamiento del ser mismo, en virtud de lo cual, los contendientes atienden a la interpelación del ámbito en que fueron arrojados, el conflicto. La ἀλήθεια interpretada como contienda inicial significa: el *des-ocultamiento* que esencia contra la ocultación ἀ-λήθεια, pero al mismo *tiempo*, para el cuidado como *des-ocultación* ἀ-λήθεια. El corazón imperturbable de la verdad estremece. La contienda inicial entre desocultamiento y ocultamiento es aquello que no sólo hay que pensar, sino en lo cual hay que habitar.

Conclusiones

En virtud de lo expuesto, pensar⁵⁷² y habitar⁵⁷³ el conflicto no es el título de nuestro artículo, sino una imperante necesidad histórica. En primer lugar, una onticización del conflicto en los tres sentidos señalados, ha estado al servicio del interés de dominación, control

⁵⁷¹ Heidegger, Op. cit., p. 141.

⁵⁷² El Pensar no significa representar, explicar o calcular sino que está comprendido como implicar, atender la interpelación de lo inicial, esto es, aquello que acontece como donación epocal y hacer de ello mismo no sólo un modo de habitar, sino la región misma donde se habita. Heidegger, Martin. (2005a) ¿Qué significa pensar? Madrid: Editorial Trotta, 2005a; Heidegger, M. ¿Qué quiere decir pensar? En: Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994

⁵⁷³ Habitar no como residir o estar alojado, ni el fin de todo construir, puesto que el construir es ya un modo de habitar (p. 128); todo originario habitar significa construir en el sentido de abrigar y cuidar, según Heidegger, “cuidar y mirar por” (p. 131), habitar es el modo como somos en la tierra, es decir, señala el “rasgo fundamental del ser del hombre” (p. 130). Heidegger, Martin. *Construir, Habitar, Pensar*. En: Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

político-mediático y técnico-instrumental, buscando resolverlo en el ámbito cerrado de la interioridad particular como patología o de lo social como “cese al fuego” entre fuerzas estatales y al margen de la ley; mientras que una comprensión ontológica ofrece la posibilidad de pensar el conflicto como desvelamiento del ser y, en cuanto tal, habitar en la apertura en la que son dados los contendientes como un juego especular, pensar que es ya un habitar en el sentido de implicarse en lo otro, ser la pluralidad de los “sí mismos” que pueden y deben llegar a ser, incorporándolos en su singularidad a través de su experienciación. Sólo quien construye su singularidad a partir de la pluralidad, puede pensar, aceptar y habitar con y en una multiplicidad y diversidad de formas de vida.

En segundo lugar, en tanto “desocultación y ocultación son un rasgo fundamental del ser”⁵⁷⁴, concebimos la contienda originaria, dicha por Anaximandro como ἄπειρον, por Heráclito como πόλεμος, y por Parménides como ἀλήθεια, como la esencia del conflicto [ἔρις], esto es, la irrupción del ser mismo y, con él, la comparecencia de los contendientes.

Finalmente, no es la gestión, transformación, superación o eliminación del conflicto lo que hay que buscar, se trata de desmontar piedra a piedra el edificio construido alrededor del conflicto hasta ver los pilares sobre los que se levanta, remontarlo o retorcerlo en el sentido de dar acuerdo –pensar– y otorgar –habitar– reconocimiento a las partes contendientes que han sido encubiertas, acalladas, silenciadas. “el ser es la acción de remontar la discordia; esto es: el no seguir existiendo consistentemente en la constancia porque el tránsito pertenece a la esencia del ser”⁵⁷⁵.

⁵⁷⁴ Heidegger, Op. cit., p. 93.

⁵⁷⁵ Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2006., p. 170.

LA DISPOSICIÓN ÉTICA: LA MEMORIA-RESISTENCIA COMO EXPERIENCIA ENMANCIPATORIA

Adriana Ema Fernández Vecchi⁵⁷⁶

Universidad Nacional de Lanús. Remedios de Escalada, Argentina

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7483-8602>

La integración latinoamericana sólo es posible bajo un rasgo distintivo que caracteriza nuestra expresión: el pensamiento geo-cultural. Éste configura el patrimonio propio, es la clave estratégica para la creación y re-creación de una auténtica unificación y posibilita el diálogo con otras culturas existentes.

Comprender el alcance de la dimensión de lo político en América Latina exige tener en cuenta el acontecimiento fundacional de lo social,

⁵⁷⁶ Licenciada en Filosofía. Doctorando en Filosofía en UNLA, campo Filosofía del Derecho, Diplomado en TICs Diplomado “Las nuevas alfabetizaciones en Educación Superior”, Ministerio de Educación, Equipo TIC. Maestría y Especialista en Metodología de la Investigación Científica. Profesora de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía. Profesora de Filosofía y Pedagogía. Maestría en Ciencia Técnica y Sociedad, Universidad Nacional de Quilmes. CONICET: Trabajos de Investigación y desarrollo. Transferencia de resultados. Miembro fundador del CEDIAL (Centro de Investigación Académico Latinoamericano).
✉ fernandezvecchia@gmail.com

Cita este capítulo

Fernandez Vecchi, A. E. (2020). La disposición ética: la memoria-resistencia como experiencia emancipatoria. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 477-487). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.30>



pues nos coloca frente a una peculiar forma de hacer política. Tomamos la categoría de “mestizaje” y la podemos definir como modo de resistencia para persistir en el suelo, en lo propio. Se determina un *Ethos* cultural nuevo surgido de los anteriores. No excluye ni el conflicto, ni la permanencia de residuos culturales anteriores no integrados.⁵⁷⁷ Sirve de base para interpretar la realidad de América Latina, su imaginario y su historia. La categoría alude a un símbolo. Se puede entonces plantear una cierta tipología de la realidad latinoamericana y desde ahí una hermenéutica de la tarea política-cultural.

Resistir a un pensamiento único para incluir las diferencias es una propuesta que levanta y profundiza la política, entendiéndola como disposición ética para subsumir lo particular en un Nosotros. En este marco definimos cultura en términos de Kusch: “La cultura no es sólo un acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición, sino además es el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia”.⁵⁷⁸

Desde esta perspectiva la cultura despliega, en tanto acervo de tradición, un reconocimiento a la historicidad de los pueblos. La memoria de los acontecimientos de origen de nuestras raíces recrea una historia para la vida. Recordar aquellos hechos que lo merecen es tejer una historia para la vida y no para la nostalgia. Resistir es tener memoria para fortalecer una historia comunitaria y la justicia necesaria para fortalecer los vínculos sociales.

Si bien la expansión industrial y los factores económicos determinan estructuras sociales, a nuestro entender, esto no basta para comprender los procesos políticos de Latinoamérica. Por lo tanto, desde la perspectiva de una inteligencia emocional y no tanto desde una in-

⁵⁷⁷ Scannone, J., (1990). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe, cap. X

⁵⁷⁸ Kusch, *Geocultura del hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976 P.13

tencionalidad racional, lo político se teje con elementos sagrados que sólo son puestos en juego a partir de lo simbólico.

Los parámetros económicos no escapan al núcleo simbólico de sentido del imaginario, por cuanto se articulan desde otra perspectiva, como dice Kusch, “No por darle prioridad a la alimentación habremos de resolver los problemas del mundo. Pero sí habremos de resolverlo, si tomamos en cuenta el condicionamiento cultural que implica el hecho de comer. En el ámbito etnográfico se prueba que el problema no es el de comer, sino el de recobrar la dignidad del comer.”⁵⁷⁹ Esto último es lo determinante que despliega el núcleo de sentido simbólico por lo que lo universal situado desarrolla las políticas económicas adecuadas a los pueblos.

Ahora bien, estas pautas sirven para interpretar los movimientos sociales en el horizonte de la unidad “nacional” dado por el sentido de “pueblo”. Además, un hecho histórico de relevancia, es el de la fuerza integradora y la asimilación –fagocitación– de los valores emancipatorios, introducidos primeramente por las elites ilustradas. Pero luego asumidas desde la peculiar forma simbólica de lo autóctono y mestizo.

Estas perspectivas intentamos argumentarlas de acuerdo a tres nociones prioritarias: la disposición ética como núcleo de la acción política, la simbolización del imaginario social y la resistencia como experiencia emancipatoria.

1. La disposición ética como núcleo de la acción política

¿Qué es la disposición ética? Intentaremos despejar esta cuestión a partir de *La Filosofía del Derecho* de Hegel⁵⁸⁰ pues nos coloca en el co-

⁵⁷⁹ Kusch, A., *Geocultura del hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976, p. 117.

⁵⁸⁰ Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner. 1955. Hemos utilizado traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires. Siglo Veinte, 1987. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción J.L. Vermal,

razón de lo ético, “la eticidad es la idea como vida efectiva”. La Filosofía del Derecho es la ciencia de la autoconstrucción del poder desde una voluntad libre, desplegándose hacia la libertad sustancial conformando el universal ético, el *espíritu del pueblo*. Poder como equilibrio de conflictos superándose en la libertad sustancial, donde la diferencia hace al poder sin dependencia, donde la unidad ética transforma la naturaleza en cultura, pero sin violencia; donde la apropiación de la cultura es poderío pero sin coerción.⁵⁸¹ Es posible porque la voluntad política quiere lo mismo que la voluntad ética. De este modo, la particularidad comprende dialécticamente que su fin es lo universal. Este despliegue culmina en el Estado en donde la voluntad ética, alcanza su efectividad y confía en el arbitrio de las políticas públicas.

En la sociedad civil, se encuentra la necesidad ciega de lo económico y se generan los conflictos por la competencia de los intereses privados. En el Estado, como horizonte político, se defiende el derecho y se organiza la protección de la satisfacción de las necesidades pautando el trabajo y promoviendo la ley. Regula mediante intervenciones el devenir de la vida económica. Rige a la sociedad civil, por un lado, como una necesidad exterior a la misma, y por otro, como fin inmanente, porque el principio básico del Estado es “el desarrollo del individuo y esta relación se muestra en el hecho de que éstos tienen ante el Estado tantos derechos como deberes” (§ 261). En la identidad de lo universal y lo particular coinciden el deber y el derecho, porque en el contenido universal de la voluntad individual, no obstinada en su particularidad, “la obligación es reconocida como lo sustancial que es a la vez la existencia de mi libertad particular” (nota § 261). De este modo, la relación que se establece es necesaria y objetiva. Pero esta necesidad se vive como

Buenos Aires. Ed. Sudamericaba, 1975 (esta traducción es más literal y contiene los “Agregados” de E. Gans). *Filosofía del Derecho*, no indica traducción, México 1975. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993. Cito traducción Vermaal PFD y n°. de párrafo y Traducción Llanos FD y n°. de párrafo. Versión alemana cito PhR

⁵⁸¹ En Hegel la dialéctica social se determina entre de la *Notwendigkeit*, Necesidad ontológica con las *Bedürfnisse* Necesidad contingente y se resuelve así lo político.

libertad y con confianza dada a partir de una disposición ética, en el sentido de que su interés, su sustancia, están garantizados por el interés y la sustancia del Estado, que en cuanto ético permite que los deberes particulares de los ciudadanos se correspondan con las leyes: “el individuo, que se subordina a sus deberes encuentra en su cumplimiento como ciudadano (...) su bienestar particular, (...), la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad. Y en este cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado, tiene el individuo su conservación y su subsistencia” (fin nota § 261). La certidumbre del ciudadano y ese orgullo de pertenecer al orden público, es la *disposición ética*, (*Gesinnung*) § 268, (sentimiento patriótico) que supera las diferencias, la apropiación arbitraria y los antagonismos propios de la sociedad civil. Este sentimiento (*Gesinnung*), como *sentimiento ético*, sostiene la subjetividad operativa en el horizonte político.

La pregunta que surge ahora es si esta disposición ética es la que garantiza el poder público. ¿De qué modo el estar latinoamericano funda su práctica política?

2. La simbolización del imaginario social

El imaginario social constituye la génesis de las instituciones, más allá de sus funciones específicas; y además de cumplir funciones económico-sociales, sin las cuales la sociedad no puede sobrevivir, anida lo simbólico, sin lo cual la sociedad no se organiza. Por lo tanto, las instituciones son redes simbólicas sancionadas socialmente, donde se combinan un componente funcional y un componente imaginario que escapa a la lógica racional de lo funcional/real. “Una sociedad no puede existir sin una serie de funciones que se cumplen constantemente (...) pero no se reduce a esto, (...); la sociedad inventa y define para sí (...) nuevos modos de responder”⁵⁸². En el funcionamiento

⁵⁸² Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la realidad*. Buenos Aires: Tusquest, 1993. tomo 1, p 200

de los procesos reales, existe un orden simbólico en la sociedad edificado a partir del movimiento histórico. Se construyen cimientos simbólicos, desde donde brota el sentido de los pueblos y se amasa el imaginario social. El significante del símbolo, “(...) supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso y puede conducir a unos vínculos totalmente inesperados”.⁵⁸³

La consistencia de nuestra cultura americana reside en la continuidad histórica de la lucha por sus valores. Esto le permite hacer frente al conflicto. Su cohesión y persistencia, se afirma en el “estar”, sin referencias a las esencias⁵⁸⁴. Se expresa en el plano del mero darse en el terreno de la especie. Su subsuelo es lo simbólico, constitutivo y originario. Posibilita el encuentro desde el “estar”. De este modo, la cultura es un quehacer ritual para sentirse instalado y lograr el domicilio existencial en el mundo. En América, lo imaginado recurre a lo popular como pensamiento, sabiduría y cultura, como alternativa para crear el mundo de vuelta. Desde esta posibilidad (descalificada por la cultura dominante), la sabiduría popular es mítica.

Comprender la relación entre el imaginario europeo y el americano supone ir más allá de la aculturación. Correrse del plano de la arquitectura, la vestimenta, etc... Supone desplegar la dialéctica entre el “ser y estar”. Tanto “ser” como “estar” son indeterminados, pero mientras el primero pide una definición esencial, el “estar” no exige determinación intrínseca, sino circunstancial o modal. El “estar” rompe la continuidad con el ser, se asocia al vivir un universo simbólico donde encuentra el amparo y hace frente a la inestabilidad del mundo. Confiere una cosmovisión diferente que la del fundamento del ser y es propio de lo latinoamericano.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la realidad*. Buenos Aires: Tusquest, 1993. tomo 1, p 209

⁵⁸⁴ Se expresa la dialéctica entre el ser y el estar

⁵⁸⁵ Scannone, J., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.

A partir de estos presupuestos podemos explicar cómo se produce la interacción entre el “ser europeo” y el “estar americano”; cuál es el punto de contacto. Es un modo de relación que surge de la oposición entre “ser y estar”, un proceso de interacción que Kusch⁵⁸⁶ denominó *Fagocitación*. El europeo viene, coloniza e impone sus costumbres, y es él quien determina una forma de sometimiento. Por esto, la fagocitación está operando en una zona inconsciente, en el inconsciente colectivo, en el subsuelo. Este proceso de fagocitación en tanto que asimilación fue descrito por Jung cuando analizó los efectos del psicoanálisis que se producen ante los violentos choques culturales. La tierra extraña asimila al conquistador, los conquistadores imponen sus leyes y costumbres al consciente de los sometidos, pero éstos, conquistan el inconsciente del conquistador. La fagocitación no es consciente, sino que opera en el inconsciente social, al margen de lo que surge desde el pensamiento de la cultura y la civilización, en un lugar que está más allá. Es decir, está operando desde la emocionalidad.

El pueblo sigue apostando a sus valores, ensaya símbolos que le permiten el puro hecho de vivir. De acuerdo a las afirmaciones precedentes entendemos la resistencia como la actitud popular que comprende el símbolo como un baluarte en el cual se refugia para defender la significación de su existencia. Implica, además, una defensa existencial frente a lo ajeno. Se constituye como común unidad, con memoria de identidad histórica y con estrategias dignas. Su cosmovisión no se basa en un principio de causalidad, sino en lo afectivo. Los sujetos resuelven la indigencia originaria por la *cooperación*, estar “codo a codo con el otro”. Por eso el sujeto americano no es una suma de individuos que ocupa cada uno su lugar excluyéndose; sino que se compenetran, es decir, se compone por seres que participan unos con otros: surge la noción del *Nosotros*, donde se reconoce la diferencia como diversidad. Este nosotros es pueblo y su forma de permanecer es resistir para mantener y reivindicar lo originario desde la memoria que soporta el valor como apropiación ética de su historia. Por lo tanto la resistencia es una disposición ética

⁵⁸⁶ Kusch, R., *Lógica negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 1975

3. La resistencia como experiencia de emancipación

Definimos la resistencia como un modo de ser para persistir en el suelo, en lo propio. El mestizaje es el resultado de la interacción entre el originario y lo europeo. El encuentro forma una unidad histórica. Latinoamérica recibió la imposición de una cultura ajena, la cual se fagocitó; pero no hizo desaparecer al nativo, está latente, a la espera por salir en su mestizaje.

El americano por la urgencia de vivir, fagocita y así se da el mestizaje como recurso astuto de sobrevivencia a costa de vivir lo propio. La aceptación del hedor, lo tenebroso y sombrío se entrecruza en las formas de concebir la política⁵⁸⁷. De este modo, el imaginario latinoamericano no cree en el discurso de la racionalidad política de Occidente con sus democracias sustentadas en el consenso común. El poder no es el resultado del consenso como suma de voluntades, sino, el escenario para sobrevivir. El verdadero poder, el que asusta por lo tremendo, fascinante, o curvo se encuentra del otro lado del discurso preciso, más bien es producto de un discurso ambiguo, conflictivo, o alternativo, ligado a la inteligencia emocional. Por eso, Cullen⁵⁸⁸ afirma que la política se convierte en una magia para conjurar lo oficial: así se exaltan los caudillos, los líderes representativos, no los meros representantes del pueblo. Lo curvo es el recurso astuto que se opone a la opinión pública de la ilustración⁵⁸⁹. La política popular se ejerce en los bajos fondos, pero desde el alma. Este operar del imaginario, es lo que instaura la ambigüedad de una organización política que conlleva por un lado, la esperanza de lograr el poder concretado en las instituciones, y por otro, el miedo de no lograrlo.

⁵⁸⁷ Cullen, C., “Ethos Barroco” en *Reflexiones desde América*. Rosario: Ross, 1987.

⁵⁸⁸ CULLEN, C., “Ethos Barroco” en *Reflexiones desde América*. Rosario: Ross, 1987.

⁵⁸⁹ Basta pensar los términos de aluvión zoológico, cabecita negra, las patas en la fuente, negro, etc.

Los llamados populismos representan, en este imaginario, un intento de realización histórica de valores. Su punto de base es la manifestación cultural propia con el fin de estructurar las instituciones sociales, distintas a los proyectos liberales-capitalistas. A la vez, el populismo toma las estructuras de Occidente, pero lo hace como recurso jurídico para lograr la cristalización de un proyecto comunitario y popular. Es decir no introyecta ni la racionalidad científica, ni administrativa, ni técnica-económica ni estratégico-política.

Como afirma Cullen⁵⁹⁰, el perfil del espíritu del pueblo comulga con un estoicismo indígena –que se margina con la ilusión de libertad– y un escepticismo colonizado --que reemplaza lo mítico por la ciencia de la economía política–. De allí, que estos movimientos mantienen la ambigüedad de la aceptación de los proyectos que caracterizan la época a nivel mundial pero además, logran su “universalidad situada” configurándose desde el drama telúrico de la resistencia, y la memoria. Así la historia presenta dos líneas paralelas que se tensionan sin reducirse una en la otra. La tarea interpretativa exige una lectura en forma de trama pues a la vez se da lo santo y lo profano por ej. El santito criollo y bueno y vengativo a la vez, los héroes paralelos a la historia oficial (los caudillos).

Es la resistencia a la conciencia-individuo del imaginario del colonizador y la insistencia en el mero estar como conciencia-pueblo. Es una resistencia al olvido (memoria). La memoria resiste toda forma de objetividad que pretende excluir sus símbolos. Esta memoria, configurada desde el “estar”, aparece en la tensión que se produce desde el símbolo como expresión política. Lo esencial de lo político está más allá de lo ideológico. Es la expresión de una apuesta fundante como opción fundamental de un *ethos*. Por lo tanto, la memoria tiene este doble juego insiste en los valores para resistir a la imposición de la disolución de un modo de ser que resuelve la eticidad de los pueblos. Resistir es insistir en la construcción de una común unidad, con memoria de identidad histórica y con estrategias dignas para comer.

⁵⁹⁰ cfr. Las características estoicas y escépticas en op.cit., Cullen, 1987

Conclusión

Teniendo en cuenta las afirmaciones precedentes queremos concluir sosteniendo los principales desafíos que creemos deben ser enfrentados:

En primer lugar un factor transversal y prioritario es el compromiso ético personal, ciudadano y profesional desde la realidad como diálogo. Supone la lectura de la realidad desde una disposición ética que implica no ser extraños a la humanidad, a partir del desarrollo de nuestra propia humanidad, de nuestra propia conciencia del mundo, del cambio.

La formación permanente contextualizada en respuesta a las realidades de nuestras sociedades y culturas, y proyectar en el aprendizaje mutuo, acciones y proyectos que dialoguen con el contorno socio-cultural.

La gestión como ejercicio democrático y sociocultural es un factor que está orientado hacia las instituciones y su entorno.

Un último factor-desafío es la construcción de redes de solidaridad para construir propuestas sustentables frente a la fuerte potenciación del individuo. Ello implica la articulación con los pares, comunidades de aprendizajes, construcción de redes, de intercambios, de producción compartida. Este factor es imprescindible para tener palabra y pensamiento, voz y acción comprometida desde las oportunidades de este presente y así movilizarse para una sociedad y cultura alternativa al modelo dominante. Debemos no sólo ser capaces de transformarnos sino de convocar a otros a esa transformación de otro mundo: es la hora de la transformación ética.

Referencias bibliográficas

- Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la realidad*. Buenos Aires: Tusquest.
- Cullen, C. (1987). "Ethos Barroco" en *Reflexiones desde América*. Rosario: Ross, (1978). *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Castaneda.
- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg, Meiner*. (1955). Hemos utilizado traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires. Siglo Veinte, 1987.
- Kusch, R. (1975). *Lógica negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- Kusch, R. (1976) *Geocultura del hombre Americano*. Buenos Aires Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachete.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 4 volúmenes.
- Scannone, J. (1990). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe.

DECOLONIZAR EL SABER: UN RETO PARA LA UNIVERSIDAD

Camilo Andrés Miranda Echeverry⁵⁹¹

Universidad del Valle. Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6630-6745>

La universidad puede considerarse como un gene social

Atcon, R. en Arcila, 1970

Santiago Castro-Gómez⁵⁹² publicó dentro del libro editado por él y Ramón Grosfoguel, un capítulo que retoma la investigación de Edgardo Lander sobre el vínculo entre la universidad latinoamericana y

⁵⁹¹ Magister en Filosofía de la Universidad de Chile (2013) “aprobado con distinción máxima”. Profesional en Filosofía de la Universidad del Valle (2009). Con experiencia en docencia básica, media y superior, redacción de textos y traducción. Énfasis de pregrado en Epistemología. Énfasis de Posgrado en Filosofía contemporánea y Filosofía latinoamericana. Actualmente es profesor hora cátedra de Filosofía Política en la Universidad Del Valle (febrero 14 de 2014). Campos de interés: Teorías poscoloniales, decolonialidad del saber, educación y filosofía contemporánea.
✉ aristofonos@gmail.com

⁵⁹² Castro-Gómez, Santiago. Decolonizar la Universidad. La Hybris del Punto Cero y el Diálogo entre Saberes. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El Giro Decolonial, Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo Del Hombre Editores, 2007, pp. 79-91.

Cita este capítulo

Miranda Echeverry, C. A. (2020). Decolonizar el saber: un reto para la universidad. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 489-501). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.31>

Recepción/Submission: Agosto (August) de 2020.
Aprobación/Acceptance: Noviembre (November) de 2020.



la “colonialidad del saber”. En éste artículo, el filósofo bogotano, profundiza y refuerza la crítica que hace Lander a las ciencias sociales y las humanidades que se enseñan en nuestras universidades, dado que éstas no solo llevan el lastre de las “herencias coloniales” en sus contenidos, sino que además reproducen en la práctica misma *una mirada del mundo* que fortalece la hegemonía cultural, económica y política del “Norte” sobre el “Sur”.

El diagnóstico de Castro-Gómez, empero, no es absolutamente negativo. En su artículo muestra que dentro de algunas universidades a lo largo del mundo se han incorporado nuevos paradigmas de pensamiento que invitan al diálogo entre culturas, a tender puentes que reabren el pensamiento hacia un diálogo con el *pensamiento otro*, como diría Mignolo, y que pueden contribuir a romper “la estructura triangular de la colonialidad: colonialidad del ser, colonialidad del poder y colonialidad del saber”⁵⁹³. En éste punto pone el énfasis de su reflexión en la posibilidad de generar un *diálogo de saberes* entre la ciencia occidental y sus formas “post-occidentales” (término que acuña en un intento por no excluir la flexibilización que se ha producido dentro de los centros de producción del saber Occidental). Si bien, dice, un paradigma como el del pensamiento complejo (impulsado por Edgar Morin) abre la puerta para la transdisciplinaridad, éste carece de la fuerza suficiente para ir más allá del modelo epistémico colonial, desde el que se negó el sustento de los saberes “pre-modernos” o “pre-científicos”. Castro-Gómez va más allá y enfila su propuesta hacia la *transculturación del conocimiento*. En ello consistiría un proceso efectivo de *decolonización del saber*. Cabe advertir que con ello no se llama a una *cruzada contra Occidente*, sino a un “pensamiento integrativo” que buscaría el enlazamiento de la ciencia occidental con otras formas de pensamiento.

El objetivo del presente texto es retomar la reflexión en torno a la relación entre la universidad y la colonialidad del saber. Revisar la posibilidad de decolonizar el saber *desde* las universidades, e invitar a repensar la educación a nivel general; teniendo siempre presente

⁵⁹³ Ibid., p. 79

la incógnita que la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui⁵⁹⁴ instala al denunciar que muchos de los intelectuales universitarios al hablar de decolonización, no hacen más que reproducir las prácticas mercantiles a las que ha sido sometida la universidad desde hace ya algunos decenios (la autora se refiere a prácticas mercantiles dentro de la academia como los puntos por publicación y el afán por hacerse un especialista para entrar al mercado laboral, etc.). Así pone en tela de juicio la idea de que la universidad sea una institución decolonizadora. En este sentido, deviene en (o nunca dejó de ser) un instrumento de “colonialismo interno”⁵⁹⁵.

Intentemos no perder de vista dos escenarios contemporáneos fundamentales para llevar a cabo esta reflexión: 1. La “híper” especialización de los saberes; 2. La tendencia global (en sentido estadístico) a eliminar las horas de filosofía en la educación primaria y secundaria.

1. La especialización y los expertos

Algunos intelectuales afirman que vivimos un momento histórico *poscolonial*, específicamente después de 1978, cuando Edward Said publicó *Orientalismos*. Esto quiere decir, someramente, un periodo caracterizado por el fin de la colonización, y por la apertura cultural y el reconocimiento de la diferencia en las dimensiones éticas y políticas de las ex colonias. Sin embargo, por un lado es cuestionable si verdaderamente se ha acabado la colonización, por otro, no se practica una tal apertura cultural y un tal reconocimiento en el ámbito epistemológico (y cabe dudar seriamente de que se haga en las otras dos dimensiones).

Desde el punto de vista del saber, vivimos más bien en la época de los expertos: para tomar desde las más complejas decisiones hasta

⁵⁹⁴ Cusicanqui, Silvia. Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos Decolonizadores. En: *Modernidad y Pensamiento Descolonizador*. Memoria del Seminario Internacional. La Paz: U. PIEB – IFEA Eds., 2006, p. 3-16.

⁵⁹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 8

las más cotidianas como comprar alguna acción, un computador, arreglar la plomería, fortalecer nuestro cuerpo e incluso para escribir, siempre hay un experto a la orden. En esta época la dupla saber/poder es evidente, así mismo lo es la *hybris del punto cero*. En este sentido, suscribo a la tesis de Castro-Gómez en torno al modelo epistémico que despliega la modernidad⁵⁹⁶.

La confianza que tenemos en los expertos revela la tendencia *cientifista* que impera en nuestra vida cotidiana y que sugiere que la ciencia es *la única forma legítima de saber*, o al menos la única que da garantías. Pareciera que el principio de “hidalguía y pureza de sangre”, estuviera incrustado en nuestra mentalidad. Se cree que la ciencia es el producto de un quehacer desinteresado y *objetivo*, en especial las ciencias que explican los fenómenos naturales. Una suposición refutable desde variados puntos de vista⁵⁹⁷. Una ilustración de ello es

⁵⁹⁶ La Hybris del Punto Cero hace referencia al paradigma epistémico hegemónico desde el que se separa por un lado al hombre de la naturaleza y ontológicamente al sujeto del objeto. Podemos resumir la Hybris del Punto Cero en tres pilares fundamentales: 1. La creencia de que el saber verdadero debe fundarse en un ámbito no corpóreo, descontaminado de lo empírico; 2. Que el conocimiento solo es posible en la medida en que se asienta en un punto de observación inobservado, que no pueda ser puesto en duda desde ningún punto de vista; 3. Que el objeto del conocimiento (naturaleza, materia, etc.) es regido por una lógica maquina. A esto, Castro-Gómez le agrega que, la Hybris del Punto Cero, al menos en la Nueva Granada, tiene una relación muy estrecha con el *habitus* de Limpieza de Sangre. (cfr. Castro-Gómez, Decolonizar la Universidad... pp. 82-83)

⁵⁹⁷ Ver, Schrodinger, E., *What is Life?* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 118, 127. En este texto, Schrodinger acuña el término *principio de objetivación*, para referirse a la asunción *inconsciente* del sujeto según la cual él mismo no toma parte ni participa de los resultados de la observación; en otras palabras, se asume que el sujeto no hace parte del mundo. Para el autor, esta asunción es un principio racional que fundamenta el conocimiento, pero considera que el “mundo real” no es así, pues, éste es sólo uno, orgánico, interrelacionado, en el que el sujeto no está “separado del mundo, sino que está imbricado en una red viva con él”. La objetividad, queda puesta en duda y, dice Schrödinger, se parece a la paradoja del gato. Ver también, Malin, S. *Nature Loves to Hide: Quantum Physics and the Nature of Reality, a Western Perspective*. New York: Oxford University Press, 1995. En la que el físico muestra que seguimos aferrados a una cosmovisión “newtoniana” (en la que sujeto y objeto están separados y no se influyen el uno al otro) aunque ha-

la *competencia* que se da dentro y fuera de las universidades, por las patentes de éste u otro descubrimiento científico-técnico. Esta competencia, cuenta el profesor Hurtado⁵⁹⁸, lleva al hombre de ciencia a ocultar información, a maquillar sus conclusiones para favorecer a quienes financian su investigación, o incluso a acudir al desprestigio del otro (un ejemplo viejo de ello es la disputa entre Celestino Mutis y Sebastián López Ruíz⁵⁹⁹). Aun así, la ciencia sigue ocupando el lugar privilegiado entre todos los saberes producidos, y sigue apareciendo como el saber legítimo por antonomasia.

Tal fiabilidad en el saber científico y particularmente en el de los expertos parece justificarse en cuanto que ellos han estudiado pequeños campos del saber, han dedicado gran parte de su vida a investigar en universidades “altamente calificadas”, sobre una problemática desde una disciplina. Otro tipo de saberes, en cambio, no parece tener otro fundamento que la tradición (que se ve desde la modernidad como una “traición” a la verdad) o el misticismo orgánico como en el caso, por ejemplo, del saber chamánico.

Junto a la modernidad se inaugura el discurso justificador de las prácticas coloniales, el mismo que permite su perpetuación; es decir, se inaugura la *colonialidad*, la otra cara de la moneda. En palabras de Castro-Gómez, la “colonialidad hace referencia al modo en que la experiencia del colonialismo se convierte en constitutiva permeando las formas de conocer, ser y actuar” (Conversación personal, 19 de Junio de 2012). Este discurso es el mismo que comprendió a los nativos de *nuestra América* como si fueran el pasado viviente, el que barbarizó a los colonizados, lo mismo que a los colonos, el que enmu-

yamos abandonado su paradigma y nos insta a abandonarlo en aras a afrontar los nuevos desafíos que nos presenta nuestro tiempo.

⁵⁹⁸ Hurtado, L., Consideraciones Filosóficas sobre el Fenómeno de la Especialización en las Ciencias. En: *Praxis Filosófica* N. 39, Julio-Diciembre 2014, p. 11-40. Cali: Universidad del Valle.

⁵⁹⁹ Ver, Castro-Gómez, S. *La Hybris del Punto Cero*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2010, pp. 216-227.

deció los saberes y sacralizó el alfabeto⁶⁰⁰. En efecto, Mignolo señala que el hecho de que los indígenas americanos no tuvieran lenguaje escrito se erigió como la razón inexcusable para considerarlos bárbaros y deslegitimar sus saberes.

Así pues, se puede señalar la fundación de la primera universidad en América Latina en 1551 (San Marcos), como el comienzo de la expropiación institucionalizada del saber. A pesar de que las primeras universidades en este territorio estuvieron básicamente enfocadas a la formación de teólogos (principalmente evangelistas), legisladores y médicos, ya funcionaba el dispositivo de “blanqueamiento” e “hidalguía” que va a imperar durante la *Ilustración*.

La *Ilustración* cambia la visión y el modo de proceder de la universidad, algo notable en el *Conflicto de las Facultades*⁶⁰¹: la idea de libertad otorgada por el *Tribunal de la Razón* que mora en la Facultad de Filosofía (posteriormente, la de Humanidades) no tenía cabida dentro de la universidad medieval; y la aparición de la Universidad estatal divide la universidad en dos: por un lado, las facultades superiores, que deben responder a los intereses del gobierno; por el otro la de Filosofía, cuya finalidad única es la persecución de la verdad.

El fenómeno de la especialización en la ciencia, según dice el profesor Luis Humberto Hurtado, está relacionado íntimamente con el proceso de profesionalización que se produjo en esta actividad a raíz de la reforma de la universidad de los siglos XVIII y XIX. Se funda, subraya Hurtado, en 1794 *L'école polytechnique* y el *Musée National d'histoire Naturelle* de Francia, que constituyeron “los primeros institutos de investigación moderna [yo diría ilustrada]”⁶⁰². En ellos, por primera vez, la enseñanza va unida a la investigación: el científico y el profesor se fusionan, y el saber se produce en los laboratorios. No

⁶⁰⁰ Cfr. Mignolo, W. *The Darker Side of the Renaissance*. Michigan: The University of Michigan Press, 1995, p. 125-160.

⁶⁰¹ Kant, I. *El Conflicto de las Facultades*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1963.

⁶⁰² Hurtado, L. Op. Cit. P. 44.

obstante, este modelo se vio truncado por el napoleónico que organizó la universidad a partir de las escuelas especiales o profesionales, facultades, y cuya finalidad fue formar profesionales al servicio del imperio, lo que justificó que los ministerios se encargasen de establecer los cursos y los profesores.

2. Del estado imperial al banco

Kant advierte la diferencia entre los sabios propiamente dichos y los letrados. Estos, dice, “como agentes del gobierno que ocupan un cargo que aquél les otorga a favor de su propia causa (...) [aunque hayan] hecho sus estudios en la Universidad, pueden haber olvidado mucho (de lo que se refiere a la teoría)”⁶⁰³. En otras palabras, los letrados no son otra cosa que “hombres de negocios o técnicos de la ciencia”⁶⁰⁴ que tienen una influencia legal sobre el público, por ser *instrumentos del gobierno*. Según la exposición kantiana, las *facultades superiores* estarían pobladas en su mayoría por letrados, al contrario de la Facultad Inferior, la Facultad de Filosofía, cuya finalidad es “enfrentarse a todas las disciplinas para someter a examen su veracidad”, llevando sus objeciones ante el *Tribunal de la Razón*. Según el filósofo de Konningsberg, en su calidad de profesionales, los profesores de las facultades superiores (teología, derecho y medicina) deben actuar y hablar al pueblo de acuerdo a los principios legislativos eclesiásticos y civiles; en calidad de sabios; en cambio, deben expresar sus objeciones y dudas al respecto, pero sólo al interior de la universidad. Está implícita aquí la diferencia entre *uso privado y público de la razón*. Siendo la última la actitud necesaria de la Facultad Inferior (Filosofía).

Esta distinción recuerda a los dos metarrelatos que Lyotard examina en torno a la legitimación del saber⁶⁰⁵ y que sin duda responde

⁶⁰³ KANT, I. Op. Cit. P. 20

⁶⁰⁴ Ibidem.

⁶⁰⁵ LYOTAR, J. La Condición Posmoderna. Informe sobre el Saber. México D.F.: Ediciones Rei, 1990.

a la lógica dualista de la modernidad: el de la *educación del pueblo* que consiste en la diversificación de las ciencias en aras al *desarrollo material* para uso de toda la *humanidad*; y el *del progreso moral de la humanidad*. En éste último, la función de la universidad no sería solo formar profesionales, sino principalmente formar humanistas. Castro-Gómez encuentra dos elementos comunes a los metarrelatos mencionados: 1. *La estructura arbórea del conocimiento* y 2. *El reconocimiento de la universidad como lugar privilegiado de conocimiento*. Ciertamente, la universidad fue el organismo encargado de dar legitimidad a todo tipo de saber, de discernir entre el saber “científico” y el “pre-científico”, se convirtió en la institución guardiana de una “verdad” escrita alfabéticamente, en un idioma apto para la abstracción y, por supuesto, objetiva y universal. Grosfoguel ilustró en el marco del Seminario del Pensamiento Contemporáneo organizado por Unicauca (intervención del 6 de octubre 2014) que si analizamos los “mitos” fundacionales de las disciplinas encontraremos una singularidad colonial: la mayoría, si no el 100% de los autores fundacionales son blancos, hombres y europeos: los griegos para la filosofía; Marx, Weber y Durkheim para la sociología; Newton para la ciencia moderna; Descartes, Freud, Piaget, Vygotsky, etc. Podemos decir, entonces, con Castro-Gómez que hay un “color de la razón” que administra y organiza el saber.

3. El color de la razón

No es un secreto que la educación superior fue pensada desde su fundación como un privilegio de la pequeña élite que ostentaba el poder. Privilegio que fue institucionalizado como consta por la exigencia que se hacía del certificado de “pureza de sangre e hidalguía” como condición para ingresar a las primeras instituciones educativas superiores controladas por el clero. En la colonia, las universidades eran exclusivas para pequeños grupos de españoles y criollos que controlaban la economía y la política. Para la mayoría de la población no era necesaria la educación, bastaba con que trabajara y “salvara su alma”.

La Ilustración no transformó esta característica de la universidad, aunque hubo mayor acceso y una apertura legislativa.

Ahora bien, teniendo en cuenta que actualmente no son los Estados, sino instituciones privadas vinculadas a las grandes empresas financieras, las que están dispuestas a invertir grandes sumas de dinero en investigación científica (natural y social principalmente), cabe señalar con Castro-Gómez que “el saber que es hegemónico en estos momentos ya no es el que se produce en la universidad y sirve a los intereses del Estado, sino el que se produce en la empresa transnacional”⁶⁰⁶. La universidad pierde, entonces, su estatuto como fiscalizador del saber y se corporativiza, es decir, se convierte en una empresa que deja de lado los dos grandes metarrelatos mencionados y sirve solamente para “la planetarización del capital”: la función principal de la universidad ahora es producir, investigar especializadamente, patentar conocimientos, etc. Con el fin de *ranquearse* entre las mejores, para que se le inyecte más capital.

4. En este contexto, ¿se puede pensar en decolonizar la universidad?

En 2011 la UNESCO publicó el libro *Filosofía, una Escuela de Libertad*. En él se busca rescatar la importancia de la filosofía, no solo a nivel educativo, sino como ejercicio de libertad del ser humano en la ciudad. Este informe presenta un estado del arte de la enseñanza de la filosofía en muchos países del globo, proponiendo, de ese modo, la difusión de las discusiones, estrategias, falencias y políticas que afectan y/o cambian el papel de la filosofía en cada país. La intención última de esta publicación es “fortalecer [la] enseñanza [de la filosofía] donde ya existe y promoverla donde aún no se practica”⁶⁰⁷. Los investigadores

⁶⁰⁶ Castro-Gómez, S. Decolonizar la Universidad. La Hybris del Punto Cero y el Diálogo entre Saberes. (...) p. 84

⁶⁰⁷ UNESCO. *Filosofía, una Escuela de Libertad. Enseñanza de la Filosofía y aprendizaje del Filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. México

de la UNESCO plantean que la enseñanza de la filosofía es, por definición, una necesidad democrática cosmopolita, de hecho una de las grandes cuestiones que emergen en el estudio es qué tan complejo, y cómo puede hacerse para que los valores universales con los que está comprometida la organización (derechos humanos y derechos de los niños) se vinculen con las diversas culturas que “incluye”.

No pretendo extenderme en este punto. Sólo quiero llamar la atención sobre tres elementos que se encuentran en dicha publicación: 1. Hay una tendencia mundial a restarle importancia a la enseñanza de la filosofía en la educación básica y media, puesto que se considera como un curso para adultos, objetivo e investigativo; 2. En muchos de los países donde aún se da el curso de filosofía en bachillerato, los requisitos exigidos al profesor son mínimos, como si ésta fuera una actividad cuya importancia se reduce a la lectura de manuales de curso; y 3. Aunque en países como el Congo, Nigeria, la India y México, entre otros, los docentes intentan introducir elementos culturales propios como esenciales en el curso de filosofía, la “historia de la filosofía” no se pone en cuestión. Esto da cuenta de la compleja y difícil tarea que es tan solo, hablar de decolonizar una disciplina.

Darcy Riveiro⁶⁰⁸, propone un modelo de universidad que se abre hacia la transdisciplinariedad, en la medida que todos sus estudiantes entrarían a los *institutos centrales* donde harían un recorrido por las ciencias naturales y humanas y podrían redirigirse o bien a una *facultad profesional* o bien dedicarse a la pedagogía. Riveiro cree que este modelo debe ser un “norte en la lucha por la reestructuración de cualquiera de las universidades de las naciones latinoamericanas” y debe generar “programas concretos de acción que tengan en cuenta las situaciones locales”⁶⁰⁹. No obstante, la “universidad nueva” es producto de un profundo convencimiento positivista que añora la uni-

D.F.: UNESCO, 2011, p. IX

⁶⁰⁸ Riveiro, D. *La Universidad Nueva: un Proyecto*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2006.

⁶⁰⁹ *Ibíd.*, p. 100

versidad ilustrada al servicio del Estado. De lo que no se percata el pensador brasileiro, es que en una universidad tal persistiría la *hybris del punto cero*.

Aunque la respuesta a nuestra pregunta parezca ser un no inevitable, hay que subrayar que esta reflexión se viene adelantando desde hace ya algunos años y que vale la pena retomar aquel caso paradigmático de la Universidad Amautay Wasi del Ecuador que fue aprobada como institución formadora de la nación en agosto de 2004 por CONESUR⁶¹⁰. La propuesta no es que las universidades deban convertirse en nuevas “Amautay Wasi”, como diría Mignolo eso sería confundir la diversidad de “un paradigma otro”, con la universalidad de “otro paradigma”. Nuestra intención es, por un lado, mostrar que la universidad decolonial no ha sido sólo una idea, sino que se ha concretizado alguna vez; por otro lado, presentar la estructura de esta universidad como *facto* para continuar la reflexión.

Frente a la tradicional *Ratio Studiorum* que, según Ramírez⁶¹¹, se impuso como modelo de educación único en las universidades del subcontinente, la Universidad Amautay Wasi presenta tres elementos metodológicos que rompen con aquel molde escolástico: 1. Círculos de estudio en los que se abordan problemáticas desde la ciencia indígena y la ciencia occidental; 2. Clases multilingües (era obligación del graduado mostrar competencia en lengua occidental y dos lenguas indígenas); 3. Los profesores se conforman por centros de saber (político o *atiy*, espiritual o *nunay*, productivo o *ruray*, tecnológico o *yachay*) por los que cada estudiante debe rotar, y en el centro está el Ser Humano, la cultura, el *Kawsay* (buen vivir).

Algo así como una decolonialidad de la universidad implicaría un giro hacia los “paradigmas otros” a partir de los cuales se puede des-velar la *hybris del punto cero*, y se vuelva a ver al ser humano de

⁶¹⁰ Información publicada en el *Boletín ICCI* en <http://www.icci.org.ec>

⁶¹¹ Ramírez, E. Implementación de la *Ratio Studiorum* en el Colegio de San Bartolomé (1604-1767). En: *Theologica Xaveriana* 152. Bogotá: Ed. Javeriana. 2004, p. 671.

un modo diferente. Creemos que esta reforma debe comenzar por la universidad pues ella es la abastecedora de docentes en todos los niveles educativos.

Referencias Bibliográficas

Arcila, R. (1970) El Informe Atcon. En: *La Universidad en América Latina*. Medellín: Ed. UAL.

Castro-Gómez, S. (2007) “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo entre saberes”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El Giro Decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*. Bogotá: Iesco-Pensar- Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2010) *La Hybris del Punto Cero*. Segunda Edición. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cusicanqui, S., (2006) Chhixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores. En: *Modernidad y Pensamiento Descolonizador*. Memoria del Seminario Internacional. La Paz: U. PIEB – IFEA (eds.).

Hurtado, L. (2014) Consideraciones Filosóficas sobre el fenómeno de la especialización en las ciencias. En: *Praxis Filosófica* N. 39, Julio-Diciembre 2014. Cali: Ed. Universidad del Valle.

Schrödinger, E. (1992) *What is Life?* Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1963) *El Conflicto de las Facultades*. Editorial Losada. Buenos Aires.

Malin, S. (2001) *Nature loves to Hide: Quantum Physics and the nature of Reality, a Western Perspective*. New York: Oxford University Press, 2001.

Mignolo, W. (1995) *The Darker Side of the Reinassance*. Michigan: The University of Michigan Press, 1995.

Ramírez, E. (2004) Implementación de la *Ratio Studiorum* en el Colegio de San Bartolomé (1604-1767)” en *Theologica Xaveriana 152*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.

Ramírez, E. (2008) *Historia Crítica de la Pedagogía en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho.

Riveiro, D. (2006) *La Universidad Nueva: un Proyecto*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

UNESCO. *Filosofía, una escuela de libertad*. México D.F.: UNESCO, 2011.

Boletín ICCI en <http://www.icci.org.ec>

DE DOCENTES, FORMADORES Y ESTUDIANTES. EL FUTURO DE LOS FUTUROS PROFESIONALES EN COLOMBIA

Hilda Nataly Bautista Castellanos⁶¹²

Ministerio de Educación Nacional. Bucaramanga, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0976-3699>

Dos excesos deben evitarse en la educación de la juventud; demasiada severidad, y demasiada dulzura

Platón

Introducción

Desde hace ya un tiempo, la educación ha sido un tema que ha inquietado a un gran número de teóricos, algunos de los cuales, aún arriesgándose a romper con las costumbres y los paradigmas de su propia época, llevaron a la práctica sus propias teorías pedagógicas alcanzando resultados altamente exitosos, transformando, no solo la vida de sus educandos, sino, la forma de pensar de quienes los rodeaban.

⁶¹² Filósofa con Maestría en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Maestra del Ministerio de Educación Nacional, Colombia.
✉ natalybautistacastellanos@gmail.com

Cita este capítulo

Bautista Castellanos, H. N. (2020). De docentes, formadores y estudiantes. El futuro de los futuros profesionales en Colombia. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 503-510). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.32>



No obstante, el compromiso educativo que han legado pensadores como María Montessori y Juan Jacobo Rousseau, parece estar empañado por la decidía, el tedio e incluso el mal humor y la agresividad que manifiestan algunos “educadores” durante el ejercicio de su profesión.

Es entonces cuando cabe preguntarse ¿Quién debería formar a un educador? El cual a su vez será un formador, o mejor aún ¿Cómo debería estar formado un educador? ¿Las personas que educarán a las presentes y futuras generaciones? La presente ponencia pretende dilucidar algunas de estas cuestiones.

1. Entre África y Suramerica

Con el fin de establecer el nivel de preparación del profesorado colombiano, tendrá a bien compararse con un sistema de formación diferente y “recientemente” reformado como es el de Cabo Verde – isla africana – en donde, como consecuencia de una reforma educativa fue generado y desarrollado un nuevo proceso de enseñanza siendo establecido en las siguientes opciones educativas:

- la universalización del derecho a la educación;
- el alargamiento de la escolaridad obligatoria a seis años de edad;
- la valorización de la formación personal y social de los alumnos⁶¹³

Por supuesto, nuevas propuestas educativas, exigen pensamientos renovados y reformados que las analicen y apliquen a cabalidad; esto a su vez requiere replantear el rol del educador y “superar el papel del profesor que apenas transmite pasivamente una materia que es como un don de saber, transformándolo –en un orientador– del alumnado para ayudarlo a llegar al conocimiento, asociando, criticando y desarrollando las propias habilidades”⁶¹⁴.

⁶¹³ Pires, Lena Maria y Lopes, MarÇal La formación inicial de las educadoras y de los educadores: profesores y profesoras. En: *Revista Rizoma Freiriano* 2012 Vol 30 n 2, p. 3.

⁶¹⁴ *Ibíd.* P.7

Dicha clase de preceptor, es forjado, claro está, con un mayor esfuerzo y preocupación, no solo por la correcta realización de su tarea, sino por su propia formación, lo que como resultado forjará un maestro reflexivo, crítico, inclusivo y un mejor guía educativo para sus estudiantes.

Razón por la cual, dentro del sistema educativo cabo-verdiano, no se percibe como aquel que realiza una licenciatura, un par de especializaciones e incluso algunas maestrías y se dedica a enseñar, tomando su conocimiento como un don divino y a él mismo como un iluminado; sino como un preparador vital, sujeto al aprendizaje y a la formación inacabados, dispuesto a aprender no únicamente de sus libros, sino de sí mismo y de sus estudiantes.

Desde luego, esta clase de profesional necesita una formación continua que le permita tanto estar al día con los hechos globales, logrando que sus educandos construyan su propio conocimiento crítico y objetivo, como tener bases tradicionales, fundamentales para una preparación integral de los mismos.

Así pues, en las instituciones educativas de Cabo Verde, no cualquier tipo de persona resultaba ser apto para enseñar, ni aún a los escolares más pequeños, ya que para esto el profesional, no solo debería tener formación universitaria, sino que además debería contar con un estudio medio que lo acreditara como formador de educación pre-experimental, es decir pre-escolar.

Mientras que para enseñar en básica primaria deberían obtener su título más un par de estas acreditaciones, asimismo, si se quisiera enseñar en secundaria tendría que obtener su título universitario y junto a él una maestría en enseñanza media; finalmente, para la enseñanza superior, se requería obtener todos los estudios anteriormente mencionados, junto con un doctorado.

De esta manera es posible apreciar, como –en Cabo Verde– los procesos escolares y la formación del mentor, van de la mano, con lo cual

se pretendía garantizar una mejor formación en el alumnado, tanto académica como personal.

Entre tanto, en Colombia

Desde la creación de las llamadas Escuelas Normales, Rurales y Superiores, y desde la puesta en marcha de las Facultades de Educación, en las ciudades de Tunja y Bogotá, (...), por los años de 1930(...) finalmente se hizo impostergable la urgencia de dar a los Maestros una formación profesional, en planteles especialmente concebidos para tal fin⁶¹⁵

No obstante, en lo que se consideraba como “principal academia de formación docente” la escuela Normal, que en dicho momento debería obtener una acreditación con el fin de pasar a ser Normal Superior y así tener el aval para capacitar personal que se dedicara a la enseñanza de educación preescolar, se ejercía esta labor aún sin adquirir dicho título, preparando personal, muy poco capacitado.

Al advertir esta facilista e inacreditada manera de formar profesionales para la enseñanza, miles de universidades se dieron a la tarea de incluir entre sus programas académicos la palabra licenciatura, vocablo por demás devaluado por estas instituciones cuyo propósito no siempre fue legítimo; a saber, lejos de dedicarse a formar profesionales íntegros e integrales quienes a su vez se encargarán de formar, todo tipo de expertos en diversas disciplinas, quisieron ante todo generarse dividendos a diestra y siniestra a costa de un título sin peso ni fundamento⁶¹⁶.

De este modo, tras percatarse de ese sofisma educativo, y como medida de prevención desesperada, el Ministerio de Educación Nacional estableció la acreditación pedagógica obligatoria para todas las instituciones que desearan formar profesionales idóneos para la enseñanza (con excepción de la Normal Superior, que pese a no tener

⁶¹⁵ Niño Libia y Díaz Rafael, *La formación de educadores en Colombia*, digitalizado por red académica, 2010, p. 5.

⁶¹⁶ Cfr: *ibid* p: 7/10

el mismo tipo de acreditación, podría hacerlo, bajo la supervisión de una institución universitaria).

Aún así, en Colombia (a diferencia de en Cabo Verde) una persona con formación técnica y /o normalista puede convertirse en maestro de educación preescolar e incluso de básica primaria, si la institución en la que labora “cierra el ojo” además todo aquel que tenga un título de licenciado –preparado o no– puede laborar en enseñanza básica y media secundaria, mientras que en la educación superior, se guarda aun la expectativa puesto que algunas universidades requieren la adquisición de un doctorado para obtener una plaza educativa.

2. ¿Formación o desformación actual?

De esta manera, por las razones anteriormente expuestas, entre las cuales se encuentran la disparidad –o nulidad– en salarios, los paros nacionales generados no por capricho sino por el simple hecho de exigir condiciones laborales dignas así como un trato igualmente decoroso junto a la inacabada falta de respeto por parte de diversos sectores, generan instructores, molestos, aburridos, tediosos e incluso segregacionistas, pese a que en los parágrafos del artículo 67 de la Constitución Política de Colombia rece que es deber del estado *garantizar el adecuado cubrimiento del servicio y asegurar a los menores las condiciones necesarias para su acceso y permanencia en el sistema educativo*⁶¹⁷.

¿Pero cómo garantizar el adecuado cubrimiento de la educación de un niño con discapacidad, visual, auditiva o cognitiva, o con una simple dificultad de aprendizaje como el TDAH, si no en todas las instituciones existen mentores lo suficientemente preparados para enseñar a todo tipo de escolares? Por esta razón la impotencia y la frustración se apoderan de estos catedráticos convirtiéndolos en se-

⁶¹⁷ Constitución Política de Colombia 1991, Ed. 2015, art: 67, p. 209.

res indolentes, hirientes y divisores, quienes lejos de enseñar, se dedican a señalar día a día las aparentes diferencias de sus estudiantes.

Dichos estudiantes “gracias” a esta clase de “pedagogos” no tienen que enfrentarse solo, a las burlas de sus compañeros, al apremio académico y a la presión de algunas de sus familias, sino también al menosprecio y el escarnio de sus propios docentes, los cuales deberían estar ahí para respetar las diferencias y tratar a todos y cada uno de los escolares con equidad.

Además de esto, se encuentran por doquier docentes que se transforman en reproductores de historias, la historia de la biología, la historia de la matemática, y/o la historia de la filosofía, dedicándose a repetir contenidos tal como si la mente de sus estudiantes fuera todo el tiempo tábula rasa transmisores de información quienes más allá de escucharlos se imponen, más allá de ayudarlos, los presionan, y más allá de valorar conocimiento castigan la ignorancia.

De ninguna manera se está subvalorando aquí el proceso memorístico de la pedagogía tradicional, tan relevante en los primeros años; sin embargo lo ideal sería que además de enseñar datos, se mostrara como ser valiente, caballeroso, tener alta estima, y valorar a otros por lo que son, a saber, no avocarse a inducir contenidos académicos y rellenar a los estudiantes de estos como si fueran objetos vacíos sino valorizar y cooperar en la formación personal y social de los mismos.

La práctica se ha encargado de enseñar, de la manera más cruenta y dolorosa, que otorgarle una desmedida y exclusiva prelación al ámbito académico puede conllevar a tomar decisiones que no sean precisamente las más acertadas y asimismo desembocar en un hecho desesperado y potencialmente fatal, al buscar siempre ser el número uno en todo, para complacer a alguien más y no conseguirlo.

Junto a esto y precisamente la ausencia de contenidos que fortalezcan el espíritu en el aula (por lo menos en las básicas primaria y secundaria) ha dado como resultado generaciones facilistas y poco realistas que preten-

den vivir de todo aquello que hacen sus ídolos (lo cual no sería negativo si se no tuviera la idea banal y superflua que venden a diario los medios) sin tomar un solo libro en las manos puesto que dicho por ellos mismos “un futbolista no necesita leer” y “ las reinas no leen”; estos falsos conceptos hacen que los estudiantes perciban el mundo como un lugar muy fácil, lleno de riqueza y opulencia simple de alcanzar y de crear.

Cosa que no se genera debido a la hermosa capacidad de soñar que poseen la infancia y la juventud, sino por tomar al sofisma social de aceptación y los medios masivos como formadores, o como distractores, como niñera, como golosina e incluso como anti berrinches, que cumplen la tarea de distraer, controlar, educar e incluso alimentar a las presentes y futuras generaciones creando en ellas el inmenso y dañino hábito del consumismo, así como el sedentarismo y un falso ideal de belleza y aceptación que deriva en procesos físicos y psíquicos extremadamente nocivos.

Como una consideración final, podría culparse al Estado colombiano, por no prestar la suficiente atención, ni generar las suficientes oportunidades para una formación integral a los educadores y sus propios estudiantes, y por malgastar tanto tiempo posicionando en la cabeza de la educación de un país a personas tan pobremente idóneas para tal tarea, tan abiertamente ignorantes e irrisoriamente titulados.

Además podría culparse a dichas cabezas por tener la osadía de representar a un gremio tan luchador y trabajador como el de los maestros, negándose por las razones más absurdas a realizar a cabalidad su labor y garantizarles los derechos más básicos e inalienables como el de la salud, la justicia salarial y la dignidad en sí misma.

Pero más allá de culpar a diestra y siniestra y repartir cargas que van a ser evidentemente rechazadas, debería preguntarse a los tan mentados representantes así como a su más grande cabeza, ¿Quién quiere que se dedique realmente a la educación y preparación de sus futuros profesionales, un DOCENTE o un FORMADOR?

Referencias Bibliográficas

Consejo Superior de la Judicatura, *Constitución Política de Colombia*, (edición 2015) Bogotá: Norma.

Peires Correia A. M. & Lopes M (2012), *La Formación Inicial de los Educadores* Madrid, n 2.

Niño Zafra L. S. & Diaz Borbon R. (2010), *La Formación de los educadores en Colombia*, Bogotá: Norma.

PARES EVALUADORES

Jorge Eduardo Moncayo

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6458-4162>

Universidad Antonio Nariño

Lucely Obando Cabezas

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8770-2966>

Universidad Libre

Julián Andrés Zapata Cortés

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8888-1521>

Instituto de Química, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales

Universidad de Antioquia

Ricardo Tapia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2750-1828>

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

Coordinador Editorial de El Colegio de Morelos, México

William Fredy Palta Velasco

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1888-0416>

Universidad de San Buenaventura-Cali

Carolina Sandoval Cuellar

Investigador Senior (IS)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1576-4380>

Universidad de Boyaca

Mildred Alexandra Vianchá Pinzón

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9438-8955>

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Kevin Alexis García

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8412-9156>

Universidad del Valle

Jorge Ladino Gaitán Bayona

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9539-4660>

Universidad del Tolima

Arsenio Hidalgo Troya

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6393-8085>

Universidad de Nariño

Marco Alexis Salcedo

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0444-703X>

Universidad Nacional de Colombia

Ana Isabel García Muñoz

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4455-4534>

Universidad de Boyacá

Centro de investigación de la Cultura física (CICFI),
de la Escuela Militar de Cadetes General José María Córdova

Distribución y Comercialización
Distribution and Marketing

Universidad Santiago de Cali
Publicaciones / Editorial USC
Bloque 7-Piso 5
Calle 5 No. 62-00
Tel: (57+) (2+) 518 3000
Ext. 323-324-414
✉ editor@usc.edu.co
✉ publica@usc.edu.co
Cali, Valle del Cauca
Colombia

Diagramación e impresión
Design and layout by

Juan Diego Tovar Cardenas
Universidad Santiago de Cali
✉ librosusc@usc.edu.co
Tel. 5183000 - Ext. 322
Cel. 301 439 7925

Impreso en el mes de noviembre.
Se imprimieron 100 ejemplares en los
Talleres de SAMAVA EDICIONES E.U.
Popayán-Colombia
Tel: (57+) 3136619756
2020

Fue publicado por la Facultad de Derecho de
la Universidad Santiago de Cali.