
JUSTICIA SOCIAL EN
IBEROAMÉRICA: POBREZA,
DESPRECIO Y CORRUPCIÓN

I.S.B.N 978-628-7501-18-8

I.S.B.N Digital 978-628-7501-19-5

“DOBLE PAR CIEGO ACADÉMICO”

- © Aristides Obando Cabezas
- © Jorge Rodríguez
- © Gustavo Pozas Márquez
- © Universidad Santiago de Cali 2021
editor@usc.edu.co
- © Editorial Diké S.A.S. 2021
www.editorialdike.com

Editorial Diké S.A.S.

Cel.: 301 242 7399 - e-mail: dikesascomercial@gmail.com
Medellín - Colombia

Bogotá D.C. Librería

Calle 23 sur # 27- 41 Barrio Santander Tel.: 704 6822
Cel.: 301 242 7399 - e-mail: dikesasgerencia@gmail.com

San José de Costa Rica

Teléfono: 83 02 10 54 - Telefax: 22 14 25 23
e-mail: jadguzman@yahoo.com
editorialdike@hotmail.com

Caracas-Venezuela

Av. Urdaneta, esq. Ibarras, edf. Pasaje la Seguridad, P.B. Local 19, Caracas 1010 /
info@paredes.com.ve / Tels.: 58 (212) 564-15-05 / 563-55-90/06-04
RIF: J-30797099-5

Panamá

Calle Parita, Bulevar Ancón, Casa 503, Corregimiento de Ancón, Ciudad
de Panamá. Tel.: 50767814196 / borisbarrios@lawyer.com

Diseño y diagramación

Lucio F. Chunga Cheng
e-mail: dikesas.diagramacion@gmail.com

Fotografía de portada tomada de <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/01/15/mas-del-10-de-los-latinoamericanos-viven-en-la-pobreza-extrema-es-la-cifra-mas-alta-en-9-anos/>

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

ARISTIDES OBANDO CABEZAS
JORGE RODRÍGUEZ
GUSTAVO POZAS MÁRQUEZ

Editores Científicos

**JUSTICIA SOCIAL EN
IBEROAMÉRICA: POBREZA,
DESPRECIO Y CORRUPCIÓN**



Catalogación en la publicación

Justicia social en Iberoamérica: pobreza, desprecio y corrupción /
Aristides Obando Cabezas Jorge Rodríguez Gustavo Pozas Márquez.
[Edit. Científicos]. -- Santiago de Cali: Universidad Santiago de Cali,
Editorial Dike, 2021.

290 páginas; 24 cm.

ISBN: 978-628-7501-18-8 --- 978-628-7501-19-5 (Digital)

Incluye referencias bibliográficas.

1. Filosofía 2. Marxismo 3. Enajenación 4. Racionalidad instrumental
5. Neoliberalismo 6. Cultura Alternativa. Universidad Santiago de Cali.
Facultad de Derecho.

SCDD 350.88 ed. 23

CO-CaUSC

JRGB/2021

Editorial Díké S.A.S.

Eduardo Quiceno Álvarez
Presidente Honorario del Comité Editorial

Sebastián Quintero Ocampo
Director Editorial

**CUERPO DIRECTIVO DE LA
EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD
SANTIAGO DE CALI**

CARLOS ANDRÉS PÉREZ GALINDO
Rector

CLAUDIA LILIANA ZÚNIGA CAÑÓN
Directora General de Investigaciones

EDWARD JAVIER ORDÓÑEZ
Editor en jefe

COMITÉ EDITORIAL

CLAUDIA LILIANA ZÚNIGA CAÑÓN

EDWARD JAVIER ORDÓÑEZ

JOSÉ FABIÁN RÍOS

HERMAN ALBERTO REVELO

MÓNICA CARRILLO SALAZAR

SANTIAGO VEGA GUERRERO

MILTON ORLANDO SARRIA PAJA

SANDRO JAVIER BUITRAGO PARIAS

MÓNICA ALEXANDRA MONSALVE ÁLVAREZ

EDITORES CIENTÍFICOS

Aristides Obando Cabezas. Dr. en Filosofía contemporánea, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Doctor en Derecho y Globalización, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Profesor Universidad del Cauca, Colombia. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica.

Jorge Rodríguez. Dr. en Filosofía. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica.

Gustavo Pozas Márquez. Licenciado, maestro y doctor en Derecho, Universidad Autónoma el Estado de Morelos, México. Doctor en Ciencia política, Colegio de Morelos, México. Profesor Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	19
---------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

HERBERT MARCUSE: LA FILOSOFÍA ANTE LA ENAJENACIÓN Y LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL.....	23
--	----

Pablo Guadarrama González

BIBLIOGRAFÍA	45
---------------------------	-----------

CAPÍTULO 2

FASCISMO SOCIAL NEOTOTALITARIO, REPUBLICANISMO CONTESTATARIO Y DEMOCRACIA DEL ÉXODO.....	49
---	----

Óscar Mejía Quintana

INTRODUCCIÓN	50
--------------------	----

1. <i>Fascismo social neototalitario</i>	51
--	----

1.1. <i>La distinción amigo-enemigo</i>	51
---	----

1.2. <i>Fascismo y totalitarismo</i>	53
--	----

1.2.1. FASCISMO Y DICTADURA	53
-----------------------------------	----

1.2.2. TIPOLOGÍA DEL TOTALITARISMO	54
--	----

1.2.3. AGAMBEN: ESTADO DE EXCEPCIÓN CONSTITUCIONALIZADO.....	55
--	----

1.3. <i>Boaventura: fascismo social</i>	56
---	----

2. <i>El republicanismo contestatario</i>	59
---	----

2.1. <i>Republicanism irlandés: Pettit</i>	59
2.2. <i>Republicanism cosmopolita</i>	60
2.2.1. <i>ESFERA PÚBLICA POSWESFALIANA</i>	60
2.2.2. <i>BOHMAN: REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA TRANSNACIONAL</i>	62
3. <i>Republicanism revolucionario posmoderno</i>	63
4. <i>Virno: democracia del éxodo</i>	66
5. <i>Democracia de lo común</i>	67
5.1. <i>Emergencia estratégica de lo común</i>	67
5.2. <i>Negri y Hardt: lo común</i>	68
5.2.1. <i>ASAMBLEA COMO DEMOCRACIA DEL COMÚN</i>	68
5.2.2. <i>LAS ESTRATEGIAS DEL COMÚN</i>	69
CONCLUSIÓN	72
BIBLIOGRAFÍA	75

CAPÍTULO 3

LAS ARISTAS EMANCIPATORIAS DEL PENSAMIENTO ROUSSEAUNIANO Y SU IMPACTO EN LA VÍA REVOLU- CIONARIA NUESTROMERICANA	77
<i>Adriana Claudia Rodríguez</i> <i>Laura Isabel Rodríguez</i>	
1. <i>El discurso sobre la desigualdad de Rousseau y sus derivas</i>	78
2. <i>La era de las revoluciones nuestroamericanas su significación y alcance</i>	83
3. <i>El arco semántico de la revolución y las revoluciones desde las ciencias sociales</i>	84

4. <i>El sinuoso camino de la revolución que nos lega (en) J.J. Rousseau</i>	86
5. <i>Las revoluciones nuestroamericanas</i>	88
6. <i>Simón Bolívar y el derrotero continental</i>	89
7. <i>Decreto del 20 de mayo de 1820, referente a los derechos de los indígenas a la propiedad. Colombia</i>	91
8. <i>Decreto del 11 de diciembre de 1825, referido a la organización del sistema educativo</i>	94
9. <i>Decreto del 11 de diciembre de 1825, referente a la protección y educación de los niños huérfanos</i>	94
10. <i>Desde el pensar insular al pensar universal: José Martí</i>	96
CONCLUSIONES	98
BIBLIOGRAFÍA	101

CAPÍTULO 4

CULTURA MARGINAL Y PERIFÉRICA EN EL NEOLIBERALISMO CHILENO.....	105
--	-----

José Alberto de la Fuente

INTRODUCCIÓN	106
---------------------------	------------

1. <i>Cómo ha sido percibido el neoliberalismo en su aplicación nacional</i>	107
2. <i>Cómo ha vivido el pueblo chileno esta evolución del liberalismo postmoderno</i>	109

3. <i>Cómo incidió el llamado “apagón cultural” (censura): el caso de la industria Editorial Quimantú</i>	111
4. <i>Insurrección popular y estrategias del arte callejero</i>	114
5. <i>Oralitor Elicura Chihuailaf Nahuelpán, premio nacional de literatura 2020</i>	119
CONCLUSIÓN	123
BIBLIOGRAFÍA	125

CAPÍTULO 5

ACERCA DEL HOMBRE EN ARISTÓTELES	127
<i>Aníbal Campos Rodrigo</i>	
1. <i>Hombre</i>	128
1.1. <i>Origen del hombre</i>	129
1.2. <i>Necesidades</i>	132
1.3. <i>Existir</i>	135
NOTAS	138
BIBLIOGRAFÍA	141

CAPÍTULO 6

EL DERECHO, LA EXCLUSIÓN Y LA DESIGUALDAD	143
<i>Ramón Torres Galarza</i>	
1. <i>Exclusión y desigualdad algunas definiciones</i>	144
2. <i>El Estado colonial, el derecho y la exclusión</i>	144

3. <i>El estado liberal, los derechos y la exclusión</i>	146
4. <i>El estado de bienestar, los derechos y la exclusión</i>	148
5. <i>La sociedad, la comunidad, los derechos y la exclusión</i>	152
6. <i>El derecho de la izquierda</i>	154
7. <i>Los derechos socioambientales</i>	155
BIBLIOGRAFÍA	159

CAPÍTULO 7

LA CIUDADANÍA COMO UN DERECHO HUMANO: PERSPECTIVAS EN CLAVE NACIONAL Y SUPRANACIONAL.....	161
--	-----

Aristides Obando Cabezas

María Camila Álzate Castrillón

Angie Vanessa Cruz Claros

1. <i>Diferenciación entre la nacionalidad y la ciudadanía: la construcción de un nuevo concepto de ciudadanía</i>	162
2. <i>Relación entre ciudadanía y derechos humanos</i>	167
3. <i>Devenir de la ciudadanía: entre los derechos humanos y la globalización</i>	170
4. <i>Posibles ventajas y problemas de la declaración de la ciudadanía como un derecho humano</i>	172

CONCLUSIONES	175
---------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA	177
---------------------------	------------

CAPÍTULO 8

VULNERABILIDAD O DIGNIDAD HUMANA: ANÁLISIS DE
MEDIDAS TANATOPOLÍTICAS EN COLOMBIA..... 179

Diana Hincapié Cetina

BIBLIOGRAFÍA 191

CAPÍTULO 9

CORRUPCIÓN Y DESIGUALDAD SOCIAL: RETOS DE LA
ANTIDEMOCRACIA 193

María José Fariñas Dulce

Marcelo José Ferlin D'Ambroso

1. *Introducción: a modo de definición*..... 195

2. *Corrupción y democracia*..... 198

3. *Corrupción y desigualdad social*..... 205

4. *La “estrategia del caracol” o el privilegio de la impunidad*..... 209

CONCLUSIONES 212

BIBLIOGRAFÍA 215

CAPÍTULO 10

COVID-19, UN DILEMA ÉTICO Y POLÍTICO EN LATINO-
AMÉRICA 219

Sebastián Castro Monzón

PRESENTACIÓN 221

1. Datos epidemiológicos.....	222
2. Efectos psicológicos de la cuarentena.....	223
3. Efectos económicos de la cuarentena.....	224
4. Duración de la contingencia sanitaria	225
5. Preguntas éticas.....	226
6. Sobre la responsabilidad	226
7. Actos no voluntarios	227
8. Actos voluntarios (Aristóteles, 1998, p. 184).....	227
9. Actos forzosos (Aristóteles, 1998, p. 182)	227
10. Actos involuntarios	228
CONCLUSIONES	229
REFERENCIAS DIGITALES.....	231
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	232

CAPÍTULO 11

POBREZA, EDUCACIÓN, DESPRECIO Y CORRUPCIÓN:.....	233
OLIVER TWIST, UN NIÑO COMO OTROS DE AMÉRICA LATINA.....	233
<i>Jeannette Escalera Bourillon</i>	
BIBLIOGRAFÍA	247
REFERENCIAS DIGITALES.....	247

CAPÍTULO 12

LA GESTIÓN DE LA POBREZA COMO POLÍTICA DE DESPRECIO 249

Silvina Ribotta

1. *El mundo prepandémico y su normalidad de pobreza 249*
2. *Entendiendo la pobreza desde la desigualdad económica..... 259*
3. *Pobreza como expresión de política de desprecio y como problema de justicia 266*

CAPÍTULO 13

REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA JURÍDICA EN LA ÉPOCA DEL ANTROPOCENO 271

Dr. Jorge Mario Rodríguez

1. *Introducción: la pérdida de los horizontes de futuro..... 272*
2. *Los desafíos del derecho en la época del Antropoceno 276*
3. *Los nuevos horizontes de significado en la filosofía del derecho..... 279*
4. *El ser humano dentro del orden legal de la comunidad natural 282*

CONCLUSIÓN..... 286

BIBLIOGRAFÍA 287

PRESENTACIÓN

Los filósofos viven en mundos concretos rodeados de contingencias propias y ajenas, las cuales constituyen el principal insumo para sus observaciones críticas, análisis y reflexiones. Por su parte, a filosofía práctica nos convoca a comprender las contingencias que determinan las posibilidades de ser y hacer como personas situadas en tiempos y espacios, para transformar la realidad a veces acuciante.

Pobreza, desprecio y corrupción no solo son categorías tratadas por la filosofía, sino que hacen parte de la realidad política y cultural de las actuales sociedades en Iberoamérica; este libro analiza esas situaciones desde diversas perspectivas de manera sistemática racional y crítica, con la aspiración de contribuir al debate académico y a la generación de alternativas que permitan atender de manera adecuada los acontecimientos que provocan en la cotidianidad.

En este orden de ideas, Pablo Guadarrama González, destaca en la obra de Herbert Marcuse, la función terapéutica que le asigna a la filosofía cuando contribuye a emancipar el pensamiento de la esclavitud de poderes enajenantes, que limitan las ricas potencialidades creativas del ser humano; Óscar Mejía Quintana, plantea desde el republicanismo las opciones de resistencia que pueden enfrentar al fascismo social neototalitario, explorando la estrategia del éxodo como alternativa política y su relación con la democracia de “lo común” como horizonte político; Adriana Claudia Rodríguez y Laura Isabel Rodríguez, tomando como referencia el pensamiento de J. J. Rousseau, entrelazan procesos contra el colonialismo hispano en su versión continental e insular, radicalizados en los movimientos revolucionarios del siglo XX en América Latina; José Alberto de la Fuente, llama la atención sobre la decadencia del neoliberalismo chileno

y la emergencia de una cultura alternativa, marginal y periférica, que cubre el vacío espiritual dejado por el discurso oficial de los gobiernos posdictatoriales, lo cual, permite comprender las causas de la insurrección social del 18 de octubre de 2019, los valores en disputa, la involución de la industria cultural (apagón), la incidencia de las estrategias del arte callejero y el impensado otorgamiento del premio nacional de literatura al escritor mapuche Elicura Chihuailaf. Se abre un camino para la reconstitución de la chilenidad.

De otra parte, Aníbal Campos Rodrigo, analiza la idea del hombre en el pensamiento aristotélico respecto a su origen, sus necesidades, su concepción de la existencia o el existir, para efectos de presentar la concepción aristotélica del hombre como entidad social; Ramón Torres Galarza, analiza la compleja relación contemporánea que existe entre la exclusión, el derecho, la desigualdad y los impactos que las crisis económicas, políticas, sociales, generan, en el reconocimiento, reivindicación y ejercicio de derechos, en el contexto de la democracia, los estados de derecho y la praxis como ciudadanos; Arístides Obando Cabezas, María Camila Álzate Castrillón y Angie Vanessa Cruz Claros, proponen la idea de concebir la ciudadanía como un derecho humano, que permite configurar un marco socio político y legal para responder adecuadamente a las demandas de justicia social en el ámbito de la comunidad política internacional y local; Diana Marcela Hincapié Cetina, muestra como en Colombia la dignidad humana ha tenido un tratamiento de principio fundante en el Estado social de derecho y de derecho subjetivo, lo cual en el marco de la pandemia de la covid 19, le permite considerar como una posible dicotomía plantear la dignidad – vulnerabilidad como criterio orientador para la formulación de las políticas en materia de salud pública, María José Fariñas Dulce y Marcelo José Ferlin D’Ambroso, relacionan la desigualdad social a la corrupción por el poder económico, mostrando que la corrupción no impide el crecimiento económico, pero sí profundiza la desigualdad social, capturando las personas en un círculo vicioso que genera la pérdida de

la cultura de lo común, de lo colectivo, lo público, comprometiendo de esta manera a las democracias liberales.

Por su parte, Sebastián Castro Monzón, muestra como la pandemia del Covid -19 ha cambiado súbitamente la normatividad social vigente, lo cual ha colocado a la población en una posición de incertidumbre sobre lo que debería ser su actuar ante las nuevas circunstancias, lo cual conlleva a cuestiones tales como ¿Cómo deberíamos relacionarnos ante los demás? ¿Cuán estrictos deberíamos ser con las medidas de distanciamiento social? ¿A quién se debería responsabilizar ante el creciente número de fatalidades entre otras? Y procura responder basándose en la Ética Nicomaquea de Aristóteles, particularmente, en su libro III, en donde se trabaja el tema acerca de cómo asignar la responsabilidad a los individuos sobre sus actos, así como en su libro V donde pretende definir qué es lo justo y lo injusto; Jeannette Escalera Bourillon, analiza la situación de pobreza infantil en América Latina en el siglo XXI, a partir de la novela *Oliver Twist* escrita por Charles Dickens y publicada en 1838.

En la composición de este libro, encontramos que Silvina Ribotta. Llama poderosamente la atención sobre el vivir en un mundo desigualitario e injusto, con millones de seres humanos malviviendo en situaciones de pobreza o muriendo por causas vinculadas a la pobreza, por lo que la pandemia de la covid 19, no hará más que profundizar de manera aún más injusta las estructuras desigualitarias en las que los humanos vivíamos, atravesando otras muchas crisis sociales, políticas, económicas, culturales y epidemiológicas que transcurrían invisibilizadas a los grandes focos de poder porque afectaban de manera más grave a los de siempre, a las poblaciones más vulnerabilizadas del mundo. Esta pandemia ha puesto, aparentemente, el foco de atención en una posible gravedad más igualitaria porque, se subraya, el virus ataca a todos por igual. Pero, como ya nos ha enseñado la historia de todas las pandemias y epidemias que hemos sufrido y de todas las crisis que hemos vivido, ningún

virus, ninguna enfermedad, ninguna tragedia o crisis natural o no, impacta por igual en todas las personas, sino que afecta de manera directa según el lugar que cada persona ocupa en la estructura social de la sociedad y del mundo. Nadie vive, muere o desarrolla sus capacidades independientemente del lugar, aventajado o desaventajado, que ocupa en la estructura de clases, en la estructura de sexo-genero, en la estructura de raza-etnia, en la estructura capacitista y, en general, las estructuras sociales, políticas, culturales y económicas del injusto mundo que habitamos.

Jorge Mario Rodríguez. La pandemia actual muestra que la multidimensional crisis que enfrenta la humanidad contemporánea ya no puede ser desdeñada como simple catastrofismo. Hemos entrado en la época del Antropoceno, período en la cual la actividad del ser humano se convierte en factor de cambio geológico que pone en riesgo la misma vida humana. En este contexto, el derecho debe encontrar claves para organizar una forma de vida global que promueva una actividad humana en armonía con los equilibrios vitales de la naturaleza. El derecho vigente no podrá encontrar claves para esta tarea esta situación si sigue sujetando sus concepciones a la modernidad política, la cual descansa en un antropocentrismo cuyo individualismo e instrumentalismo la inclina hacia un economicismo nihilista. Es necesario abandonar el sujeto liberal capitalista para ir a una visión plural del ser humano en la cual este reconoce sus vínculos constitutivos con la naturaleza. Esta visión supera inclusivamente los logros de la modernidad en una racionalidad sentipensante más amplia. La tarea de la filosofía contemporánea del derecho consiste en reflexionar sobre los caminos que deben seguirse para que la conciencia del Antropoceno se introduzca dentro de la teoría y práctica del derecho.

Este libro se inscribe en el proyecto de investigación, el derecho a la ciudadanía como un derecho humano, inscrito en la vicerrectoría de investigaciones de la Universidad del Cauca, con código ID 53 75.

CAPÍTULO 1

HERBERT MARCUSE: LA FILOSOFÍA ANTE LA ENAJENACIÓN Y LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

Pablo Guadarrama González¹

RESUMEN

Se analiza la función que Herbert Marcuse le atribuye a la filosofía en general, y en particular al marxismo, concebido desde la teoría crítica como instrumento de significación práctica para la comprensión del fenómeno de la enajenación acelerada por la racionalidad instrumental en la sociedad capitalista. Se destaca su criterio de que la filosofía desempeña su función terapéutica cuando contribuye a emancipar el pensamiento de la esclavitud de poderes enajenantes que limitan las ricas potencialidades creativas del ser humano, aunque no siempre sucede así. Se precisa la especificidad

1 Profesor Emérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba. Doctor en Filosofía, Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias, Cuba. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad Nacional de Trujillo, Perú. Miembro de honor de la Sociedad Dominicana de Filosofía. Investigador Emérito, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Actualmente es profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno. pabloguadarramag@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>

de los conceptos de filosofía e ideología para una mejor comprensión de las funciones de cada una.

PALABRAS CLAVES

Filosofía, marxismo, enajenación, racionalidad instrumental.

SUMMARY

It analyses Herbert Marcuse's role in philosophy in general, but in particular Marxism conceived from critical theory, as an instrument of practical significance in understanding the phenomenon of alienation accelerated by instrumental rationality in capitalist society. It emphasizes its criterion that philosophy plays its therapeutic role when it contributes to emancipating the thought of slavery from alienating powers that limit the rich creative potentials of the human being, although this is not always the case. The specificity of the concepts of philosophy and ideology is required for a better understanding of the functions of each.

KEYWORDS

Philosophy, marxism, alienation, instrumental rationality.

La función emancipadora de la filosofía, entre otras, (Guadarrama, 1996) y en especial del marxismo, concebido desde la teoría crítica como instrumento de significación práctica para la comprensión del fenómeno ante la enajenación y la racionalidad instrumental, constituye uno de los ejes principales del pensamiento de Herbert Marcuse (1967). A su juicio:

El filósofo no es un médico; su tarea no es curar individuos, sino comprender el mundo en que viven: entenderlo en términos de lo que le ha hecho al hombre y lo que puede hacerle al hombre. Porque la filosofía es (históricamente, y su historia todavía es válida) lo contrario de aquello en lo que Wittgenstein intentó

convertirla cuando la proclamó como la renuncia a toda teoría, como la tarea que «deja todo como está». (p.170)

Esto significa que no concebía la filosofía como un simple artificio teórico contemplativo, sino que, en concordancia con la propuesta de Marx, la consideraba un arma de combate, una especie de terapéutica para la transformación de la realidad, en la que el componente ideológico le es sustancial, sin que tenga que ser reducida al mismo.

De tal modo, el pensamiento de Marcuse, y en sentido general el de la Escuela de Frankfurt, daría continuidad a la idea de otorgarle a la praxis un lugar especial en la filosofía, que en última instancia siempre ha estado presente en ella desde sus primeras expresiones hasta la actualidad.

Resulta difícil creer que sus cultivadores se hayan contentado con producir ideas solo para que estas quedaran enclaustradas en el mundo espiritual. De tal manera, no es totalmente cierto que todos los filósofos por lo general se hayan dedicado solo a interpretar el mundo. Son múltiples los ejemplos que demuestran el compromiso orgánico con la transformación de sus respectivas circunstancias; de ahí que muchos de ellos hayan sido perseguidos o, al menos, cuestionados al ser considerados peligrosos por los poderes existentes. De otro modo no se entendería el suplicio de Sócrates, que Platón haya sido esclavizado, Aristóteles perseguido luego de la caída del imperio macedonio, Bruno y Moro ejecutados, o el suicidio de Benjamín, entre otros acontecimientos que validan el criterio de José Martí (1981) según el cual: “Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra” (p.15). El propio ejemplo del exilio de los frankfurtianos evidencia que más que su condición de judíos, eran sus ideas las que resultaban preocupantes para el régimen nazi.

Marcuse, al igual que los demás miembros de la Escuela de Frankfurt, se diferenciaba sustancialmente los cultivadores de la

presunta neutralidad axiológica weberiana². Cada uno de ellos, desde diversas áreas del saber filosófico y sociológico, concibió la ideología no como simple falsa conciencia —como comúnmente se extrapola la temprana expresión de Marx y Engels, que luego no reiterarían, pues podría convertirse en un bumerán contra la propia ideología socialista—, sino como una forma comprometida de asumir la realidad, bien para conservarla o para transformarla, sin que este hecho significase en modo alguno una subestimación de la rigurosidad del análisis lógico que siempre presupone la filosofía. Pero, sin caer en su hiperbolización, como ha sido nota común en la filosofía analítica, frente a la cual —como ante el positivismo en general— Marcuse se destacó por su distanciamiento crítico.

Ello no significa que todos los cultivadores de la filosofía analítica se hayan caracterizado por la indiferencia ante los problemas sociales, políticos y éticos; aunque sí se observa dicha postura ante ellos en gran parte de sus representantes. En América Latina, donde ha predominado la injusticia social, la pobreza, el desprecio y la corrupción, se puede apreciar que muchos filósofos han dedicado especial atención a problemas políticos, jurídicos, morales, como es el caso de Fernando Salmerón (1985), quien reconoce “la función

2 “El universo real del lenguaje común es el de la lucha por la existencia. Es en realidad un universo vago, oscuro, ambiguo, y desde luego que necesita ser clarificado. Más aún, tal clarificación puede cubrir una función terapéutica, y si la filosofía llega a ser terapéutica habrá llegado a su propio terreno. La filosofía se acerca a esta meta en la medida en que libera al pensamiento de la esclavización por parte del universo establecido del discurso y la conducta, demuestra la negatividad del sistema establecido (sus aspectos positivos reciben abundante publicidad en cualquier forma) y proyecta alternativas. Sin duda, la filosofía contradice y proyecta sólo en el pensamiento. Es ideología, y este carácter ideológico es el destino mismo de la filosofía, un destino que ningún cientificismo ni positivismo pueden superar. Sin embargo, su esfuerzo ideológico puede ser verdaderamente terapéutico, puede mostrar la realidad como aquello que realmente es y mostrar aquello que la realidad evita que sea” (Marcuse, 1967 pp. 182-183).

crítica de la filosofía en sentido estricto, frente a los productos culturales de la sabiduría y de manera indirecta, frente a las actitudes morales a partir de las cuales aquéllos se originan” (p.267). Tal vez esto confirma aquella temprana afirmación de Alberdi en relación con que la filosofía en estas tierras necesariamente tendría que tener una preocupación política³.

Sin embargo, no es adecuado tomar al pie de la letra el planteamiento de Marcuse de que la filosofía es ideología, pues el hecho de que entre sus funciones se encuentre la ideológica no significa que deban equipararse. Por supuesto que todo dependerá de lo que se entienda por filosofía y por ideología (Guadarrama, 2012, p. 230). Algo que las diferencia sustancialmente es que mientras la primera fundamenta su poder en la razón, la segunda pretende sustentar su razón en el poder. El que posee el poder político, económico, militar, mediático o el manejo de la fe puede imponer sus propuestas ideológicas, con independencia de su validez epistémica. De ahí que algunos coincidan con Goebbels en que una mentira repetida mil veces se convierte en verdad. Se sabe que, aunque epistemológicamente esto es imposible, no hay duda de que una mentira reiterada pragmáticamente puede funcionar de manera eficaz, con independencia de su grado de veracidad.

3 “Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? —Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos”. Alberdi, Juan Bautista. “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea” (Zea, 1980, t. I, pp. 65-66).

Resulta válido el criterio de Marcuse según el cual la filosofía desempeña su función terapéutica cuando contribuye a liberar el pensamiento de la esclavitud de poderes enajenantes que limitan las ricas potencialidades creativas del ser humano. No obstante, lamentablemente no todas las corrientes o posturas filosóficas han desempeñado esa función, del mismo modo que no todas han desempeñado una función humanista. No resulta difícil denunciar aquellas que han atentado contra la propia existencia de la filosofía al subordinarla a la teología o las que han pretendido convertirla en una ciencia más, desconociendo su especificidad —no se reduce a ninguna de ellas—, e incluso aquellas que han anunciado su imposible muerte.

En varias de sus obras, y sobre todo en *El hombre unidimensional*, le dedicaría especial atención al tema de la enajenación y la racionalidad instrumental. Supo analizar adecuadamente algunos de los principales rasgos que caracterizan a la sociedad donde le correspondió vivir, en especial el misantrópico nazismo y el pseudo-humanismo de la sociedad capitalista. Para ese objetivo encontró en la obra de Marx herramientas indispensables para su análisis.

Tal vez uno de los mayores méritos de la Escuela de Frankfurt consistió en aprovechar los núcleos epistemológicos e ideológicos de humanismo práctico⁴ contenidos en la concepción dialéctico-

4 Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto*, que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach— entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: (Guadarrama, P., 2006. pp. 209-226).

materialista de la historia, diferenciándola de forma precisa de algunas interpretaciones dogmáticas de la misma, en especial de lo que él denominaría *marxismo soviético*.

No todas sus consideraciones respecto a las causas de las deformaciones de que fue objeto la concepción dialéctico-materialista de la historia por parte del marxismo-leninismo fueron atinadas. Un ejemplo de ello es su idea de que “La formación de la teoría marxista soviética procede de la interpretación leninista del marxismo sin entronque directo con la teoría marxista originaria”. (Marcuse, 1971, p. 45)

Es cierto que las ideas de Lenin sobre Marx y Engels estarían limitadas por el hecho de que en la época del líder ruso no se conocía la mayor parte de sus obras tempranas. Esto lo llevó a plantear que la concepción materialista de la historia aparecería por vez primera en *Miseria de la filosofía*, aunque ya se habían publicado *La ideología alemana*, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, etc. Sin embargo, Lenin sí conoció y estudió con detalle sus obras de madurez, en particular, *El capital*.

De otro modo no hubiera desarrollado su vasta y profunda producción teórica, independientemente de sus aciertos y limitaciones. A esto se añade que varios de los que contribuyeron a la conformación de lo que se conocería como marxismo-leninismo —promovidos inicialmente por Stalin, quien luego los fusilaría, para poderle agregar otro patronímico, el de estalinismo— también tuvieron conocimiento de la mayor parte de los trabajos publicados hasta mediados de los años treinta.

A lo anterior se suma que los filósofos soviéticos que continuaron la labor de conformación del marxismo-leninismo sí conocieron estas obras, que fueron publicadas en su mayoría, aunque censuradas, en la posguerra. Otra cuestión es si las tomaron en adecuada consideración. Algunos temas, como el de la enajenación y el papel

de la crítica, les resultarían incómodos a muchos funcionarios del Partido Comunista en la URSS, y por esa razón fueron desestimados.

Lo cierto es que tanto Lenin como algunos filósofos soviéticos posteriores analizaron de forma muy incisiva los rasgos de una teoría como el marxismo, que desde sus primeras expresiones privilegió la crítica y deslegitimó el dogma. Afortunadamente, el llamado marxismo occidental, en el cual han participado numerosos pensadores latinoamericanos, —José Carlos Mariátegui, Antonio García Nosa, Stanislao Zuleta, Ludovico Silva, Bolívar Echeverría, Adolfo Sánchez Vázquez, etc.— (Guadarrama, 2018) han contribuido a esa reivindicación de la crítica, de la teoría de la enajenación y en particular de la especificidad de la dialéctica.

En cuanto al manejo de la dialéctica, hay una diferencia sustancial entre la escuela de Frankfurt y el marxismo-leninismo. Según Marcuse (1971):

Todo parece confirmar que el tratamiento marxista soviético de la dialéctica sirve exclusivamente para proteger y justificar el régimen establecido, eliminando o minimizando todos aquellos elementos de la dialéctica que pudieran apuntar hacia el progreso de desarrollo socio-histórico más allá de este régimen, esto es, hacia una etapa superior y cualitativamente diferente de socialismo. En otras palabras, el marxismo soviético representaría la «detención» de la dialéctica en favor de la situación existente, no haciendo la ideología sino reflejar la detención del socialismo en la realidad. (p.158)

En la interpretación oficial del marxismo en la Unión Soviética generalmente prevaleció más el componente ideológico que el epistemológico —por justificadas razones históricas al tratarse de un país engendrado tras la agonía de la I Guerra Mundial, objeto de una ofensiva internacional contra su gestación, golpeado por una

agresión fascista en la II Guerra Mundial y no menos agredido de forma diferente durante el largo período de la guerra fría—; pero de ahí a presuponer una total carencia de aportes epistémicos, metodológicos, éticos, etc., a la filosofía en general y a la concepción dialéctico-materialista de la historia en particular hay un largo trecho.

Marcuse tenía plena conciencia de que muchas de las ideas de Marx como expresión de una ideología, al igual que la de otros tantos significativos pensadores, eran utópicas —aunque no todas abstractas, pues algunas eran concretas y, por tanto, en algún momento histórico podrían llegar a realizarse, si bien la experiencia soviética las distanciaría de la realidad—⁵, pero otras continuaban conservando un extraordinario valor epistémico⁶, por lo que la labor del filósofo no debía ser asumir el papel de planidera, sino potencializar las posibilidades de transformación y liberación que debe poseer toda filosofía auténtica⁷, en correspondencia con su adecuada comprensión de la autenticidad.

Al tomar conciencia de aquella potencialidad revolucionaria que había avizorado en la clase obrera en el siglo XIX —que no se

5 “(...) la realidad del socialismo actual hace de la idea marxiana un sueño”. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Polémica, Instituto del Libro, La Habana, 1967, p. 174.

6 Me sería relativamente fácil enumerar o darle un catálogo de los conceptos decisivos de Marx que el desarrollo del capitalismo ha corroborado: la concentración del poder económico, la fusión de los poderes económico y político, la creciente intervención del Estado en la economía, la baja en la tasa de utilidad, la necesidad de comprometerse con una política neoimperialista, a fin de crear mercados, así como la oportunidad para una mayor acumulación del capital, y muchas cosas más. Este es un catálogo formidable, y dice mucho en pro de la teoría marxista” (Marcuse, 1982, pp. 71-72).

7 “(...) nosotros en Frankfurt, y posteriormente en Estados Unidos, no podíamos concebir que una filosofía auténtica no reflejase, de alguna manera, la condición humana en su situación concreta; en su situación social y política. Para nosotros, desde Platón, la filosofía siempre ha sido y en gran medida, filosofía social y política” (Marcuse, 1982, pp. 67-68).

llegó a desdibujar del todo posteriormente—, supo valorar nuevos sujetos sociales protagónicos de transformación social, como los estudiantes y los jóvenes en general, así como los movimientos de liberación nacional de los países, en su lucha contra diversas formas de neocolonialismo.

Ha sido común considerar que el marxismo es una filosofía en la que el individuo queda aplastado por la masa, la clase, el partido, el Estado, etc. Con ello se ignoran las profundas reflexiones de Marx sobre el individuo desde sus trabajos tempranos o se reduce a la experiencia de estalinismo y el tratamiento del tema por el marxismo soviético, que llevó a Sartre a pensar que el materialismo dialéctico metía al individuo en un baño de ácido sulfúrico. Sartre (1963) llama la atención, por el contrario, que Marcuse (1984) haya expresado:

Luego, es el individuo libre y no un nuevo sistema de producción lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo. La tendencia «individualista» es fundamental como interés en la teoría marxista (p. 278)

Una conclusión algo similar, pero referida al socialismo, había sido ya adelantada por Carlos Vaz Ferreira (1939, p.22). Sin embargo, este criterio no siempre ha sido tomado en cuenta suficientemente dadas las nefastas experiencias del tratamiento de la individualidad en el llamado “socialismo real”, que con razón algunos han pensado debió mejor denominarse “real de socialismo”.

La Escuela de Frankfurt intentó, con merecido reconocimiento, rescatar no solo la dignificación del individuo humano, contenida en el marxismo originario, en las nuevas circunstancias históricas del siglo XX, sino una de las herramientas epistémicas fundamentales de la obra de Marx, esto es, la crítica —de ahí su denominación como *teoría crítica*—, que le sirviera para analizar las nuevas formas de

dominación y enajenación generadas por la racionalidad técnica. Esta última —que en esencia para Marcuse (1967) era homóloga de la racionalidad instrumental—constituía la expresión sublimada de la instrumentalización⁸ a que la sociedad capitalista somete todo lo existente, en especial la naturaleza y, en particular, al hombre, al convertirlo en una mercancía más.

De manera diáfana declaraba: “Mi propósito es demostrar el carácter *interno* instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología *a priori*, y el *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación”. (Marcuse, 1967, p.148)

Por supuesto, no consideraba que tal racionalidad científica hubiese emergido por arte de magia por vez primera en la sociedad moderna. Esta tenía sus antecedentes en el pensamiento premoderno, pero con razón aseguraba que había sido en la sociedad capitalista donde había desplegado su totalidad (Marcuse, 1967, p.119)⁹ —con el desarrollo inusitado de la compra y venta no solo de mercancías objetivamente materiales, sino de múltiples producciones espirituales— y había alcanzado su mayor esplendor¹⁰. A su juicio: “(...) la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la *reificación*: la reificación en su forma más madura y efectiva”. (Marcuse, 1967, p.157)

8 “(...), he intentado mostrar que, en la realidad tecnológica, el mundo-objeto (incluyendo los sujetos) se experimenta como un mundo de *instrumentos*. El contexto tecnológico define previamente la forma en que aparecen los objetos” (Marcuse, 1967, p.200).

9 “El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de Razón” (Marcuse, 1967, p.119).

10 “Esta sociedad convierte todo lo que toca en una fuente potencial de progreso y explotación, de cansancio y satisfacción, de libertad y opresión. La sexualidad no es una excepción” (Marcuse, 1967, p. 81).

Tal vez uno de los aportes principales de Marcuse (1968) al estudio del proceso alienador generado por la sociedad en la que prevalece la racionalidad tecnológica y el pragmatismo derivado de ella, es el profundo análisis a que somete el proceso de manipulación no solo la actividad consciente, sino también de la inconsciente —y en esa labor buscó en la obra de Freud (p.32)¹¹ algunas herramientas para la comprensión de dicho fenómeno de la sociedad industrial—,(p.113)¹² de manera que genera un ser humano unidimensionalmente “feliz” (82)¹³, o al menos la mayoría se lo cree, y los que aun dudan, abrigan la esperanza de llegar a serlo.

Como continuador de la herencia hegeliana y marxiana en cuanto a la indispensable perspectiva histórica que debe estar presente en todo análisis filosófico, Marcuse (1967) se propuso demostrar que “En la realidad social, a pesar de todos los cambios, la dominación del hombre por el hombre es todavía la continuidad histórica que vincula la Razón pre-tecnológica con la tecnológica.” (p.136)

La gran paradoja revelada en el análisis de Marcuse (1967) consiste en que, si por un lado la sociedad industrial se supone debe

11 “Freud interroga a la cultura no desde un punto de vista romántico o utópico, sino sobre la base del sufrimiento y la miseria que su implementación envuelve” (Marcuse, 1968, p. 32).

12 “La cultura de la civilización industrial ha convertido al organismo humano en un instrumento más sensible, diferenciado y cambiante, y ha creado una salud social, lo suficientemente grande para transformar este instrumento en un fin en sí mismo” (Marcuse, 1968, p.113).

13 “La desublimación institucionalizada parece ser así un aspecto de la «conquista de la trascendencia» lograda por la sociedad unidimensional. Del mismo modo que esta sociedad tiende a reducir e incluso a absorber la oposición (la diferencia cualitativa!) en el campo de la política y de la alta cultura, lo hace en la esfera instintiva. El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión permanente de la racionalidad tecnológica, la *conciencia feliz* llega a prevalecer” (Marcuse, 1967, p. 82).

generar una serie de productos que permitan al hombre liberarse de numerosas carencias propias de las sociedades premodernas (p.136)¹⁴, por otro, como especie de bumerán ha creado una serie de nuevas dependencias enajenantes que han convertido al hombre en un ser dependiente de necesidades superfluas nunca antes imaginadas. (p.157)¹⁵

Para una mejor comprensión de las características y tendencias de la racionalidad tecnológica, la dialéctica —en la perspectiva

14 “Sin embargo, la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, el siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al «orden objetivo de las cosas» (las leyes económicas, los mercados, etc.). Desde luego, el «orden objetivo de las cosas» es en sí mismo resultado de la dominación, pero también es cierto que la dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota cada vez más eficazmente los recursos mentales y naturales y distribuye los beneficios de la explotación en una escala cada vez más amplia. Los límites de esta racionalidad, y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato” (Marcuse, 1967, p.136).

15 “Sólo en el medio de la tecnología, el hombre y la naturaleza se hacen objetos funcionales de la organización. La efectividad y productividad universal del aparato al que están sometidos vela por los intereses particulares que organizan al aparato. En otras palabras, la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación: la reificación en su forma más madura y efectiva. La posición social del individuo y su relación con los demás parece estar determinada no sólo por cualidades y leyes objetivas, sino que estas cualidades y leyes parecen perder su carácter misterioso e incontrolable; aparecen como manifestaciones calculables de la racionalidad (científica). El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores. La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes de pensamiento parecen trascender a la razón misma” (Marcuse, 1967, p.157).

de Marx¹⁶ y no de Hegel— resultaba imprescindible para Marcuse (1967), pues la lógica formal, aunque de un innegable valor inicial (p.131)¹⁷, no era suficiente en el análisis de las nuevas determinaciones que ella implicaba.

Una característica que Marcuse (1967) contribuiría a desentrañar en la sociedad capitalista es la capacidad de desplegar las potencialidades de la irracionalidad en la racionalidad (p.37)¹⁸, por medio de la enajenación, que presenta como lógicas y naturales las posturas más antitéticas. (p.22)¹⁹

16 “El carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación. La situación dada es negativa y solo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla” (Marcuse, 1984, p. 307).

17 “La lógica formal es, así, el primer paso en el largo camino hacia el pensamiento científico; sólo el primer paso, porque todavía se necesita un grado mucho más alto de abstracción y matematización para ajustar las formas de pensamiento a la racionalidad tecnológica. (Marcuse, 1967, p. 131).

18 “Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad” (Marcuse, 1967, p. 37).

19 “De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido” (Marcuse, 1967, p. 22).

Por supuesto que los antecedentes de tal dialéctica transformación de lo racional en irracional están contenidos tanto en la crítica a que Engels sometió a Hegel, como en el análisis de Marx sobre el trabajo enajenado, pero lo valioso de su contribución es el estudio de las nuevas formas que desarrolla la racionalidad técnica a través de la instrumentación ideológica de la conciencia y el inconsciente, produciendo una falsa conciencia²⁰, que genera al hombre unidimensional en la sociedad capitalista de consumo —al menos para algunas minorías, en tanto las mayorías experimentan siempre la ilusión de poder disfrutarlas aunque sea en el televisor—, labor en la cual se inscribiría luego la acción comunicativa *appel-habermasiana*.

Marcuse asumió una postura diametralmente opuesta a cualquier conservadurismo²¹, en especial porque atisbó las nuevas posi-

20 “Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el «fin de la ideología». Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción. Bajo una forma provocativa, tecnológica predominante, el aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, «venden» o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo” (Marcuse, 1967, pp. 24-25).

21 “Marcuse, en concreto, denuncia lo que el mundo moderno ha tomado por razón: la dominación tecnológica carente de fines racionales que lo reduce

bilidades que se abrían para la construcción de nuevas utopías concretas en aquellos rebeldes años sesenta. Destacaba el surgimiento de nuevos sujetos sociales que tenían potencialidades revolucionarios: estudiantes en particular y jóvenes en general que protestaban contra cualquier tipo de represión, tanto de aquella mojigata sociedad burguesa —que mantenía segregados a los estudiantes por su género en las residencias universitarias— como de las más violentas para impedir que los pueblos decidieran por sí mismos su rumbo político socioeconómico, como lo demostraban las agresiones de los Estados Unidos de América a Cuba y la guerra de Vietnam.

Esa es la razón por la cual le otorgaría tanta atención a la necesidad de luchar por nuevas utopías²². Para aquellos exiliados de la escuela de Frankfurt, como Marcuse, reprimidos por el nazismo tanto por su ideología socialista como por su condición de judíos, resultaría muy difícil renunciar a la construcción de utopías.

Horkheimer (1973) había formulado también serias críticas a la instrumentalización de la razón que produce el capitalismo. En ese sentido, manifestaba: “La reducción de la razón a mero instrumento perjudica en último caso incluso su mismo carácter instrumental” (p.38). Y con acierto precisaba que el problema no radicaba propiamente en la técnica por sí misma, sino en determinadas maneras en que esta era utilizada en formas específicas de relaciones de produc-

todo a medios para ejercer el dominio. De esta forma, la razón imposibilita la comprensión objetiva de la realidad y conduce a la subordinación al orden existente”. López, Saénz, M. del C. (1998). “La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse”. <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn14/0211402Xn14p81.pdf>

- 22 “(...) las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente” (Marcuse, 1986, pp. 17-18).

ción, como las enajenantes que desarrolla el capitalismo. Por esa razón enfatizaba: “La decadencia del individuo no debe atribuirse a la técnica, o al móvil de la autoconservación en sí, no se trata de la producción *per se*, sino de las formas en que esta se produce: las relaciones recíprocas de los hombres dentro del marco específico del industrialismo”. (Horkheimer, 1973, p.93)

De tal manera responsabilizaba a la sociedad industrializada de tales formas de enajenación, bien fuese capitalista o se declarase socialista —sin que alterase sustancialmente las relaciones entre los productores y sus productos—, como se puso de manifiesto en el experimento soviético y de otros países de Europa Oriental.

A partir de tales criterios pareciera que los hombres estuviesen condenados siempre a estar sometidos a diversas formas de enajenación, como la experiencia de la humanidad hasta el presente ha evidenciado. Mas, cabe la pregunta: ¿constituye la enajenación un fenómeno natural y, por tanto, consustancial a la condición humana o, por lo contrario debe ser considerada un fenómeno histórico y, por tanto, transitorio en el desarrollo social? Es decir, la alienación debe ser analizada como un fenómeno superable, aun cuando una vez eliminadas algunas de sus expresiones, siempre existen, como amenazante hidra, otras formas en las que esta se revela.

De ahí que la postura de los frankfurtianos, y en particular de Marcuse, no estuviese dirigida a enfrentar todo tipo de utilización de la técnica y de la racionalidad que ella exige, sino determinadas formas alienantes propias de una sociedad en que los hombres son sometidos a diferentes formas de reificación al ser concebidos como mercancías.

La postura política de Marcuse hizo que mantuviera la confianza en la posibilidad de una superación de la enajenante sociedad capi-

talista, si bien esta podría producirse “desde fuera”²³ y no de manera espontánea por sus contradicciones internas; pero con razón no veía en el experimento soviético la posibilidad real de tal superación²⁴.

La labor de Marcuse se inscribe dentro del esfuerzo de numerosos pensadores por explicar el fenómeno de la enajenación, pero en especial desde la perspectiva de Marx, cuando este reveló la esencia del trabajo enajenado,²⁵ el cual, a pesar de las diversas mutaciones del capitalismo contemporáneo en esa cuestión, no ha cambiado su esencia.

Marcuse trataría de buscar alternativas desde la filosofía para enfrentarse a sus diversas formas, en especial cuando se ha ido imponiendo una racionalidad instrumental que mediatiza al hombre y lo distancia de cualquier tipo de humanismo práctico.

23 “La reciente sociedad industrial ha aumentado antes que reducido la necesidad de funciones parasitarias y alienadas (para la sociedad como totalidad, si no para los individuos). La publicidad, las relaciones públicas, el adoctrinamiento, la obsolescencia planificada, ya no son gastos generales improductivos, sino más bien elementos de los costes básicos de la producción. (...) Ésta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional. Sobre esta base, las fuerzas políticas trascendentes *dentro* de la sociedad son detenidas y el cambio cualitativo sólo parece posible como un cambio desde *el exterior*. (Marcuse, 1967, p. 57).

24 “En mis libros, yo he tratado de hacer una crítica de la sociedad —y no solamente de la sociedad capitalista— en unos términos que evitan toda ideología, incluso la socialista o la marxista. He tratado de demostrar que la sociedad contemporánea es una sociedad represiva en todos sus aspectos, que el propio confort, la prosperidad e, incluso, la supuesta libertad política y moral, se utilizan con una finalidad opresiva”. (Marcuse, 1973, p. 54).

25 “La *alienación* del obrero en su producto significa no solo que su trabajo se convierte en objeto, existencia externa, sino que existe *fuera de él*, independientemente, como algo alienado a él, y que se convierte en poder en sí mismo al enfrentarlo, significa que la vida que ha conferido en el objeto se le opone como algo hostil y ajeno” (Marx, 1965, p.72).

Este hecho propició que sus ideas encontraran cuantiosos admiradores y continuadores entre numerosos intelectuales cultivadores del marxismo occidental, luchadores sociales de la llamada nueva izquierda —para diferenciarla de los partidos comunistas tradicionales y de las interpretaciones dogmáticas del marxismo, esencialmente el cultivado en la Unión Soviética— que dejaría una huella significativa en el ámbito sociopolítico y cultural latinoamericano, sobre todo en la juventud estudiantil que impulsó su protagonismo a partir de la década del sesenta.

Por las razones anteriores resulta difícil aceptar el siguiente criterio de Kolakowsky: “Y probablemente en nuestros días no ha existido otro filósofo que merezca ser considerado tan justificadamente como Marcuse como el ideólogo del oscurantismo”. (Kolakowsky, 1978, p. 405) También Heráclito, por su perspectiva dialéctica, fue caracterizado como “oscuro” y, sin embargo, dejó significativa huella en la historia de la filosofía hasta nuestros días, especialmente en dos pensadores que para algunos tampoco resultan muy claros, como Hegel y Marx. Muchos han sido los filósofos cuyo discurso ha sido considerado por algunos ininteligible, tal es el caso de Heidegger, quien, según Vasconcelos, era el único filósofo que no era capaz de comunicarse en su propio idioma.

De un modo u otro, la filosofía se ha distinguido por tratar de ser conciencia crítica de su época (Guadarrama, 2020, p.71); sin embargo, no siempre lo ha sido en igual magnitud. En la convulsa primera mitad del pasado siglo xx fue comprensible que hasta los pensadores más aparentemente vacunados contra el virus de la neutralidad axiológica fueran contaminados también por algún tipo de germen ideológico, bien en favor de perfeccionar el capitalismo, superarlo con ensayos socialistas o, lo que es peor, de eliminar todas las conquistas democráticas alcanzadas por la humanidad e imponer el totalitarismo fascista.

Los integrantes de la escuela de Frankfurt, como filósofos auténticos, supieron asumir el compromiso teórico y social acorde con lo que creían constituía la mejor opción: cuestionar críticamente el capitalismo, en especial la pragmática racionalidad instrumental que esa sociedad industrial preconizaba; proponer un socialismo democrático articulado con el humanismo práctico latente en el marxismo originario y muy distante del llamado “socialismo real”, y ante todo enfrentarse abiertamente al genocida fascismo —al nazi en particular—, del cual fueron víctimas.

En esa labor retomaron el arma de la crítica como instrumento de realización práctica en que la filosofía se puede convertir en un peligroso instrumento desestabilizador de poderes. Unos más que otros, pero Marcuse en especial, reivindicaron el valor epistemológico y no solo ideológico contenido en el pensamiento de Marx, y supieron diferenciarlo de las interpretaciones unilaterales y dogmáticas que se desarrollaron fundamentalmente en la Unión Soviética.

Al hacerlo dieron continuidad orgánica al desentrañamiento de los mecanismos de enajenación que genera la sociedad capitalista, no solo en las relaciones productivas, sino en todas las relaciones de consumo, las diversas expresiones de la cultura, las comunicaciones, así como en los aparatos ideológicos de la sociedad política y la sociedad civil.

Uno de los mayores aportes de la teoría crítica consistiría en revelar —utilizando algunos de los avances de la psicología, la sociología, la antropología, etc., que Marx no llegó a conocer— algunas de las nuevas formas que adquieren los procesos de alienación en la sociedad industrial, a causa del predominio de una racionalidad tecnológica que se hace instrumental en la medida en que, muy distante de la ética kantiana, convierte al hombre en medio en lugar de fin.

Para desarrollar tal tarea Marcuse revitalizó la función emancipadora y práctico-crítica de la filosofía, y en especial del marxismo,

consciente de que algunos de los elementos de esta teoría podrían ser ya obsoletos, en tanto otros que pueden ser considerados parte de su *núcleo duro* (Guadarrama, 1998, pp.249-250) mantenían su valor epistémico.

La teoría crítica constituye sin duda una de las corrientes filosóficas que mayor trascendencia ha tenido no solo en su campo disciplinar, sino en otros de las ciencias sociales, dadas sus agudas reflexiones sobre las transformaciones operadas en la sociedad contemporánea, en la cual se impuso de distintas formas la racionalidad instrumental y diversos mecanismos de cooptación ideológica que han convertido al hombre en un ser consumista unidimensional.

Por supuesto que dada su meritoria labor han encontrado críticos desde diversas posiciones epistemológicas e ideológicas; pero lo cierto es que se esté o no de acuerdo con muchas de sus formulaciones teóricas, lo más importante es que no pueden pasarse por alto las ideas de sus representantes.

Esta escuela se fue difuminando en diferentes tendencias, incluso algunas contradictorias entre sí. Resulta muy significativa la anécdota sobre un ingenuo turista estadounidense que tomó un taxi en el aeropuerto de la referida ciudad que dio origen a dicha corriente, y le dijo al chofer: “Por favor, me lleva a la Escuela de Frankfurt”, y este le respondió: “¿A cuál de ellas?”. Esto es un indicio de que la misma no se dividió, sino que en verdad se multiplicó y hoy pueden encontrarse muchos epígonos en numerosas regiones del mundo, incluida Latinoamérica. Esto es un indicio de que la misma no se fragmentó, sino que en verdad se reprodujo. Hoy pueden encontrarse muchos epígonos en numerosas regiones del mundo, incluida Latinoamérica. Y para comprender las causas de la injusticia social, el desprecio, la corrupción y la pobreza en esta región la obra de Marcuse en particular, y de la Escuela de Frankfurt en general, puede ser de mucha utilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Engels, F. (1955). “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Marx, C. y Engels, F. *Obras escogidas*. t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.

Guadarrama, P. (1996). “¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía)”, en *Filosofía en español*. Universidad de Oviedo. <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm>

Guadarrama, P. (1998). *Humanismo, marxismo y post-modernidad*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1998, pp. 249-250. <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2386&view=1>

Guadarrama, P. (2006). “Humanismo y marxismo”, en Marx *Vive*. IV. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Guadarrama, P. (2012). “La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política”, en Jaime Alberto Ángel Álvarez (coordinador). *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*. Universidad Libre, Bogotá, <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/3237/3783>

Guadarrama, P. (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2018.

Guadarrama, P. (2020). “La eficaz función crítica de la filosofía”, en Juan A. Nicolás, Sultana Wahnón, José Manuel Romero Cuevas (eds.), *Crítica y hermenéutica*. Ed. Comares, Granada.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires.

Kolakowsky, L. (1978). *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*. Alianza Editorial, Madrid.

López, Saénz, M. del C. (1988). “La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse”. <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn14/0211402Xn14p81.pdf>

Marcuse, H. (1967). *El hombre unidimensional*. Polémica, Instituto del Libro, La Habana.

Marcuse, H. (1968). *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. Polémica, Instituto del Libro, La Habana.

Marcuse, H. (1971). *El marxismo soviético*. Aguilar, Madrid.

Marcuse, H. (1973). “Marcuse, Herbert”, en *L'Express. Conversaciones sobre la nueva cultura*. Kairós, Barcelona.

Marcuse, H. (1982). “Marcuse y la escuela de Frankfurt. Diálogo con Herbert Marcuse”, En Magee, B. *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. FCE, México.

Marcuse, H. (1984). *Razón y revolución*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Planeta, Barcelona, 1986.

Martí, J. (1975). “Nuestra América”, *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891, t. 6, en *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Marx, C. (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Editora Política, La Habana.

Salmerón, F. (1985). “La filosofía y las actitudes morales”, en Gracia, J. Rabossi, E. Villanueva, E. Dascal, M. *El análisis filosófico en América Latina*. Editorial: Fondo de Cultura Económica, México.

Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Ediciones Lozada, Buenos Aires.

Vaz Ferreira, C. (1939). *Sobre los problemas sociales*. Lozada, Buenos Aires.

Zea, L. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano*. t.I, Ayacucho, Caracas.

CAPÍTULO 2

FASCISMO SOCIAL NEOTOTALITARIO, REPUBLICANISMO CONTESTATARIO Y DEMOCRACIA DEL ÉXODO

*Oscar Mejía Quintana*¹

RESUMEN

Este escrito busca explorar el fascismo social neototalitario que ha surgido y plantear desde el republicanismo las opciones de resistencia que pueden enfrentarlo, explorando la estrategia del éxodo como alternativa política y su relación con la democracia de “lo común” como horizonte político.

ABSTRACT

This writing seeks to explore the neo-totalitarian social fascism that has arisen and to propose from republicanism the options of resistance that can face it, exploring the strategy of the exodus as a political alternative and its relationship with democracy of “the common” as a political horizon.

1 Profesor Titular del Departamento de Derecho de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo (UNC), M.A. en Filosofía Moral y Ph.D. en Filosofía Política (P.W.U., USA). Adelantó su segundo Doctorado en Filosofía del Derecho (UNC) bajo la dirección del Profesor Guillermo Hoyos. Es también posdoctorado en Derecho de la misma universidad. Correo electrónico: omejiaq@unal.edu.co.

Palabras claves: *fascismo, neototalitarismo, republicanismo, éxodo.*

Keywords: *fascism, neototalitarianism, republicanism, exodus.*

INTRODUCCIÓN

Si la filosofía existe para dar razón del espíritu de los tiempos tendríamos que decir, como lo afirmara Jürgen Habermas hace poco en una reseña sobre su biografía (“De los viejos a los nuevos totalitarismos”, *Diario ABC*, Madrid, 2020), que el mundo asiste a un resurgimiento de tendencias autoritarias incluso en países cuya tradición democrática lo hacía inconcebible. Estados Unidos, Inglaterra, Austria, Dinamarca, Italia, la misma Francia, son países donde se han ido fortaleciendo tendencias de ultraderecha que ponen en cuestión el estado democrático de derecho consolidado en el siglo XX.

Ni que decir de países latinoamericanos donde, además de las dictaduras de extrema derecha del siglo pasado, posteriormente los partidos de izquierda que llegaron al poder democráticamente se deslizaron progresivamente hacia posiciones autoritarias y antidemocráticas, frente a lo cual la reacción de las derechas ha sido igualmente restrictiva del estado democrático de derecho.

En ese contexto, acudimos en América Latina a la **infiltración, secuestro, captura, cooptación y reconfiguración del Estado y la cosa-pública** por sectores poderosos, mafiosos y corruptos que suplantán la voluntad de la ciudadanía, ya se proclamen de izquierda “en favor del pueblo” ya de derecha en “defensa de la patria y la democracia”.

Los nuevos totalitarismos parecen reconfigurar los mapas políticos del mundo y particularmente, de la región, acompañados por

un **fascismo social**, como lo denomina Boaventura, que constituye su base social, amorfa, manipulada y porosa, reeditando de nuevo la **distinción amigo-enemigo** como fundamento de un contrato social desigual, excluyente y abiertamente autoritario, donde la defensa de la ley replica la sentencia que se la achacara a Benito Juárez, recogida por no pocos dictadores en la historia de AL: “Para mis amigos todo, para mis enemigos, el rigor de la ley”.

El objetivo de este escrito es poner de presente el sustento conceptual que este fascismo social neototalitario puede tener (1) y explorar desde el republicanismo contestatario y cosmopolita que opciones se nos muestran para enfrentar esta arremetida autoritaria (2) e, incluso, cómo puede ser también abordado desde versiones más disruptivas como el republicanismo revolucionario de Negri (3). Y, en esa línea de reflexión, que puede sugerir el planteamiento de Virno y su figura del éxodo como alternativa política (4) y que relación desde lo anterior podemos plantear con “lo común” como horizonte político (5).

1. FASCISMO SOCIAL NEOTOTALITARIO

1.1. La distinción amigo-enemigo

Conceptualmente la obra de Schmitt se inscribe en el contexto de dos crisis conceptuales: de un lado, la del positivismo jurídico y, de otro, la del Estado parlamentario burgués en la Alemania de Weimar (Schmitt, 1999). Schmitt encara ambas crisis formulando un modelo jurídico-político autoritario de afianzamiento de la autoridad estatal para el mantenimiento del orden, sustentado en el eje antagonismo-autoridad-decisión (Estevez, 1989).

Schmitt complementa esto con una **teoría de la democracia** y de la constitución. Contra el liberalismo y el republicanismo, la democracia para Schmitt es la defensa de la homogeneidad contra la heterogeneidad lo que en últimas viene a ser la defensa de la

eticidad propia, es decir, la de los amigos vs los enemigos. Además, la democracia no es incompatible con la dictadura y, por tanto, pueden conciliarse en la figura de “dictaduras democráticas” (la afirmación es mía) pues ella garantiza la democracia de los amigos. Dado que el pueblo no puede verse representado en el parlamento que, al fin de cuentas (ya lo había visto Hegel) es el espacio de concertación instrumental de la burguesía, solo el símbolo que es el *Führer* puede aspirar a representar al pueblo que no existe por sí mismo. De ahí se deriva esa otra propuesta de la democracia plebiscitaria, tan apreciada por el autoritarismo, de la “aclamación” con la cual el pueblo legitima la autoridad del *Führer*, consagrando así la dictadura democrática sugerida.

A esto se suma una **teoría de la constitución** que es el complemento de lo anterior. La constitución requiere un sentido unívoco, unificador y coherente que solo el presidente, en tanto representante del pueblo, puede conferirle. La validez no procede de una Norma Fundamental hipotética (Kelsen) sino de la decisión política para declarar quien es el enemigo. El presidente, por tanto, es el “*Guardián de la Constitución*”, no el Tribunal Constitucional porque solo aquel puede conferirle unidad, completud y coherencia política a la misma, por supuesto desde la distinción soberana amigo-enemigo. La Constitución está concebida como exclusión de los enemigos para defender a los “amigos”.

El **decisionismo político** de Schmitt desecha todo fundamento metafísico-teológico de la decisión, reivindicando el *factum* del antagonismo político que es la distinción amigo-enemigo. Enemigo que es enemigo político y enemigo público, el “otro” del pueblo, y por la cual el carácter de la decisión es autoritario (se impone de facto), polémica (no se discute ni se concerta) y constitutiva (compromete intereses vitales).

1.2. Fascismo y totalitarismo

1.2.1. *Fascismo y dictadura*

Nicos Poulantzas aborda en otro de sus reconocidos textos el fenómeno del fascismo en Europa, libro que en los años de dictaduras en AL fue bastante consultado porque daba una serie de indicadores de lo que podía constituir un régimen fascista. En ese momento, muchos puristas ortodoxos desecharon los argumentos de Poulantzas pero creo que, más allá de las obvias diferencias históricas, sociales y políticas permite inferir una serie de pautas para comprender cuando estamos frente a un régimen autoritario e, incluso, fascista (Poulantzas, 1976).

El fascismo es una **forma particular del estado de excepción** en el capitalismo. Para Poulantzas, se dio con el ascenso al poder constitucional apoyado en el aparato represivo del Estado como expresión de un horadamiento de la desintegración del aparato estatal: parlamento, partidos, organizaciones políticas e instituciones en general. Se consolida por una progresiva estatización del conjunto de la vida social, la movilización permanente de las masas populares (lo que lo convierte además en un movimiento esencialmente populista) y una progresiva autonomización, sin control democrático, de los aparatos represivos e ideológicos de Estado, acrecentado exponencialmente el papel de la represión física generalizada o de sectores específicos de la población. Todo ello acompañado con una legitimación ideológica de la represión, el recorte de las libertades y restricciones a los derechos fundamentales consagrados constitucionalmente.

El estado fascista es una modificación estructural del Estado de Derecho y su conversión en un estado policíaco donde la rama dominante es la policía política con una función represiva y gaudiana del canon ideológico determinante. Manipula e incluso suprime el aparato electoral introduciendo modificaciones al sistema electo-

ral y del sufragio y lleva a efecto una progresiva burocratización del Estado, del sistema jurídico, desplazando el eje dominante del parlamento al ejecutivo y fortaleciendo los aparatos ideológicos de estado como el partido único, la familia, centralizando y regulando políticamente la información y la propaganda, así como los aparatos educativos e incluso religiosos.

1.2.2. Tipología del totalitarismo

- 1. Hannah Arendt desarrolla en términos más amplios el autoritarismo, en lo que ella llama mejor el totalitarismo y en su contexto el estado totalitario como sujeto social de dominación hegemónica de las elites burguesas. El movimiento totalitario constituye la ruptura moderna entre sociedad y estado a través de la propaganda totalitaria y la organización social totalitaria, proyectando una dominación homogénea y hegemónica en la integridad de las esferas de la vida social, no necesariamente monolítica, sino dispersa e incluso flexible de acuerdo con el rol estratégico del espacio de influencia que busca cooptar (Arendt, 2000).**
- 2. El régimen totalitario desarrolla instituciones nuevas en función de su dominio pleno y progresivamente desplaza las tareas de represión del ejército y la policía a la policía secreta o paramilitar, sin regulación legal expresa. Manipula la ley precisamente para reprimir las libertades y recortar los derechos fundamentales y va generando una desestructuración del sistema de partidos y de sociedad civil, desplazando el eje de la actividad social al movimiento de masas con el objeto de lograr una sociedad atomizada y competitiva y una consolidación del hombre-masa como sujeto político.**

4. La propaganda aprovecha los medios de dominación para el adoctrinamiento de las masas, en especial de los estratos no totalitarios y las estrategias cobijan tanto el **terror psicológico como físico**, el cientificismo profético y la evasión de la realidad por medio de denuncias ficticias y explicaciones misteriosas. La ideología, por su parte, siempre acude a explicaciones totalizantes, pensamientos irreales y experiencias sensibles y resemantizaciones de la realidad.

El totalitarismo en el poder se sustenta en la triada: **policía secreta-dominación total-ideología del terror** pero depende de una jerarquía fluctuante, no necesariamente centralizada: el líder que es el articulador del movimiento y la personalización de la cara pública y la responsabilidad política; formaciones elite paramilitares y paraprofesionales (sindicatos, organizaciones gremiales, representantes comunitarios con cabezas visibles) y la consolidación de un partido único o una alianza de partidos sometida a una sola directriz, complementada por organizaciones frontales de simpatizantes que garantizan la comunicación entre la esfera totalitaria y la no totalitaria.

1.2.3. Agamben: Estado de excepción constitucionalizado

En el marco de sus reflexiones sobre el *Homo Sacer*, Agamben aborda lo que a su modo de ver determina el paradigma político de la sociedad contemporánea: **el estado de excepción**. Reinterpreta la relación que Schmitt estableció entre estado de excepción y soberanía y su correspondiente calificación del “soberano como el que decide sobre el estado de excepción” acogiendo a partir de ahí las nociones de estado de derecho y estado de excepción como las estructuras jurídicas de los respectivos estados de normalidad y anormalidad de la vida que cohabitan genéticamente adjuntos y contrapuestos uno del otro en la dirección de su mutuo reconocimiento y correspondencia (Agamben, 2004).

1.3. Boaventura: fascismo social

Agamben observa que el estado de excepción es el instrumento original que posee el derecho para referirse a la vida y poder incluirla en el estado de derecho, sometida al estado de su propia excepción en el estado de suspensión de sí misma. Y de qué manera en el último siglo los estados de derecho y de excepción vienen experimentando la transmutación de sus polaridades de contraposición funcional y competencias establecidas, trastrocando las objetividades de normalidad y anormalidad de la vida. Por obra de ciertas técnicas deliberadas de gobierno, se asiste hoy a la **normalización de la excepción** en los escenarios mundiales, consolidándolo como paradigma imperante de la política contemporánea

La denuncia de Agamben apunta a señalar la consolidación del estado de excepción como **paradigma imperante de la política contemporánea**, en una descompensación que horada el estado de derecho, resignado por la presencia ya casi permanente de la excepción en la normalidad política global, desbordando el límite de su legitimidad dependiente de la normalidad política, y en un grado tal que la geopolítica total se inunda de un influjo incontrolado de excepción conquistando la normalidad del derecho.

En el contexto de crisis del contrato social liberal incluyente y surgimiento de un contrato social neoliberal estructuralmente excluyente, se ambienta desde hace décadas un riesgo central: **la emergencia del fascismo societal**. No se trata del regreso al fascismo de los años 30, ya no como un régimen político sino como un régimen social y civilizatorio. El fascismo societal no sacrifica la memoria ante las exigencias del capitalismo, sino que la fomenta para promover el capitalismo. Se trata por lo tanto de un fascismo diferente (Boaventura, 2004).

Este nuevo fascismo, esto que puede denominarse incluso sociabilidad fascista tiene, como la figura mitológica de la Gorgona,

múltiples cabezas. La primera es el **fascismo del apartheid social**, que se refiere a la segregación social de los excluidos dentro de la cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas. La segunda forma es el **fascismo del Estado paralelo** que en tiempos de fascismo societal adquiere una dimensión adicional, pues actúa “democráticamente” como estado protector pro ineficazmente “sospechoso”, al abandonar a la inercia del estado de naturaleza las zonas salvajes marginadas.

La tercera forma de fascismo societal es el **fascismo paraestatal** resultante de la usurpación por parte de los poderosos actores sociales de las prerrogativas estatales de la cohesión y de la regulación social. Este tiene **dos vertientes**: un **fascismo contractual** que consagra la disparidad en el poder entre las partes del contrato, imponiéndose una sobre la otra, aceptando la parte más débil los términos de imposición de la más fuerte, sin importar lo despótico de sus medidas. La segunda vertiente es un **fascismo territorial**, cuando los actores sociales provistos de gran capital patrimonial sustraen al estado el control del territorio, ocupando las instituciones estatales para ejercer la regulación social sobre todos sus habitantes sin que estos participen y en contra de sus propios intereses.

La cuarta forma de fascismo societal es el **fascismo populista** que consiste en la democratización de aquello que no puede ser democratizado, imponiendo a través de estrategias de ideologización medidas absurdas con el ropaje de grandes contribuciones al bienestar de la sociedad. La quinta forma es el **fascismo de la inseguridad**, que es la manipulación del miedo e, incluso, incentiva la inseguridad de las comunidades y los grupos sociales debilitados por la precariedad del trabajo y los acontecimientos desestabilizadores.

Finalmente, la sexta forma es el **fascismo financiero**, se trata quizá de la más virulenta de las sociabilidades fascistas: una **primera forma** es el fascismo imperante en los mercados financieros de valores y divisas, en la misma especulación financiera, en otras

palabras, la economía de casino. Esta forma de fascismo es más pluralista, los movimientos financieros son el resultado de las decisiones de unos inversores individuales e institucionales esparcidos por el mundo entero, que, de hecho, no comparten otra cosa que el deseo por rentabilizar sus activos. Este es el fascismo más virulento, su espacio-tiempo es el más refractario a cualquier intervención democrática porque se presenta como la gran panacea pluralista del capital.

Un espacio de tiempo, virtualmente instantáneo y global combinado con el fan de lucro que lo impulsa confiere un inmenso y prácticamente **incontrolable poder discrecional** al capital financiero. Los mercados son quizá la zona más salvaje del sistema mundial, la discreción en el ejercicio del poder financiero es absoluta y las consecuencias para sus víctimas pueden ser enteras y devastadoras. La malignidad del fascismo consiste en que es el más internacional de todos los fascismos societales, y está sirviendo de modelo y de criterio operacional para las nuevas instituciones de la regulación global.

Una **segunda forma** del fascismo financiero, global y secreto es el que se sigue de las calificaciones otorgadas para las empresas de *rating*, es decir, las empresas internacionalmente reconocidas para **evaluar la situación financiera** de los Estados y los riesgos y oportunidades que ofrecen a los inversores internacionales. Las calificaciones atribuidas por estas empresas juegan un papel fundamental en los movimientos del mercado, al punto de que, para los deudores públicos y privados, sumidos en una salvaje lucha mundial, una mala calificación de estas empresas puede incitar la desconfianza de los acreedores y, consecuentemente, el estrangulamiento financiero de un país.

Los agentes de este fascismo financiero, en sus variadas formas son empresas privadas cuyas acciones son legitimadas por las instituciones financieras internacionales y por los estados hegemónicos,

configurando de este modo un **fenómeno híbrido, paraestatal y supra- estatal**, con un gran potencial destructivo que puede impulsar al estado natural de exclusión a países enteros.

2. EL REPUBLICANISMO CONTESTATARIO

2.1. Republicanismo irlandés: Pettit

En la actualidad el exponente más destacado del republicanismo es el irlandés Philip Pettit, quien interpreta el republicanismo desde la noción de libertad como no-dominación. Frente al debate de la libertad en sentido positivo (o de los antiguos) y negativo (o de los modernos), Pettit postula un tercer tipo de libertad como no dominación, la cual es entendida ya no en términos de autodomnio o ausencia de interferencia sino en términos de ausencia de servidumbre (Pettit, 1999).

Con base en esto considera que el republicanismo se define por tres condiciones, la primera de ellas es la no incertidumbre, la segunda es la no sumisión a los poderosos y la última es la no subordinación. Esas características configuran una **democracia disputatoria** que tiene como elementos esenciales el ser deliberativa, incluyente y reponsable, propendiendo por mecanismos que puedan controlar el poder de las mayorías y concibiendo la virtud cívica de los ciudadanos en términos de su capacidad de participación y deliberación públicas.

Dentro de las estrategias para conseguir la no dominación, Pettit identifica la necesidad de un gobierno que satisfaga condiciones constitucionales tales como imperio de la ley, división de poderes y **protección contramayoritaria**. La garantía de ello no se encuentra en la apelación a consensos como en el criterio de disputabilidad, pues solo en la medida en que el ciudadano es capaz de disputar y criticar cualquier interferencia que no corresponda a sus propios intereses e interpretaciones, puede decirse que la interrup-

ción del legislador no es arbitraria, y que por lo mismo no es dominador. Con esto, Pettit subvierte el modo tradicional de legitimación de las decisiones fundado en el consentimiento, para definirlo en clave de contestación o apelación efectiva.

Si bien esta democracia disputatoria no parece concebir, en una primera reflexión, más que la desobediencia civil en términos más enfáticos por el carácter mismo que la disputación entraña y puede adquirir en la práctica, sin duda la apelación a la contestación ciudadana abre las puertas a expresiones de **desobediencia ciudadana** más radicales y extremas, exponencialmente proporcionales a la no satisfacción de las condiciones institucionales de disputabilidad enunciadas. Si estas condiciones no son cumplidas para una disputa institucional de la ciudadanía, se dan por contraposición las condiciones para una contestación ciudadana más radical en aras a garantizar el contrapeso fáctico de la legalidad desbordada.

Frente al criterio sustancial de **participación y deliberación** que las tres ramificaciones (anglosajón, francés e irlandés) del republicanismo compartirían, la tradición irlandesa reivindica un rasgo adicional determinante que la distinguiría de aquellas: más que una democracia disputatoria deliberante y participativa, es una democracia que en un momento dado adopta incluso un **carácter contestatario**, es decir, beligerante en términos tanto de resistencia como de desobediencia civil en contra, ya de otras minorías, ya de mayorías que pretendan imponer su dominación.

2.2. Republicanismo cosmopolita

2.2.1. *Esfera pública poswesfaliana*

Fraser, sin embargo, en su último libro da un paso adelante en su planteamiento sobre la esfera pública al mostrar la necesidad de repensarla en términos postwesfalianos. En efecto, la teoría clásica de la esfera pública había gravitado sobre lo que Fraser denomina

el **imaginario político westfaliano** (IPW), es decir, una esfera pública que gravitaba en torno al estado-nación territorial. Este IPW determina, por supuesto, la reflexión habermasiana, pero también las críticas feministas y multiculturales que no logran reconocer la constelación postnacional la nueva condición de transnacionalización de la esfera pública que se evidencia en el surgimiento de esferas públicas diaspóricas, islámicas y, en últimas, globales (Fraser, 2008).

Este IPW se ha sustentado en **seis supuestos**: primero, en que los participantes de la esfera pública son conciudadanos de una comunidad delimitada; Segundo, que su *topos* se mueve sobre las relaciones económicas de esa comunidad política; tercero, que la discusión en la esfera pública está mediada por un lenguaje nacional; cuarto, que la afianzamiento de la esfera pública está correlacionada con el surgimiento y consolidación del estado-nación; quinto, que la opinión pública es territorializada y vehiculizada por los medios de comunicación nacionales; y, finalmente, sexto, que la estructura subjetiva que soporta tales procesos de opinión pública está basada en comunidades imaginadas de nación.

Habermas ya ha puesto de presente en sus discusiones recientes que la única forma de cohesión e integración social en sociedades complejas o estratificadas no puede ser sino posconvencional, es decir, fundada en principios concertados constitucionalmente por las diferentes formas de vida que comparten una territorialidad: es lo que ha denomina el “patriotismo de la constitución” (Habermas 2008). Esta integración social que se concibe solo se puede admitir en forma postnacionalista y que emancipa, según Fraser, al estado democrático de su **coraza nacionalista**, cuestiona radicalmente y permite desbordar los supuestos más afianzados del IPW.

Fundamentar un **modelo postwestfaliano de soberanía dispersa** es el reto de una nueva teoría crítica. Reto que conduce a dilucidar las condiciones de posibilidad de la legitimidad normativa y la

eficacia política de una opinión pública en un mundo postwesfaliano. Lo primero desborda la noción de ciudadanía nacional como fundamento de legitimidad y lo segundo supone apuntar a poderes transnacionales con capacidad de transformar e implementar, en términos vinculantes, la voluntad transnacional formada discursivamente.

2.2.2. *Bohman: republicanismo y democracia transnacional*

Es interesante referenciar la sugestiva interpretación que en términos análogos ha hecho James Bohman de lo que él denomina el republicanismo transnacional y que fundamenta un tipo de democracia cosmopolita. Bohman, discípulo de Habermas, y quien introduce su última obra en Estados Unidos, parece transitar hacia un republicanismo radical en la línea de Pettit, pero, a diferencia de aquel, y en la línea de Negri y Hardt, reivindicando el **carácter transnacional** que las demandas democráticas hoy adoptan en un capitalismo mundial cuyo régimen de acumulación posfordista impone globalmente (Bohman, 2009).

Republicanismo se desplaza del moderno Estado europeo hacia una forma transnacional que confronta los imperios coloniales. El *homo republicanus* se transforma a la luz del colonialismo y la libertad como no dominación se traslada hacia la oposición de los imperios. La lectura de Bohman desborda el elitismo del republicanismo original y cuestiona formas políticas monárquicas, imperiales y dictatoriales. Reinterpreta así la no dominación en un sentido normativo fuerte que no depende de factores circunstanciales sino más bien la refiere a los **poderes ciudadanos activos** lo que le permite fundarla en el estatus de una ciudadanía con capacidad para crear y modificar sus propias obligaciones y deberes, más que en seguir su imposición.

Con base en esto, Bohman considera los derechos básicos como un poder normativo suficiente para asegurar la no dominación y

en ese orden pueden ser concebidos como la condición para ser miembro de la comunidad política humana cuyo núcleo normativo sería la deliberación abierta para todos. La **república de la humanidad** que de esto se infiere conduce a reconocer la comunidad política transnacional como alternativa a la tiranía del imperio.

El **cosmopolitismo republicano** se constituye en la vuelta de tuerca del republicanismo clásico, tomando distancia de estado nacional y sus estrechas fronteras. Ser libre ya no es solo ser “ciudadano de un Estado” sino ser miembro de una comunidad política humana, como ideal normativo. Republicanismo cosmopolita que tiene en las instituciones internacionales, políticas y de justicia, su garantía de eficacia.

3. REPUBLICANISMO REVOLUCIONARIO POSMODERNO

El republicanismo encontrará una variante más comprehensiva y radical en la propuesta de Negri, posteriormente desarrollada con Hardt, de una democracia real o absoluta, en la línea de Spinoza, la cual tiene tres momentos en la obra de Negri. Un **primer momento** lo concreta *Poder Constituyente* que desarrolla histórica y estructuralmente el eje que se presenta entre revolución-democracia-multitud a lo largo de la modernidad mostrando las respectivas revoluciones que expresan grados de proyección del poder constituyente, siempre constreñidos por el poder constituido (Negri, 1994).

La revolución francesa y la revolución rusa sin duda representan los puntos más altos del poder constituyente de la multitud donde, sin embargo, la democracia burguesa e incluso la estalinización de los soviets terminan coartando la potencialidad constituyente de la multitud. Pero el punto de máxima ruptura es, para Negri, la Revolución de Mayo del 68 donde la multitud parecería eclosionar en un espectro de nuevas subjetividades que, aunque no concretan una revolución social constituyen lo que podría denominarse la socialización de la revolución.

Un **segundo momento** lo representa *Imperio*, escrito juntamente con Hardt, que da razón de una etapa última del capitalismo donde pasamos definitivamente de un régimen de acumulación capitalista de carácter fordista basado en la industria y el estado de bienestar a un régimen posfordista basado en el sistema financiero y un estado mínimo neoliberal. La pregunta que se hacen Negri y Hardt en este contexto es ¿de dónde proviene la resistencia en una sociedad donde el capital todo lo invade? La respuesta reside en la noción de multitud. El concepto de multitud quiere afrontar la cuestión del nuevo sujeto de la política. La multitud no es ni los individuos ni la clase, sino un conjunto amplio de subjetividades que no actúan ni de manera contractual ni por toma de conciencia. La acción que Hardt y Negri plantean como alternativa a la guerra globalizada es la construcción de una democracia radical sin poder constituido (Negri y Hardt, 2001).

N&H reivindican aquí la tradición republicana radical como el paradigma más apropiado para este pasaje entre la modernidad a la posmodernidad desde el cual afrontar al imperio. Esta versión de **republicanismo revolucionario postmoderno** se construye en medio de las experiencias de la multitud global. Su característica principal es, como lo enfatizan, de la manera más básica y elemental, la voluntad de estar en contra, la desobediencia a la autoridad como uno de los actos más naturales del ser humano. Y que frente al imperio global se manifiestan hoy en día en la deserción y el éxodo como formas de lucha contra y dentro de la posmodernidad imperial, pese al nivel de espontaneidad con que se manifiestan.

Por su parte, *Multitud* **-tercer momento-** intenta responder a las críticas suscitadas por *Imperio* puntualmente sobre el carácter y proyección de la multitud como sujeto revolucionario. No deja de ser sintomática la división triádica del texto que recuerda las dialécticas triadas hegelianas donde el tercer término constituye el momento de la subsunción y superación de los anteriores (Negri y Hardt, 2004).

La **primera parte**, “Guerra”, en efecto, busca dar razón del estado de conflicto global que se viene dando desde la Segunda Guerra Mundial, las diversas formas de contrainsurgencia que se han ido concibiendo e implementando por el capitalismo imperial y las expresiones de resistencia que se han venido oponiendo de forma correspondiente. La **segunda parte**, “Multitud”, muestra primero el cambio profundo que el posfordismo ha provocado en la vida social. La multitud se revela dualmente como sujeto productivo y potencial sujeto emancipador, el único capaz, como antaño el proletariado en el capitalismo industrial, de hacer saltar el capitalismo financiero posfordista por medio de lo que Negri y Hardt denominan la “movilización de lo común”.

Pero es la **tercera parte**, “Democracia”, la que paradójicamente cierra la triada. Es interesante observar que a lo largo de esta última parte, Negri y Hardt hacen una reconstrucción paralela, de una parte, del desarrollo de la democracia en la modernidad, el proyecto inacabado que representó tanto la democracia burguesa como la socialista, y la crisis que sufre en medio del estado de excepción global permanente que el mundo vive actualmente, apuntando a las demandas mundiales por una democracia global y presentando incluso una muy pragmática agenda de reformas para democratizar el orden internacional.

Y aunque la fórmula de unir a Madison y Lenin, es decir, **al republicanismo con el marxismo**, haciendo una vez más alusión a figuras un tanto controvertibles del cristianismo popular, no parezca realmente la más convincente, la limitación en ofrecer una proyección y orientación estratégica de la proyección de la multitud y su lucha por la democracia tiene que ser interpretada más como la imposibilidad histórica por desentrañar, no la dirección pero si los medios concretos para materializar esta democracia revolucionaria de la multitud.

4. VIRNO: DEMOCRACIA DEL ÉXODO

Virno insiste en dos estrategias que ya bosquejan dos líneas de acción concretas y plausibles: de una parte, la **desobediencia radical** que, adoptando la táctica de la desobediencia civil, la despoje de sus contenidos liberales y iuspositivistas para radicalizarla y, de otra, y por esa vía, concretar una nueva república sustentada en una democracia radical donde la multitud prime sobre el pueblo, a través del **nuevo éxodo**. En el camino, la reivindicación del derecho de resistencia premoderno autoriza el ejercicio de la violencia cuando es necesario (Virno, 2003).

La acción política del éxodo consiste, pues, en una evasión ambiciosa a través de actos-palabras claves: desobediencia, multitud, ejemplo, derecho de resistencia, milagro, intemperancia. La desobediencia civil forma hoy lo fundamental de la acción política y debe cuestionar la facultad de disponer del Estado. La desobediencia radical “precede a las leyes civiles”, puesto que no se limita a violarlas, sino que invoca el fundamento mismo de su validez. Representa la forma más básica de la acción política de la multitud, pero **desbordando el liberalismo** en la que quedo encapsulada. Lejos de querer romper una ley específica porque es injusta o contradictoria, pone en cuestión la misma facultad de mando del Estado. La multitud cuestiona justamente la obediencia preliminar al estado, la desobediencia radical no se limita a violarlas, sino a cuestionar el fundamento mismo de su validez.

En ese contexto, la multitud está en contra de la unidad política, es recalcitrante ante la obediencia, no se amolda al estatus de persona jurídica, y por ello no puede pactar, ni adquirir ni transmitir derechos. Los ciudadanos cuando se rebelan contra el Estado son la **multitud contra el pueblo**. Para Virno, la multitud más que constituir un antecedente natural se presenta como un resultado histórico: surge a escena en el momento que entra en crisis la socie-

dad de trabajo. La multitud desmonta los mecanismos de representación política, al expresarse como un conjunto de minorías de la cual ninguna aspira a transformarse en mayoría.

El caldo de cultivo de la desobediencia son los conflictos sociales que se manifiestan no solo en tanto protesta, sino que constituyen un instrumento de *defección*: **nada es menos pasivo que una fuga, un éxodo**. El éxodo propone en una inversión de las reglas del juego para enloquecer la brújula del adversario. El éxodo está en las **opciones del desesperado**, donde lo único que se tiene para perder son las cadenas. La defección da una expresión autónoma y afirmativa al exceso que hasta ahora ha servido para consolidar el sometimiento al capitalismo, impidiendo así su “transferencia” al poder de la administración estatal o su configuración como recurso sistémico del capitalismo. Desobediencia, éxodo, son solo expresiones para lo que podría ser un virtuosismo político, no servil, de la multitud.

5. DEMOCRACIA DE LO COMÚN

5.1. Emergencia estratégica de lo común

Indagar la raíz etimológica de la palabra «común» remite al término en latín *munus* perteneciente a las lenguas indoeuropeas, por su raíz, remite a un tipo particular de don de prestaciones y contraprestaciones relacionadas con los honores y las ventajas que se encuentran vinculadas a cargos. Entonces los términos *communis*, *commune*, *communia* o *communio* y todas las articulaciones de cum y munus significan tanto lo puesto en común como a quienes tienen cargos en común, que denotan una relación recíproca, como señalaba anteriormente (Laval y Dardot, 2015).

La reivindicación de lo común nace de las **luchas sociales y culturales contra el orden capitalista** y el estado empresarial como un término central de la alternativa al neoliberalismo. Lo co-

mún se ha convertido en el principio efectivo de los movimientos que hace tres decenios han soportado la dinámica del capital y aun así han dado lugar a formas de acción y discursos originales. El término, lo común, no se refiere al resurgimiento de la idea comunista eterna, sino a una **nueva forma de oponerse al capitalismo** e incluso una forma de plantear su superación.

El **principio político de lo común** se identifica entonces con el sentido de los movimientos, luchas y discursos que se han opuesto a la racionalidad neoliberal en los últimos años. Los combates de la democracia real, el movimiento de las plazas, el movimiento de los estudiantes contra la universidad capitalista, las movilizaciones por el control popular de los recursos (el agua, por ejemplo) no son acontecimientos caóticos aleatorios, sino que son luchas que corresponden a la racionalidad política de lo común, búsquedas políticas de formas democráticas nuevas.

5.2. Negri y Hardt: lo común

5.2.1. *Asamblea como democracia del común*

La lucha de los movimientos sociales se ha caracterizado por aparecer de forma breve y después extinguirse o abandonar su postura radical y unirse a las dinámicas del poder, haciendo desaparecer las esperanzas del resto: este parece ser un patrón de comportamiento de las luchas sociales, ¿Cómo es posible que a pesar de que las condiciones sociales demanden un cambio real, los movimientos sociales desistan de la lucha o ablanden sus ideales para tomar el poder? Por la **traición o asimilación de sus vanguardias** (Negri y Hardt, 2019). El liderazgo funciona como un agente acaparador de voces que permite agrupar a todos en un todo coherente y tomar decisiones para sostener el movimiento y en últimas transformar la sociedad. Los líderes deben ser emprendedores políticos que creen nuevas combinaciones sociales y **prefiguren la sociedad democrática** a la que aspiramos. El liderazgo democrático apare-

ce en última instancia como un oxímoron, conteniendo dentro de sí, la tensión de lo subjetivo y lo común. Lo que buscan los movimientos sociales es **libertad, igualdad y democracia**, además de bienestar y riqueza, crear relaciones de acceso y uso para todos. Es importante tener en cuenta que no se cumplirían los objetivos del movimiento si este no es capaz de anticipar una sociedad que los cumpla, y que esta producción tiene que darse en condiciones de igualdad y libertad, para producir una sociedad política y socialmente feliz que realice su proyección utópica de una sociedad democrática. La lucha que responde a esto es la apropiación de lo común, la apropiación de la riqueza de la tierra y la riqueza social de la que todos participan y construyen de forma conjunta.

El liderazgo tiene en este punto entonces todavía una justificación, ahora, lejos de dictar a otros como actuar, el liderazgo debe funcionar aquí como un **simple operador de ensamble** para que la multitud pueda organizarse y de esta manera producir la sociedad. Lejos de solo señalar las imposibilidades que han llevado al fracaso de los movimientos sociales hay que darle un nuevo sentido mediante un emprendizaje diferente, atendiendo al devenir y a la producción de subjetividades heterogéneas que se pueda alinear con la producción de lo común. La asamblea es la figura democrática del común que articula la política entretejiendo las diversas formas de resistencia y las luchas por la liberación social actual.

5.2.2. Las estrategias del común

Un Dioniso de tres rostros para gobernar el común.

Negri y Hardt conciben tres estrategias de organización que tiene que ser entretejidas para determinar el gobierno del común. La **estrategia del éxodo**, que busca derrocar las instituciones dominantes para establecer nuevas, es heredera de las estrategias de las comunidades utópicas y, debido a que las instituciones de la sociedad funcionan para la producción de relaciones sociales exis-

tentes, las prácticas que se generen para su transformación deben contrarrestar esa dominación (Negri y Hardt, 2019).

Las prácticas de éxodo adoptan una política prefigurativa, que crea busca liberarse de las relaciones de dominación que se han impuesto con el fin de crear relaciones democráticas e igualitarias internas de tal suerte que se anticipe el cambio que se busca. Los movimientos se convierten en un foco de acción política donde se puede mostrar a pequeña escala la forma de organización de la sociedad futura que anticipan, siendo ejemplo de la realización y deseabilidad de las reformas sociales que persiguen. Los movimientos sociales no solo deben mostrar el deseo de que las cosas se transformen y puedan llegar a ser de otra manera, sino que abren nuevas alternativas para la experimentación de convenciones de organización para la sociedad en su conjunto.

La segunda vía por la que se puede lograr abordar las instituciones existentes es mediante el **reformismo antagonista**, que propone que se generen prácticas desde dentro de las instituciones para poder reformarlas, busca un cambio social fundamental. El reformismo es una larga marcha a través de las instituciones. El objetivo del movimiento consiste en afirmar su autonomía y su poder estratégico y, de esta manera, generar esos contrapoderes que pueden transformar las instituciones.

Finalmente, una tercera vía, lleva a la **toma hegemónica de poder** que consiste en tomar el poder y crear instituciones nuevas. Por este camino, a diferencia de los dos anteriores, no se busca crear pequeños grupos desde los cuales sea posible empezar con un cambio societal, sino transformar directamente a la sociedad en su conjunto. En este caso, las instituciones no son objeto de transformación, sino que lo que se busca en primer lugar es destruir las instituciones existentes para crear otras en su lugar.

La toma al poder ya sea por medios electorales u otros medios, debe servir para abrir espacios de pensamiento autónomo y prefigu-

rativo a una escala cada vez mayor y debe apoyar la transformación de instituciones de forma duradera. Las prácticas de éxodo deben encontrar modos de complementar y prolongar proyectos tanto de reformas antagonistas como de toma del poder. En esto consiste el **Dionisio de tres rostros**, en la formación cotidiana y coordinada de contrapoderes y la creación real de un dualismo de poder, que actúa tanto dentro como contra el sistema de dominación existente.

Un Hefesto para defender la multitud

Hefesto es la figura que necesita el movimiento social, necesitan forjar un escudo para la multitud, así como para Aquiles construyo su escudo, que lejos de ser solo un instrumento para salvaguardarse, poseía poderes mágicos. Así como Aquiles, el movimiento debe estar protegido por la comunidad en su conjunto, debe tender al común, y este debe ser su escudo, los círculos concéntricos del escudo deben expresar el sentido constructivo de la nueva civilización, nuevos modos de vida, nuevas relaciones entre las especies vivientes y la tierra incluso el cosmos. Las armas reales surgen del poder político adquirido por los movimientos sociales, el poder reside en nuestra subjetividad colectiva.

Un Hermes para forjar el dinero del común

El poder y la violencia del dinero en la sociedad contemporánea se confrontan no solo limitando el poder financiero de los ricos y disminuyendo el poder de los bancos o incluso distribuyendo de manera equitativa el dinero. Se necesita establecer una nueva relación social fundada en la libertad e igualdad, instituido en el común y no constituido por relaciones de propiedad. La **renta de ciudadanía** reconocería el valor de la producción y reproducción social no asalariada y esta sería una forma de dinero común que garantiza la autonomía respecto al poder del mundo capitalista sobre las formas existentes de producción social, brindando la libertad y el tiempo para la producción y reproducción de la vida social.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este escrito he querido sustentar porque podemos hablar hoy del surgimiento de un **fascismo social neototalitario** entiendo por ello regímenes, incluso aparentemente democráticos, que adoptan progresiva y sutilmente medidas que asimilan expresamente rasgos del fascismo y el totalitarismo de la primera mitad del siglo XX, denunciados por Arendt y Poulantzas, y transitan hacia estados de excepción constitucionalizados, en especial después del 11S, como Agamben lo ha mostrado, haciendo del campo de concentración y el estado de excepción el paradigma biopolítico-jurídico por excelencia de la modernidad tardía.

Líder, principio de autoridad, partido único o coalición hegemónica, ideologización de la distinción amigo-enemigo, recorte legal y “constitucional” de libertades, desplazamiento del eje político del parlamento al ejecutivo, captura de la totalidad de la institucionalidad, en especial las instancias de control, ambientación de un pensamiento único defensor del statu quo no-critico, alinderamiento y autocensura de los medios de comunicación, preponderancia sistemática de los organismos de policía secreta, represión selectiva o generalizada, asesinatos discriminados, cultura del miedo, terrorismo de estado, psicológico o físico, desapariciones forzadas, estado de excepción factico, endurecimiento discrecional de medidas “legales” contra la oposición o los sectores contestatarios, son entre otras muchas **características del fascismo y totalitarismo** que empiezan a ser cotidianas, por una razón u otra, en los ordenamientos de estado de derecho contemporáneos.

La distinción amigo-enemigo que esta condición reedita, prolonga y profundiza, ha sido confrontada por el conjunto de modelos de democracia deliberativa y posfundacional que han sido inspirados en los últimos años por las diferentes versiones del republicanismo. En este destaca sin duda la tradición republicana irlandesa que

Philip Pettit ha recogido en su libro y que muestra la versión más radical de la misma.

Pero el republicanismo también ha alimentado el neomarxismo de Negri y más tarde de su compañero de fórmula Michael Hardt en una curiosa y paradójica propuesta de un **republicanismo revolucionario posmoderno** que una a Madison y su talante deliberativo con la democracia revolucionaria de Lenin y que, en conjunto, permita alentar una **democracia del común** que tendría como una de sus estrategias, en la línea propuesta por Virno, el éxodo como expresión de desobediencia civil activa para oponerse a los tiempos oscuros de neototalitarismo societal que parecen cernirse en muchas latitudes.

El fascismo social neototalitario ha tenido y tiene dos actores sociales estratégicos: las vanguardias emancipatorias que usufructuaron los movimientos populares que los apoyaron y las elites tradicionales que, instrumentalizando mayorías electorales y legislativas, lograron la **cooptación del Estado** por actores que terminaron suplantando la voluntad del pueblo y la ciudadanía que los apoyara.

Quizás el mensaje sea comprender que, como dijera MacIntyre hace 40 años para otro contexto, los tiempos oscuros están cayendo ya sobre los movimientos democráticos del mundo, en especial en América Latina, y que ante la constricción de las mismas condiciones y garantías constitucionales cada vez más restringidas y sometidas a un legalismo asfixiante y sutil que instrumentaliza eficazmente la distinción amigo-enemigo, los movimientos contrahegemónicos tienen que acudir a una estrategia dual de **movilización ciudadana contestataria** y **repliegue estratégico para preservar la vida** para no caer ante la arremetida de este neototalitarismo societal que se tomó, a sangre y leyes, la sociedad contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2004). *Estado de Excepción, Homo Sacer II*. Valencia (Esp.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (2000). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bohman, J. (2009). *Cosmopolitismo*, Barcelona: Anthropos.
- De Soussa, S. Boaventura (2004). *Reinventar la Democracia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Estévez Araujo, J. (1989). *La Crisis del Estado de Derecho Liberal*. Schmitt en Weimar. Barcelona. Ariel.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de la Justicia*. Barcelona. Herder
- Habermas, J. (2008). *Entre Razón y Religión*. México: F.C.E.
- Laval C. y Dardot P. (2015). *Común: Ensayo sobre la Revolución del Siglo XXI*. Barcelona. Gedisa.
- Negri, A. (1994). *El Poder Constituyente*. Madrid: Libertarias.
- Negri, A. y Hardt, M. (2001). *Imperio*. Bogotá D.C..Editorial Los de Abajo.
- Negri, A. y Hardt, M. (2004). *Multitud*. Barcelona. Debate.
- Negri, A. y Hardt, M. (2019). *Asamblea*. Madrid. Akal.

- Pettit, P. (1999). *Republicanism*. Barcelona, Buenos Aires: Paidós.
- Poulantzas, N. (1976). *Fascismo y Dictadura*. México. Siglo XXI.
- Schmitt, C. (1999). *El Concepto de lo Político*. Madrid. Alianza Editorial.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la Multitud*. Buenos Aires. Colihue.
- Virno, P. (2003). *Virtuosismo y Revolución*. Madrid: Traficantes de Sueños.

CAPÍTULO 3

LAS ARISTAS EMANCIPATORIAS DEL PENSAMIENTO ROUSSEAUNIANO Y SU IMPACTO EN LA VÍA REVOLUCIONARIA NUESTROMERICANA

Adriana Claudia Rodríguez¹
Laura Isabel Rodríguez

CEINA- Departamento de Humanidades-UNS-

La presente comunicación se anclará en el análisis del *Discurso sobre el Origen y Fundamento de la Desigualdad entre los Hombres* (1754) como una de las fuentes contenedoras, de aristas emancipatorias que se despliegan críticamente en el movimiento ilustrado, trasvasando los límites europeos. Los conceptos de desigualdad - igualdad y hombre natural serán analizados en *devenir, en un movimiento local y prospectivo*. Esta proyección nos habilita a entrelazar procesos y ofrecer una síntesis de registros que se pueden reconocer explícitamente en la era de las revoluciones contra el colonialismo hispano en su versión continental e insular, y posteriormente en los movimientos radicalizados de las vías revolucionarias del siglo XX nuestroamericano. Pensamos que es en estos últimos donde puede leerse inferencialmente la visión más radicalizada del pensamiento de Rousseau.

1 **Adriana Claudia Rodríguez.** Profesora Universidad Nacional del SUR, Argentina. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica

1. EL DISCURSO SOBRE LA DESIGUALDAD DE ROUSSEAU Y SUS DERIVAS

La tarea de incursionar en el pensamiento de Rousseau (1712-1778) comporta la ingente tarea de repetición de datos e hitos de su vida y de sus escritos. Nuestro texto de referencia es el *Discurso sobre el Origen y los fundamentos de la Desigualdad entre los hombres* (1754), en adelante *DO*. Respecto de su vida interesa dejar nuevamente inscripto que fue un filósofo pobre y con una vida de continuos destierros. Hijo de un maestro relojero de Ginebra, una ciudad protestante. Sus progenitores eran obligados a dar cuenta en los Consistorios por la conducta de su madre, Susana Bernard, se señala su apego a prácticas culturales como la música y la danza, actividades objeto de censura por las autoridades ginebrinas; de su padre, Isaac Rousseau, se destacan prolongadas ausencias y abandonos de su familia. Rousseau tuvo una juventud errante, sus circunstancias personales lo obligan a convertirse tempranamente en un autodidacta. Pero esta pobreza de origen es nuevamente elegida en 1751, cuando decide abandonar su puesto de cajero en la administración del reino. El filósofo inicia todo un proceso de renuncias coincidente con el abandono de sus propios hijos en la Casa de los Niños Expósitos de París (Cf. Trousson, 1995, p.115) Rousseau estuvo casado con Térèse Lavasseur, una mujer de origen humilde. La vida del filósofo prosigue con persecución y amenazas de arresto, frente a la circulación del *Contrato Social* y del *Emilio* en 1762 y concluye en la más extrema soledad.

En el contexto de las luchas europeas integra el panteón de los héroes de la Revolución Francesa (Cf. Israel, 2012, p.882) Él, que no asumió la paternidad de sus propios hijos, fue demandado por Robespierre a la asunción de progenitura de la Revolución de 1787, sellando también la era de las revoluciones europeas. Los requerimientos de paternidad persisten también por el lado de las luchas feministas, quienes – al compás de las mismas herramientas críticas del filósofo, hallaron en Rousseau el ADN del patriarcado (Cf.,

Wollstonecraft, 2005 [1792]; pp. 91-109) Este doble señalamiento esbozado tiene como objetivo anunciar la existencia en la obra de Rousseau de un profuso material a la hora de pensar los movimientos emancipatorios. Como anticipamos en nuestra presentación nosotros nos limitamos a nuestra era revolucionaria.

El *DO* se produce en el contexto en que las academias, los diarios y revistas periódicas instalaban agendas de debate en torno a la existencia o no del progreso de la humanidad, particularmente al papel de las artes y de las ciencias en el desenvolvimiento de las sociedades, así como el interrogante acerca del origen de la desigualdad entre los hombres. El presente es una continuación del discurso premiado por la Academia de *Dijón*, sobre las ciencias y las artes de 1750. En esta oportunidad el filósofo participa de un concurso que pregunta al público ¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? ¿y si la misma está autorizada por la ley natural? Sabemos que debido a su extensión, el discurso fue desestimado por el jurado, por no atenerse a las respectivas normas. Como hito histórico, el *DO* significa una fuerte confrontación y ruptura con uno de los actores del movimiento ilustrado como lo fue la Enciclopedia, y en adelante aquellas fracturas proseguirán su curso-tal como se anticipó en nuestra presentación.

El primer gesto disruptivo es de índole metodológico y epistemológico: el hecho de que en su título, el *DO* distinga “origen” y “fundamento” resulta un claro señalamiento crítico a quienes creen que el origen legitima y entonces proyectan su *estatus quo* a un origen con el objeto de encontrarse a sí mismos y redimirse. Una suerte de estafa se produce en esta forma de pensar (Cf., Waksman, 2008, pp.21-22)

En contrapartida, el *DO* ofrece una suerte de genealogía de la desigualdad social, no en el sentido de una reconstrucción histórica sino de una exhibición del procedimiento que toma como referencia el hombre actual y se pregunta cómo es que este hombre ha

alcanzado semejante desfiguración de su naturaleza. La respuesta al cómo está constituida por una serie de conjeturas respecto de las cuales –señala el filósofo- se esperan efectos prácticos-políticos concretos reales. La desigualdad se enuncia entonces como desfiguración, como el resultado del ingreso de los hombres a la sociedad civil, el filósofo le ofrece al hombre del siglo XVIII un espejo de su propia naturaleza, le muestra su enfermedad.

El paso a la civilización es el ingreso a la barbarie. Así, mientras la tradición piensa este pasaje como un acto de lucidez, Rousseau lo plantea como un pacto imperdonable de sumisión. Un hecho sobre el que debe suponerse un extenso trabajo sobre la naturaleza humana; infinitos –por lo innumerables, son los acontecimientos que contribuyeron a la desfiguración del hombre civilizado. El *DO* provoca en los lectores su propio extrañamiento, su propia extranjería, respecto de su estado de naturaleza. Rousseau mantiene un hiato profundo entre el estado natural y la sociedad civil, en sentido estricto no hay pasaje sino solo infortunio y disrupción.

Rousseau elige la voz revolución para nombrar aquellos hitos desfiguradores de la naturaleza humana: la institución de la familia constituye la primera revolución; el desarrollo de la metalurgia y de la industria, la segunda revolución y el surgimiento del estado constituye la tercera revolución.

En dichos pasajes, la voz revolución se vincula por un lado con lo acontecido, a eventos de carácter natural, inesperados e ineludibles, antes que históricos (Cf. Arendt, 1992, pp.35-48) con una concepción cercana al incipiente transformismo que Buffón comienza a observar en los seres vivientes (Cf. Gould, 2014, pp.347-348). Por otro lado, y como consecuencia de este clima de época buffoniano, esta voz también consigna profundas mutaciones al interior de los hombres, el filósofo vincula las revoluciones con el nacimiento en el hombre de una segunda naturaleza; múltiples e innumerables acontecimientos concurren a la creación de la misma. El hombre

natural es un ser expuesto a cambios profundos. Rousseau narra una historia de decadencia y desfiguración. El sentimiento como sede originante de humanidad deviene en amor propio.

El filósofo plantea la existencia en el hombre natural de dos principios constitutivos: se trata del sentimiento de amor de sí atemperado por la piedad; o también conocido como sentimiento de autoconservación, el hombre natural se quiere a sí mismo y por ello no puede de ningún modo soportar el sufrimiento de cualquier otro ser. El sufrimiento del otro es contranatural, el filósofo elige un animal para ilustrar el carácter primario de la piedad: “ todos los días observo el rechazo de los caballos a pisotear un cuerpo vivo” (92) El movimiento de la naturaleza es siempre afirmativo de la existencia propia y de la ajena ¿cómo es que entonces pudo el hombre de-preciar y despreciar a otros seres? ¿Cómo puede soportar el sufrimiento del otro?

Rousseau describe este paso hacia la inconcebible tolerancia del sufrimiento de los otros, como la desfiguración del amor de sí en amor propio. El amor propio es una pasión especialmente desarrollada al calor de la segunda revolución, es decir, con el desarrollo de la agricultura y la metalurgia. Es la instancia de surgimiento de la propiedad privada, en la que el hombre aprende a explotar, comparar y estimar. La sociabilización deviene en dependencia, la diferencia entre los talentos se convierte en relaciones de subalternidad. El filósofo sostiene que las únicas operaciones del alma del que es capaz este hombre son la comparación y el cálculo; el entendimiento y la razón resultan un epifenómeno del amor propio.

El hombre aprende a estimarse a sí mismo bajo la condición de haber desestimado y rebajado a los demás, no puede –señala Rousseau- hablar de sí mismo, sin antes menospreciar a los demás. Esta máxima de conducta se impone por sobre la vida misma de las sociedades ¿su lógica impone la necesidad de revoluciones? El filósofo señala que la desigualdad llevada al extremo de la subal-

ternidad y de la esclavitud vuelve necesarias- en el sentido de lo inexorables- las revoluciones: se trata de la instancia en la que se suspende la ley e impera la fuerza “el déspota no es el amo sino mientras es el más fuerte y, en cuanto se lo puede expulsar, nada puede reclamar contra la violencia (...) sólo la fuerza lo mantenía, solo la fuerza lo derroca” (p.129)

Rousseau utiliza el plural para referirse a la revolución y con tono profético anuncia la “era de las revoluciones”. Esta voz pertenece ahora al registro de lo advenidero. En las páginas conclusivas del *DO*, el filósofo enuncia la era de las revoluciones como el despliegue de inexorables fuerzas que se desencadenan en el momento de mayor estado de dominación alcanzado por la sociedad, que son los despotismos. ¿Qué sentido habita en el carácter inevitable de las revoluciones? ¿Su significación pertenece al dominio de lo ético y de lo histórico? ¿Integra Rousseau las revoluciones con la tarea de despertar en el hombre su capacidad de querer lo común? Las obras posteriores del *Contrato Social* y del *Emilio* responden afirmativamente nuestras preguntas, ambos escritos de 1762 coinciden en la tarea- que podríamos denominar revolucionaria- de asumir la misión de constituir y construir al ciudadano. El hombre civil en Rousseau es aquel que inspirado en el hombre natural no solo se ama a sí mismo, sino que se siente comprometido con el otro (Cf. Bernardi, B., 2013).

En nuestra fuente de referencia, la revolución ya no solo anida el sentido de aquello que se narra en pretérito y en clave naturalista, sino que pertenece al plano de las expectativas, de lo que se acerca. Las desigualdades son el seno de la revolución advenidera, de las contrafuerzas. La pobreza ya no se legitima, sino que convoca a conmocionar lo estatuido. Al respecto, los revolucionarios de 1789, fundamentalmente Robespierre, retoman a Rousseau en el intento de construir la república sobre la base del ser social del pobre y no en la invocación a una conciencia que solo intenta reducir la brecha entre pobres y ricos (Cf, Serna, 2015: 11).

Finalmente, nos preguntamos ¿Cuál es el legado de esta filosofía que en los márgenes de su propia ilustración da lugar a un sentido advenidero de las revoluciones? ¿Cuál es su vínculo con la era de las revoluciones nuestroamericanas?

2. LA ERA DE LAS REVOLUCIONES NUESTROAMERICANAS SU SIGNIFICACIÓN Y ALCANCE

El trayecto de la era de las revoluciones para muchos autores supone incluir a las Revoluciones Latinoamericanas en su ciclo continental e insular.

Precisamente esa posibilidad de despliegue se da por el núcleo de heterogéneas ideas que llegan a las colonias y que impactan en el universo ideológico interpelando las propias estructuras o *status quo*. Profusos también son y han sido los estudios sobre la mayor o menor densidad de influencia de determinados acontecimientos teóricos y no teóricos sobre los procesos revolucionarios latinoamericanos. Y amplios los debates en torno a las llamadas causas del inicio de las revoluciones.

Sin embargo y a pesar de los ricos aportes que se han hecho en torno a estas problemáticas, nuestra reflexión intenta aprehender –en perspectiva nuestroamericana– los señalamientos rousseauianos sobre la desigualdad y la revolución presentados más arriba. En línea con esto, nos proponemos:

- **Rescatar algunos rasgos sobre la semantización de la palabra revolución.**
- **Recolocar el término en función de las conceptualizaciones rousseauianas.**
- **Presentar algunos ejemplos de aquellos actores revolucionarios que reflexionaron sobre la revolución.**

Estos tres ejes pretenden entretejer la propuesta presentada en este apartado de la presente comunicación.

3. EL ARCO SEMÁNTICO DE LA REVOLUCIÓN Y LAS REVOLUCIONES DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

Cumpliendo con la primera tarea, se presentarán algunos conceptos sobre el término revolución para identificar elementos que nos ayuden a una comprensión más integral, en sus distintas acepciones.

En el encuadre teórico de las ciencias sociales el término revolución, como tal, lleva implícita la idea de cambio o mutación, cambio que puede evidenciarse en uno o diversos aspectos de una comunidad social y que se identifica principalmente en la dupla cambio político/cambio social.

La cuantificación y cualificación de esos cambios no es tarea fácil e implica la asociación del concepto de revolución a diferentes acontecimientos de orden heterogéneo y plural, como por ejemplo a la cristalización de un hecho político, a la inauguración de una realidad nueva, o a la sustanciación de transformaciones; elementos todos, que plantean a su vez la idea de ruptura y de construcción de un nuevo orden.

Asimismo, toda revolución irrumpe en un marco temporal contenedor de elementos impulsores que actúan y presionan en el contexto histórico existente y en mayor o menor grado, de manera moderada o radical, pacífica o violenta, lo transforman. Así debemos observar que una revolución no representa solo un acontecimiento político, sino un hecho amplio y complejo que una vez sustanciado, impacta en toda una amplia cartografía de territorializaciones concretas y simbólicas.

Las Revoluciones Latinoamericanas englobadas en un periodo de larga duración se engendran en su fase pre-revolucionaria, para

pasar a la crisis de 1808 y eclosionar en la ruptura de 1810-1825, que inaugura el uso de la violencia revolucionaria o la etapa de las guerras. Durante este trayecto se observa que si bien no reflejaron en un primer momento cambios sustanciales, como por ejemplo la estructuración de un estado independiente y organizado a nivel institucional, sí se exhibieron como una fecha eje, una fecha central, que se levanta frente a elementos establecidos en el antiguo orden. Hito que abre paso y da anuencia a la concreción de nuevas formas de articulación económica, medidas sociales, organización de gobiernos republicanos y redacción de cartas orgánicas que fueron numerosas en América.

En los procesos revolucionarios se observa también el patriotismo/nacionalismo en el sentido de exaltación continental/territorial, como motor de autoafirmación y derecho a revolucionar/subvertir un orden impuesto, también como eslabón del discurso patriótico. Dicho discurso coloca a la revolución como hito moral, de una nueva ética del sistema que se está articulando y el modelaje de una legitimidad que debe conseguirse en el amplio marco espacial en el que se despliega el colonialismo. Esta legitimidad a su vez, se debía expresar a partir de la concepción de la revolución como un acto consensuado y generador de una nueva justicia (Cf. Halperin Donghi, 1983).

Sostenemos también que la revolución no es solo un acontecimiento político, o un término que apele a la razón para ser interpretado sino también un mito, en el sentido de que puede ser vista como redención, como el nacimiento de un estado o la unión de un lenguaje común nucleado en la protesta de grupos desfasados del orden impuesto desde la metrópoli. Así concebida, la revolución ofrece una categoría nueva para aproximarse al estudio de una realidad política, considerando que el término en este sentido tiene siempre una fuerza propia que impulsa una acción proselitista dirigida a divulgar y legitimar un nuevo proyecto político. Y por último resulta importante vincular el concepto de “revolucionariedad” al

acompañamiento del proceso revolucionario, en tanto potencia de acumulación de resistencia, en relación a las temporalidades que se eslabonan al ciclo de las revoluciones nuestroamericanas. (Rodríguez, A, 2008; Acha, O, 2009)

4. EL SINUOSO CAMINO DE LA REVOLUCIÓN QUE NOS LEGA (EN) J.J. ROUSSEAU

Nunca es lineal la tarea de pensar la revolución, tampoco lo es su trazado en Rousseau. Como ya se indicó, sus sentidos se desplazan entre la idea de un acontecimiento natural que irrumpe como degeneración-desfiguración y un acontecimiento ético e histórico que adviene: así, en el *Emilio*, el filósofo reedita el carácter advenidero de la revolución planteado en el *DO*:

“Confiáis en el orden actual de la sociedad sin pensar que ese orden está sujeto a revoluciones inevitables y que os es imposible prever, ni prevenir aquella que puede concernir a vuestros hijos. El grande llega a ser pequeño, el monarca llega a ser súbdito (...) Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones” (p.392)

El énfasis en este pasaje como en el escrito anterior del *DO* está puesto en el carácter disruptivo e ineludible de la revolución, en la afirmación de que si lo que impera es la ley de la fuerza, se impone de suyo una fuerza contraria, destituyente de la posición dominante. Esta afirmación pareciera anunciar una ley de la naturaleza en el devenir histórico, pero también una exigencia ética.

El elemento ético de una revolución capaz de integrar el régimen de lo que debe hacerse se deja leer en el tono de impugnación moral que alcanza el *DO* frente a quienes suscriben pactos de sumisión y de degradación de la naturaleza humana. El filósofo atribuye al contractualismo de Pufendorf el carácter de pacto espurio, en la medida en que es un pacto de cesión de la libertad de los individuos:

“Ese es, a mi modo de ver, un razonamiento muy malo (...) en el caso de mi libertad me interesa que no se abuse de ella y no puedo exponerme a ser instrumento del crimen sin hacerme culpable del mal que me forzaré a cometer” (p.122).

En la narrativa del Emilio, Emilio se educa en tiempos del pacto espurio. Como proyecto pedagógico coincide con la elaboración de un contrato legítimo, que el filósofo concibe en el Contrato Social.

En efecto, frente a aquellos señalamientos de un pacto lesivo, la revolución que se avecina adquiere el sentido de una redención. Rousseau no parece anudar explícitamente en su obra la voz revolución con ninguna acción de violencia planificada; como ya se ha dicho, sus escritos de los años sesenta plantean como objeto privilegiado de pensamiento la pregunta acerca de cómo es que los hombres pueden querer lo común, cuáles son las condiciones simbólicas y materiales para que los hombres amen la ley, nacida de una voluntad reunida en asamblea, o voluntad general. El filósofo se sitúa en el plano de las condiciones de lo político mismo.

Y si, no obstante, escapa a este escrito ampliar sobre ambas obras de 1762, nos detenemos en observar que el camino hacia el pacto legítimo, desarrollado por el filósofo, abre campos de problematización relevantes para la elaboración de un pensamiento revolucionario: como lo es la postulación de una nueva sociabilidad emergente entre los contratantes del pacto legítimo. En efecto, los mismos deben constituirse como pueblo, como miembros capaces de considerar que si bien:

Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago (Rousseau, 2010 [1762], p.42)

Los suscriptores del contrato legítimo comprenden que abonan a un pacto de libertad e igualdad, el amor de sí atemperado por la piedad de transfigura en la existencia de un hombre que se piensa en deudor del colectivo que conforma.

Esta exigencia de no absolutizar la propia existencia, concebida como requisito o principio constitutivo, constituye a nuestro criterio el legado fundamental del filósofo al pensamiento y obrar revolucionario. Como se observará más adelante, la invocación a la hermandad nuestroamericana puede leerse en clave rousseauiana. Esta voz se suma al grito revolucionario de quienes sí piensan y planifican la violencia de la guerra revolucionaria, tal como se podrá observar en lo que sigue a continuación. El carácter sinuoso de la tarea revolucionaria se vincula con la tarea inagotable que supone la constitución de la hermandad. Rousseau piensa que la visualización de lo común tiene algo de extraordinario: “Los particulares ven el bien que rechazan: lo público quiere el bien que no ve”.

5. LAS REVOLUCIONES NUESTROAMERICANAS

Ingresamos ahora a un terreno fangoso que se asocia a un trayecto nunca abandonado en Nuestramérica. Una vía transitada en diferentes momentos históricos y que se sutura cronotópicamente (Cf. Rodríguez A: 2013) eludiendo un camino lineal, nos referimos a la vía revolucionaria. Latinoamérica buscando su libertad frente a la opresión colonial, nace luego de las revoluciones independentistas y resurge en diversos momentos erigiendo esa forma de resistencia. Ejemplo de ello en el largo siglo nuestroamericano fueron, la Revolución Mexicana de 1910, luego los movimientos de guerrilla como el Sandinismo y el Frente Farabundo Martí ya surgidos en los años de 1930 y que emergen aún más fuertes en los sesenta a través de diversos grupos armados que intentan un cambio de sistema. Por último la aparición de movimientos sociales frente al avance de la política neoliberal.

Lo anteriormente expuesto responde a una sintética visión panorámica de la resistencia revolucionaria, sin embargo para este trabajo ensayamos un recorte en el tiempo y la selección de dos sujetos revolucionarios que puedan patentizar o cristalizar alguna influencia/coincidencia con las ideas rousseauianas. Esto implica una operación de apropiación del construir/hacer revolucionario, desde una mirada hacia un proceso seleccionado rescatando referentes de los primeros ciclos revolucionarios latinoamericanos en sus vertientes continental e insular.

Los ejemplos presentados aquí son muy reconocidos en la lucha contra el colonialismo español y es por ello que el peso de su praxis y el desentrañamiento de sus ideas siempre está en revisión. Y además explicar que como grandes referentes, si bien aquí nosotros nos referiremos a la influencia de Rousseau en los nodos presentados, estos personajes han sido atravesados por un universo de ideas muy amplio en tanto lecturas, producciones y acciones que reflejan a las mismas.

6. SIMÓN BOLÍVAR Y EL DERROTERO CONTINENTAL

El primer caso contemplado es Simón Bolívar², revolucionario reconocido como el gran libertador, como el padre de la Patria Grande. Además de sus funciones militares, Bolívar al ritmo de las distintas fases de la revolución, elabora variados escritos. Si bien se podría pensar que su pensamiento más radical se dará al inicio de

2 Vide: La figura de Rousseau fue central en la formación de Simón Bolívar ya que, tanto en la biblioteca de su padre o bajo la tutela de alguno de sus maestros de la juventud, Bolívar fue un asiduo lector del filósofo. Durante la revolución, esta lectura fue clave en la construcción de sus argumentos políticos que, basados en conceptos como el contrato social, la voluntad general y la soberanía, legitiman su acción y explican su visión republicana. A través del análisis de discursos, proclamas y cartas intentamos identificar cómo Rousseau fue utilizado por Bolívar y así esclarecer su relevancia como fuente de autoridad en el primer republicanismo de Venezuela. Almanza Villalobos: 2018 p.136

la ruptura y en obras muy reconocidas, en nuestra tarea encontramos precisamente que el tramo de 1820 a 1825 se exhibe prolífero en documentos que tienen ciertas aristas que se pueden asociar a nuestro discurso en análisis.

El formato de este corpus no es el tradicional intimista de epístolas ni externaliza la redacción de grandes documentos emanados de la cabeza de un estadista. Más bien, son o se van redactando en la segunda campaña revolucionaria y en especial en zonas muy radicalizadas³ y de difícil subordinación como el Alto Perú, último bastión realista de la región andina. Nos referimos específicamente a decretos que el Gral. Bolívar asienta a lo largo de su campaña como presidente de la Gran Colombia y dictador perpetuo de Perú. Estos decretos nos muestran a un Bolívar muy preocupado por la igualdad como condición esencial y articulada a la política.

La razón, símbolo de la Ilustración, no bastó (como no bastó en Rousseau) para convencer a los patriotas americanos de que bajo su luz se llegaría a igualdad no conseguida aún, dejó su marca en estos hombres y mujeres, Simón Bolívar entre ellos, y abrió el camino hacia su total realización, tal como lo concebían los revolucionarios franceses en 1789, realizar el ideario republicano. La libertad de los pueblos sin la posibilidad de la igualdad no conducía a la felicidad perenne para estas naciones. (Díaz T., 2012, p.123)

3 El autor Ángel Almarza Villalobos (2018) precisamente recupera una carta de Bolívar a José de Sucre de esta compleja etapa revolucionaria, donde cita a Rousseau diciendo que en momentos de incertidumbre recomienda “la inacción sobre sí”. Esto nos conecta con una lectura de Rousseau adaptada y dice:

“Ese consejo es parte de una subjetividad que se ha constituido en la lectura de Rousseau, pero no deja de ser también una invención de un Rousseau para la praxis política, basada probablemente en el ‘sentimiento interior’.” (p.113)

Luego también observamos su interés por los pueblos originarios o actores indígenas de la región y su reconocimiento como iguales otorgándole múltiples derechos. Asimismo, la ampliación de la educación y otras políticas sociales.

Nos referimos a los siguientes decretos:

- 1- Decreto del 20 de mayo de 1820, referente a los derechos de los indígenas a la propiedad. Colombia**
- 2- Decreto del 4 de julio de 1825. Sobre la igualdad de los indígenas. Alto Perú**
- 3- Decreto del 11 de diciembre de 1825. Sobre la organización del sistema educativo. Chuquisaca. Alto Perú**
- 4- Decreto del 11 de diciembre de 1825. Sobre la protección y educación de los niños huérfanos. Alto Perú**

7. DECRETO DEL 20 DE MAYO DE 1820, REFERENTE A LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS A LA PROPIEDAD. COLOMBIA

El decreto ilustrativo más temprano fue escrito inmediatamente después de la Batalla de Boyacá que independizó Colombia y Bolívar desde su cargo de presidente de la Gran Colombia decreta que: “Se devolverá a los naturales como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban parte de los resguardos según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen poseer los actuales tenedores” (Bolívar, 20-5-1820).

Asimismo, se amplían los derechos en el campo del libre intercambio y la libertad de ejercer actividades artísticas. Como también el acceso a una educación que se muestra integral e inclusiva al incluir asignaturas tradicionales como gramáticas y matemáticas, pero también el aprendizaje sobre los derechos y deberes de los

ciudadanos de la Gran Colombia, reeditando de algún modo la aspiración de crear al ciudadano.

El referido a la igualdad de los indígenas redactado en 1825, da cuenta de la preocupación de Bolívar por la dominación, en especial la de los terratenientes que ponía en situación de subalternidad a los más débiles, quebrando el principio de igualdad como elemento esencial revolucionario. Bolívar parece reeditar el sueño rousseauiano:

Si hubiera tenido que elegir mi lugar de nacimiento –dice por su parte Rousseau– habría elegido una sociedad de una extensión limitada por el alcance de las facultades humanas, es decir, por la posibilidad de ser bien gobernada y en la que cada uno bastara para cumplir con sus tareas, por lo cual nadie debería encomendar a otros funciones que le corresponden: un Estado en el que todos los particulares se conocieran entre sí, de tal modo que ni las maniobras oscuras del vicio, ni la modestia de la virtud pudieran sustraerse a las miradas y juicio del público, y donde el amable hábito de verse y conocerse hiciera del amor por la patria, el amor por los Ciudadanos, más que el amor por la tierra (Rousseau, 2008 [1754:50])

En la segunda parte de este mismo texto, el sueño rousseauiano radicaliza el tono de sus ideas igualitarias, que hoy podrían identificarse con el socialismo – en su sentido más amplio-.

El primero que habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró gentes bastante sencillas para crearle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil ¡Cuánto crímenes de guerras, asesinatos, miserias y de horrores habría evitado al género humano aquel que desenterrando los postes o rellenando el foso, hubiese gritado a sus semejantes: Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos de la tierra son de todos y que la tierra no es de nadie” (p.101)

Volviendo a Bolívar la igualdad se anota como principio central para el reconocimiento de la capacidad del indio como sujeto de

derechos: asentando su personería jurídica, frente a la oposición de las clases dominantes. Considerándolos dueños de América y reconociéndoles su cualidad originaria “como una virtud”.

También Bolívar resalta la igualdad entre todos los ciudadanos como la base y argamasa del asentamiento de creación de una república. Iniciando los artículos de este decreto, se anticipa la prohibición de determinados trabajos

Que ningún individuo del estado exija directa o indirectamente el servicio personal de los peruanos indígenas, sin que preceda un contrato libre del precio de su trabajo. Se prohíbe a los prefectos de los Departamentos, intendentes, gobernadores y jueces, a los preladados eclesiásticos, curas y sus tenientes, hacendados, dueños de minas y obrajes que puedan emplear indígenas en contra de su voluntad en faenas, séptimas, mitas, pongueajes y otra clase de servicios domésticos”. (Bolívar, decreto de 1825)

Asimismo, avanza en el pago de impuestos escalonados de acuerdo a la renta. Y veda el pago de sueldo en especies. En los artículos tercero y cuarto exige que todos los impuestos y gravámenes que se deban al Estado sean cancelados por todos los ciudadanos, según su capacidad de pago, prescripciones que deben aplicarse igual a los indígenas. En el artículo quinto se prohíbe obligar a recibir el jornal de trabajo en especie a los trabajadores en minas y haciendas en contra de su voluntad y a precios que sean más altos que los corrientes de la plaza. Los artículos séptimo y octavo, en lo pertinente al pago de los derechos parroquiales, consagran que los párrocos no pueden exigir a los indígenas, más de lo autorizado por las normas pertinentes. Se autoriza a los intendentes o gobernadores de los pueblos verificar el cumplimiento de este precepto.

El artículo noveno se vincula con el incumplimiento de este decreto y se faculta a ejercer la *acción popular* contra los funcionarios del Estado que incumplan lo ordenado por esta normatividad.

8. DECRETO DEL 11 DE DICIEMBRE DE 1825, REFERIDO A LA ORGANIZACIÓN DEL SISTEMA EDUCATIVO

Elaborado en Chuquisaca Perú, a finales de su campaña libertadora en uno de sus artículos dispone: “En cada ciudad capital de Departamento se debe establecer una escuela primaria con las divisiones correspondientes para recibir a los niños de ambos sexos, que estén en estado de instruirse”.

En el artículo 12 se ordena a los administradores de los planteles educativos, que soporten su responsabilidad con fianzas abonadas y a tener por remuneración el 5% de lo recaudado por rentas que se paguen. El artículo 16 propende a estimular la educación, ordenando que los ahorros que el gobierno nacional pueda realizar con respecto a gastos en otros entes de la administración pública, se destinen al rubro de la educación. La educación estaría sostenida por el estado mediante ahorros provenientes entonces de la recaudación local.

9. DECRETO DEL 11 DE DICIEMBRE DE 1825, REFERENTE A LA PROTECCIÓN Y EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS HUÉRFANOS

El Libertador Simón Bolívar perdió a sus padres, siendo muy niño. Fue educado por los maestros Simón Rodríguez y Andrés Bello quienes le inculcaron el amor por las letras y la experiencia práctica del campo, en su hacienda de San Mateo. Su tío materno Fernando Palacios, quien ejerciera de tutor, fue un gran admirador de Rousseau (Mazur, p. 42). Es posible que de aquella situación naciera su interés de proteger a los infantes huérfanos. Tal acción se materializa mediante el Decreto del 11 de diciembre de 1825.

En principio señala: “Que se proceda a recoger todos los niños varones huérfanos de ambos padres o de uno de ellos solamente y a reunirlos en las escuelas”.

En el artículo segundo ordena que este procedimiento se realice con los niños más pobres. Chuquisaca es la ciudad destinada en primer lugar para cumplir esta norma. Así mismo lo deben hacer los presidentes de los demás departamentos que conforman la Gran Colombia. En el artículo quinto manda que una vez organizadas las escuelas primarias para los niños huérfanos se prosiga a organizar otras para las niñas huérfanas.

Este decreto muestra la preocupación del libertador por los desamparados/vulnerables interpelado por su propia historia y una orfandad que compartió con Rousseau sosteniendo la necesidad de crear hospicios y la atención educativa a niños abandonados.

El documento en el que el Libertador propone la igualdad de los ciudadanos como fundamento de la República y en el cual se faculta al indígena a ejercer acciones populares para hacer respetar su derecho a la igualdad y se juzga al funcionario que incumpla estas disposiciones, contiene una clara referencia a la igualdad real y material entre los hombres predicada por Rousseau en sus tesis filosóficas. Según Waldo Ansaldi (2012):

Su concepción de la *libertad igualitaria*, es decir, la libertad que torna a todos iguales sin dejar de ser libertad. Se trata de la base necesaria para una sociedad igualitaria, promotora de la personalidad de cada uno de sus miembros sin ser niveladora y capaz de potenciar las libertades civiles y políticas para evitar su derivación (degeneración) en privilegios. De lo que trata la herencia del ginebrino, entonces, no es sólo la democracia real, sino también la emancipación de la humanidad. La utopía socialista (uso la expresión en sentido positivo), la de la sociedad de hombres libres e iguales, en la cual la libertad desplazaría a la necesidad, tiene esa raíz rousseauiana. (p.88)

Por otra parte el decreto que organiza la educación en toda la República e impulsa la fundación de escuelas demuestra la influen-

cia de Rousseau en la creación de un ciudadano formado dispuesto a que se disminuyan las desigualdades existentes entre los hombres apostando por una educación integral y formativa para los ciudadanos.

10. DESDE EL PENSAR INSULAR AL PENSAR UNIVERSAL: JOSÉ MARTÍ

Otro de los referentes seleccionados es José Martí a quien tomamos como ejemplo de la vía insular revolucionaria de matriz hispana. Dada la extensión de este trabajo adelantaremos solo algunas líneas de su pensamiento en vinculación con lo que venimos reflexionando.

En primera instancia destacamos su concepción de naturaleza y la relación de la misma con el hombre y el hombre con la misma imbricados.

Naturaleza es todo lo que existe en toda su forma, -espíritus y cuerpos corrientes, corrientes esclavas en su cauce: raíces esclavas en la tierra, pies esclavos como las raíces más esclavas que los pies- El misterioso mundo interno o el maravilloso mundo externo, cuanto es deforme, o licuoso o terroso. Regular todo medido menos el cielo y el alma de los hombres. (Martí,1991 [1877] p.364)

Esta idea de completud entre el hombre y la naturaleza se eslabona en el hombre natural como hombre universal sin distinción de roles posiciones y exento de toda racialidad. Es como en Rousseau la visión más plena del hombre.

La igualdad comienza hacer enunciada y en el hombre natural, específicamente en el amor de sí atemperado por la piedad prefigura la tarea de lo que llamaríamos el despertar de una sensibilidad social. Queda claro en uno de sus textos más reconocidos como lo

es el ensayo *Nuestramérica*, esa nueva sensibilidad que se expresa en este documento que se constituye no solo en una tribuna política, sino en uno de los exponentes más completos de sus ideas

Así como Rousseau transita el camino de la modernidad como un crítico que desenmascara los mecanismos de una lógica dominante que genera desigualdad en el molde político del despotismo; de la misma forma Martí critica a la dominación colonial destacando sus asimetrías y desigualdades basadas en una falsa razón.

El continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón; la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu. (Martí 1992 [1891], p.484)

Al igual que Rousseau, Martí también se inserta en un universo de ideas exhibiendo una actitud crítica que lo desenmarca de las posturas hegemónicas, rechazando las falsas dicotomías como civilización y barbarie “No hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (p.482) Y frente a un positivismo ya desplegando raíces darwinistas, afirma que: “No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería” (p.486)

Tampoco binariza al blanco frente al negro, al indio o al mestizo y de lo expuesto deja asentada la elección de con quien caminar junto a quien realizar la magna tarea de la liberación y organización de un nuevo país “Con los oprimidos había que hacer una causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. (p.484)

Desde otro ángulo, la revolución para Martí se constituye en un acto reflexivo que se conecta a aspectos materiales y espirituales. A manera de ejemplo su concepción de enemigo material y existente pero potencialmente amigo. Esto supone un complejo hacer, un profundo tránsito hacia la revolución, pero también a la reconstrucción del lazo social.

Su obra se inserta en una etapa en la que la cultura europea despierta a la conciencia social. Y este corpus de conceptos pasa a Nuestramérica para ser reutilizado, reformulado en la etapa revolucionaria y en la fase institucional de las independencias latinoamericanas. Mientras que todavía en Rousseau las revoluciones guardan una relación con el naturalismo, en Nuestra América ya se desmarcan del naturalismo y conforman el proyecto de una voluntad colectiva. Y esa voluntad colectiva es interpelada por Martí allende las fronteras insulares para invitar a una unión común de la América nuestra profetizando un camino conjunto de integración

¡Porque ya suena el himno unánime; la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, ¡la semilla de la América nueva! (p.487).

CONCLUSIONES

El concepto de revolución en Rousseau tiene un enraizamiento en la naturaleza y en las ciencias de la vida, es un concepto anticipatorio de un porvenir inevitable que augura un ciclo de revoluciones, aunque no como se determinan posteriormente, ya que no solo cambian las temporalidades y los actores sino también las fundamentaciones y los enunciadores, tal como se desarrolló en el texto.

Pensar a Simón Bolívar y a José Martí como sujetos revolucionarios referenciales, nos lleva a observar como crean un pensamiento revolucionario cuya radicalidad no se queda en la mera denuncia o acción peticionaria, sino que se erigen como anti sistémicos, anti status quo. Y ese *anti* está cargado de contenidos específicos que se van moldeando en el mismo itinerario que transitan y que compone al proceso independentista. Ambos piensan y producen a la vez que se constituyen en actores de esa misma revolución como agentes dismanteladores del colonialismo. Escriben en nombre de una construcción revolucionaria colectiva a partir de una demanda también colectiva y necesaria, como lo es la liberación de pueblos sujetos a amos de largos siglos. Reflexionan y actúan desde una periferia continental e insular que alude a revoluciones que atraviesan un *hacerse*, un contexto en gerundio que ambos transitan.

En este proceso las figuras de Bolívar y de Martí se potencian a la hora de abrir paso a contextos que los posicionan centralmente como actores de una praxis revolucionaria permanente del que abrevan otros pensamientos revolucionarios que intentan torsionar la historia para subvertirla. A la vez que Rousseau en otro tiempo elabora varios de los dispositivos ideológicos que serán retomados como corrientes de pensamiento readaptadas a coyunturas con necesidad de transformación. Esa trasposición de tiempo y espacio y la operación de traducción de sus obras, dan lugar a que sus ideas, en ese traspaso de quien traduce, lee y reflexiona, sufran alguna modificación, más aún, cuando se insertan en trayectos de cambios profundos. En ese momento es donde posiblemente en el plano concreto adquieran una funcionalidad, para una praxis revolucionaria. Al mismo tiempo el acto de leerlas e internalizarlas van conformando subjetividades propias.

No escaparon al influjo de las ideas rousseauianas las revoluciones latinoamericanas de matriz española que también fueron impactadas por otras doctrinas (Cf. Stotzer, 1966) Sin embargo Rousseau se filtró por las redes intelectuales críticas a través de las

principales universidades y actores de las resistencias más radicalizadas. En ese contexto iberoamericano, e incluso en el de la Revolución Francesa, los textos de Rousseau no parecen sino haber estado destinados a la transformación y la metamorfosis, fundadas paradójicamente en su misma textualidad, porque no se trató en esas prácticas tanto de sus ideas propiamente dichas sino de un uso para inventar—con ellas, a pesar de ellas, sobre ellas—, políticas para la emancipación.

Por último queremos estacar que las praxis revolucionarias latinoamericanas y en especial las praxis bolivariana y martiana, además de enfocarse desde la construcción de un pensamiento y un hacer revolucionarios, resurgen en un presente que cuajó en el período que se devela en 1930 y se erige en 1959, dando anuencia a observar cómo se entretejen precisamente esos presentes en un ciclo revolucionario como el cubano, centroamericano y alzamientos continentales que se anudan hasta la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Acha, O. (2009). “La historia latinoamericana y los procesos revolucionarios: una perspectiva del Bicentenario (1780-2010)” en Rajland, Beatriz y María Celia Cotarelo, coord. *La revolución en el bicentenario. Reflexiones sobre la emancipación, clases y grupos subalternos*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

Almarza Villalobos, A. (2018). “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela” En: *Entin J Rousseau en Iberoamérica*. SB, Buenos Aires.

Ansaldi, W. (2012). “Ved el trono a la noble igualdad. Sonar con Rousseau en América Latina”. *Avances del Cesor*. N 9, Rosario.

Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires: Siglo XXI Editores

Bernardi, B. (Été 2013). *Interview de Bruno Bernardi autour de Rousseau*

Propos recueillies par Gilles Behnam, Jean-Louis Poirier, Philippe Quesne, disponible en <http://www.cndp.fr/magphilo/index.php?id=207>

Díaz, T. (2012). El romanticismo, Rousseau y Bolívar. En: *Revista Republicana N 45*. Colegio Mayor Nuestra Sra. del Rosario, Colombia.

Entin, J. (2018). *Rousseau en Iberoamérica. Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*, SB, Buenos Aires.

Gould, S. J. (2014). “El hombre que inventó la historia natural”, *Revista de Economía Institucional* 16, 31, 2014, pp. 341-358.

Halperin Donghi, T (1983). *Revolución Guerra y Finanzas*. Edic. Belgrano, Buenos Aires.

Israel, J. (2012). *La Ilustración radical*, México: FCE.

Martí J. 1991[1891]. *Obras completas*. Tomo 3. Nuestra América. Editorial del Centro de Estudios Martianos y ed. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba

Rodríguez, A. (2008). “Revolucionariedad y revolución en el Frente Sur. Independencia del Río de la Plata, Uruguay, Bolivia, Paraguay y Chile” en Mineiro Scatamacchia, María Cristina y Francisco Enríquez Solano, editores América. Contacto e independencia, Centro Nacional de Información Geográfica, Madrid.

----- (2013). Suturando la inconclusividad: Cronotopos y puntos de constelación en la emancipación nuestroamericana. XIII Jornadas de Escuelas y Departamentos de Historia. Repositorio de la Biblioteca Central de la Universidad de Cuyo, Mendoza.

Rousseau J.J. (2008). [1754] *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. y estudio preliminar de Vera Waksman, Buenos Aires, Prometeo.

----- (2010). [1762] *Emilio, o De la educación*, trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.

----- (2000) [1762] *Del Contrato Social*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.

Serna, P. (2015). « Politiques de Rousseau et politiques de Robespierre : faux semblants et vrais miroirs déformés », *La Révolution française* [En ligne], 9 | 2015, mis en ligne le 14 novembre

2015, consulté le 20 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/lrf/1413>; DOI: 10.4000/lrf.1413

Stoezer, C. (1966). *El pensamiento de la América española durante el proceso de emancipación 1789-1825*. Instituto de estudios políticos de Madrid, Madrid.

Trousseau, R. (1995). *Jean-Jacques Rousseau Gracia y desgracia de una conciencia*, trad de M. Armiño, Madrid: Alianza

Vergara Estevez, J. (2012). “Democracia y Participación en Jacques Jacobo Rosseau”. *Revista de Filosofía* V 58. Universidad de Valparaíso, Chile.

CAPÍTULO 4



Grupo de mapuches en protesta, martes 25 de agosto de 2020, región de La raucanía (foto Télam) Informativo Radio U. de Chile. Periodista Claudia Carvajal

CULTURA MARGINAL Y PERIFÉRICA EN EL NEOLIBERALISMO CHILENO

José Alberto de la Fuente¹

Universidad de Santiago de Chile, miembro honorario de la AIFP
Josepepe.delafuente@gmail.com

1 **José Alberto de la Fuente Arancibia.** Doctor y profesor de la Universidad de Santiago de Chile. Miembro honorario de la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica.

RESUMEN

El neoliberalismo chileno, desde su entronización inconsulta y forzada por la dictadura, vigente por casi 50 años, fue considerado como el niño mimado y ejemplo exitoso de un modelo económico y político. En su actual período de decadencia, comienzan a destacarse las marcas de una potente cultura alternativa, marginal y periférica, que viene a cubrir el vacío espiritual dejado por el discurso oficial de los gobiernos posdictatoriales. Las tradiciones populares ayudan a comprender las causas de la insurrección social del 18 de octubre de 2019, los valores en disputa, la involución de la industria cultural (apagón), la incidencia de las estrategias del arte callejero y el impensado otorgamiento del premio nacional de literatura al escritor mapuche Elicura Chihuailaf. Se abre un camino para la reconstitución de la chilenidad, refrendado por los resultados del plebiscito del 25 de octubre de 2020: el 80% del electorado aprueba un cambio constitucional y declara clausurada la imposición autárquica del mercantilismo.

Palabras clave: neoliberalismo, cultura alternativa, arte callejero, poesía ancestral

INTRODUCCIÓN

La repentina invitación al XXI coloquio internacional de filosofía política de la Universidad Carlos III de Madrid, en diciembre de 2020, y las formas alternativas de comunicación virtual que nos ha impuesto “el distanciamiento social”, a muchos nos obligó a cambiar el estilo de las conversaciones académicas. En esta transcripción, quisiera mantener la dinámica de la oralidad, incorporando al texto las respuestas a las preguntas que me formularon una vez concluida mi disertación.

Inicié mi participación sobre la cultura marginal y periférica en el neoliberalismo chileno, señalando que las huellas y marcas que ha dejado el modelo en el alma de la cultura chilena, en sentido

contrario a lo que esperaban sus fundadores, después de transcurridos casi 40 años, han concluido en un espectacular rechazo social, en un fracaso político-económico y en una monótona pesadilla estética. Los ideólogos de la “refundación nacional” del país, respaldados por la dictadura que gobernó desde septiembre de 1973 hasta 1990, esbozaron un proyecto de intencionalidad irreversible como si el país hubiese comenzado a funcionar en un lugar fuera del planeta, ajeno a las crisis del capitalismo y a las distorsiones del ideal mediático del mundo globalizado. En mi presentación abordaré los siguientes temas: cómo ha sido percibido, por la ciudadanía, el neoliberalismo en su aplicación nacional (contexto); cómo ha vivido el pueblo chileno esta evolución del liberalismo postmoderno; cómo incidió el llamado “apagón cultural” (censura): el caso de la industria Editorial Quimantú; cuál fue el impacto del movimiento insurreccional del 18 de octubre de 2019, con sus estrategias del arte callejero y el impensado otorgamiento del premio nacional de literatura, por el Estado chileno, al oralitor y poeta mapuche Elicura Chihuailaf Nahuelpán ¿Impensada paradoja de la cotidianía piñerista, empeñada en negar y excluir a los pueblos indígenas?

1. CÓMO HA SIDO PERCIBIDO EL NEOLIBERALISMO EN SU APLICACIÓN NACIONAL

Es el comienzo de la guerra fría para la región. Después del proceso político cubano, Chile está en el centro del huracán transnacional del capitalismo imperialista. La entronización del neoliberalismo comienza con el golpe de Estado encabezado por Augusto Pinochet. A menos de tres años del golpe civil-militar, los centros de poder del gran capital mundial, entre ellos el imperialismo norteamericano y la oligarquía criolla, ponen en funcionamiento la maquinaria para desmantelar y terminar con el proyecto democrático, en vía al socialismo, de la Unidad Popular, liderada por Salvador Allende.

El ejército chileno, al eliminarse la existencia de los partidos políticos, cerrado o clausurado el parlamento y obediente a la voz del capitán general de la República, sustituye el pluralismo político repu-

blicano liberal con resabios del siglo XIX, y se convierte en el único brazo político-armado en representación del Estado y de la ciudadanía, a partir de ese momento ya excluida y sin protagonismo.

Desde su inicio, el neoliberalismo es percibido como la imposición por la fuerza del pensamiento único y el zarpazo de los cuerpos represivos sobre la libertad de movimiento de la población. Resurge un nacionalismo exacerbado, de viejo cuño conservador, servil a las tradiciones de la fenecida monarquía española y comienzan a ocupar la burocracia los sectores neofascistas propiciados por el régimen de Pinochet, cuyo propósito fundamental fue la refundación del país para “salvarlo del yugo marxista” y restituir los valores nacionalistas de Diego Portales, del dictador español Francisco Franco, salvaguardar la orientación cristiano-católica del papa Juan Pablo II (Opus Dei) y las nostálgicas narrativas coloniales del Chile dependiente del siglo XIX. En medio de esta atmósfera históricopolítica, se sustituye la constitución de 1925 y se impone, por un grupo de “notables”, la constitución de 1980, con el propósito de consolidar una democracia protegida, técnica y vigilada por el libre mercado nacional e internacional. Hasta el 18 de octubre de 2019, la “moralidad de la protesta”, le insufla el fervor y la energía a la sorpresiva insurrección social. Hasta esa coyuntura, Chile era considerado el niño mimado y modelo del éxito neoliberal en el mundo, el más funcional y abierto al gran capital financiero transnacional, el aspirante a la OCDE como el país más acelerado para dejar atrás el subdesarrollo, con más de U\$ 25.000 per cápita; el campeón de los tratados de libre comercio, con un pueblo laborioso, disciplinado a pesar de los bajos salarios y con la peor distribución del ingreso. Un país casi sin educación pública, sin industria del libro ni promoción de las artes, sin servicios de salud, precaria seguridad social y con serios problemas medioambientales (zonas de sacrificio) y degradación de sus territorios rurales y urbanos intervenidos por la agroindustria (pérdida del bosque nativo y privatización del agua) y los suelos mineros intervenidos para la extracción de materias primas

sin valor agregado. A este Chile, Sebastián Piñera, días antes de la insurrección popular, lo había calificado de “Oasis”, un excepcional conglomerado humano en América Latina, un ejemplo a seguir por el tercer mundo, el vencedor de la pobreza. Al parecer, la sátira política dio paso a una figura irónica y absurda de falso realismo, confundido con el voluntarismo del libre mercado.

2. CÓMO HA VIVIDO EL PUEBLO CHILENO ESTA EVOLUCIÓN DEL LIBERALISMO POSTMODERNO

Se vivió bajo la férula de un régimen que gobernó diecisiete años, sometido a diferentes grados de “estados de excepción”, con un aparato ejecutivo que transformó al Estado en una entidad criminal para perseguir a quienes pensaban diferente, aplicando la tortura, el exilio, la relegación, la anulación de los títulos profesionales y la desaparición de personas. Las evidencias de un Estado organizador del crimen selectivo y colectivo, han quedado expuestas en los siguientes documentos de la barbarie. A saber: *Informe Rettig sobre detenidos desaparecidos* (1992) e *Informe de la Comisión Nacional sobre prisioneros políticos y tortura* (conocido como “Informe Valech”) (04/05/2005).

A los diecisiete años de dictadura, como si no hubiese sido suficiente lo acontecido, se deben sumar los últimos treinta años regidos por el texto castrense-mercantil impuesto como “Constitución de 1980” y el compromiso, acuerdo o transacción de los diferentes sectores políticos de oposición (con la excepción del Partido Comunista), más un sector del Partido Socialista y de la Democracia Cristiana, de mantener el modelo económico neoliberal, su legislación-candado y la favorable entrega de las riquezas territoriales a la banca y al capital financiero transnacional regido por los tratados de libre comercio. La oposición reformista de la pseudo izquierda, la timidez acomodaticia de la socialdemocracia y la consolidación exitista de la militarizada derecha gobernante que apoya, en su momento, sin restricciones a la dictadura, mantienen incólumes todos los enclaves

dictatoriales. En este contexto, se comienza a expresar el creciente descontento y malestar actual a través de la insurrección del 18 de octubre que la prensa oficial quiso minimizar, llamándolo “estallido social”, reduciéndolo a una especie de rezongo masivo, sin dirección política, que pronto se debería asentar en los mismo rieles del modelo, tratando de corregir las omisiones del neoliberalismo en legislación, soberanía, salud, educación, salarios, distribución del ingreso, medioambiente, vivienda, integración de los pueblos originarios, migrantes, participación política, derechos humanos (miedo y oprobio), política internacional, paridad de género e inserción de la juventud, etc. Murales, canciones, emblemas y símbolos de la gran protesta, entre muchas otras, se fijan en las consignas CHILE DESPERTÓ (no por el alza de \$30 del transporte urbano para estudiantes, sino porque son 30 años de agobio, malestar e injusticias); HASTA QUE LA DIGNIDAD SE HAGA COSTUMBRE y EL PUEBLO, UNIDO, JAMÁS SERÁ VENCIDO.

Hasta el dieciocho de octubre, la sociedad chilena vivió en una suerte de oparquía y procrastinación. Durante los últimos diez años, la burguesía fue adquiriendo conductas aporofóbicas, esto es, miedo, rechazo y encubrimiento de la pobreza de millones de chilenos, mientras un reducido número de satisfechos, menos del 20% de los celadores del modelo, se habían autoconvencido de que ya eran refundadores del país del bienestar. Oparquía implica pertenecer a un mudo superficial, opaco, manipulado por la distorsión ambiciosa del tener; un tipo de educación que evita preguntas y reduce la capacidad crítica de las ciencias sociales, las humanidades y las artes. La tontería ambiental predominante, en distintas etapas de la regresión cultural, se puede secuenciar en: censura, hegemonía del duopolio en los medios de comunicación; individualismo, circulación y validación de las drogas, especialmente en los sectores periféricos y marginales; agresividad, acceso al crédito para controlar voluntades a través de las deudas, casi nulo acceso a tiempos, espacios de recreación y participación cultural. El individualismo extremo condujo a debilitar y atomizar la participación comunitaria,

a perder la dimensión ética de la autonomía personal en términos de asumir la política como herramienta para influir en el imaginario político-social. El mundo parecía cada vez más intrascendente en medio del paraíso sembrado de vitrinas, grandes almacenes de marcas (los “super mall”, verdaderas villas burbujas de la circulación del crédito). Envuelto en esta atmósfera infantil donde flotan esferas que se diluyen en el aire, Piñera y su equipo, después del 18 de octubre, se imagina que está enfrentado a “un enemigo poderoso”, es decir, sin razonar críticamente, por primera vez estaba frente a su propio modelo cultural, económico y político, cual engendro de su incapacidad de estadista e inconsecuente con su religión.

3. CÓMO INCIDIÓ EL LLAMADO “APAGÓN CULTURAL” (CENSURA): EL CASO DE LA INDUSTRIA EDITORIAL QUIMANTÚ

La imposición del neoliberalismo viene constreñida y justificada por el “Apagón cultural”. Todas las variables concomitantes, de carácter emocional e intelectual que le confieren un sentido a la educación, reorientan sus objetivos para facilitar el tecnicismo y el conductismo pedagógico. El régimen propicia universidades privadas en detrimento de los presupuestos de las públicas. Las expresiones estéticas y la literatura, el acceso al libro, el periodismo crítico, la promoción de encuentros artísticos interregionales y comunidades de jóvenes viajeros, se ven reducidos y monopolizados por la centralidad de la mercancía y la promesa de la felicidad de un futuro que se escurre hacia lo inalcanzable. Comienza a difundirse la teoría del economicismo vulgar del “chorreo”.

Emblemático fue el destino de la Editorial Quimantú², no el úni-

2 “Quimantú se forma de Kim = saber, conocer. Antu = sol. Bernardo Subercaseaux, *Historia del libro en Chile (1993)*, p. 165. Editorial Andrés Bello. Todo lo referido en este artículo sobre la condición del libro y sus avatares en dictadura, proviene de la obra mencionada.

co, por cierto, cuya voz mapuche apunta a la idea de un Estado protector del patrimonio cultural; voz que etimológicamente se refiere a la idea de acceso de las mayorías a los libros. Esta editorial creada a inicios del gobierno de Allende será intervenida por la censura: habiendo transcurrido solo semanas después del golpe y acompañada de actos de pirocultura en parques y jardines de la ciudad, es sustituida por la denominada Editora Nacional Gabriela Mistral, la cual será rematada en 1982.

Se confirma que el “apagón cultural” comienza a fraguarse con la censura y el rechazo de la dictadura al proyecto de una nueva institucionalidad que había comenzado a pensarse por asambleas del pueblo para conformar un Estado popular. En adelante, se evita perfilar acciones culturales nacionales con el fin de posibilitar los bienes artísticos, científicos y recreativos a la mayoría de la población. El lema “Solo progresa aquel que sabe” y la consigna “Libros para todos”, conciben al libro como alma de la cultura, alcanzando tiradas de casi 4 millones de libros para una población de 7 millones de habitantes, cobertura nunca vista en el país. “En las bodegas de los vestigios editoriales después de la purga, se encontraron tres categorías de libros según los censores: los vendibles, los reservados y los destruibles para el picado o la hoguera”³.

Los actos de pirocultura de aquella época, a partir de los años 2006, 2011, 2016 y 2019, contrastarán con la eclosión de las manifestaciones culturales emprendidas por la juventud: compañías de teatro, festivales de la canción popular, grupos de creación literaria, mujeres arpilleristas, intervenciones plásticas urbanas (afiches, murales, pancartas); cine, manifestaciones circenses en todas las calles y lugares aptos para el libre despliegue de la protesta. Las nuevas generaciones, entre ellas los jóvenes integrantes del movimiento pingüino, a través de sus redes sociales, comienzan a desplazar la hegemonía “de la sociedad del espectáculo”, frívolo y banal, hacia

3 Op., cit., página 184.

otro tipo de convivencia, desarrollando una capacidad impensada de empoderamiento cultural, espiritual y crítico-político propio de los sectores emergentes y proletarios urbanos.

Hasta el día de hoy, el libro continúa siendo un objeto caro, ajeno y extraño en manos de las mayorías. La incineración convirtió al libro en símbolo de resistencia, precariedad e indefensión de todas las formas culturales, artísticas e intelectuales. En el neoliberalismo chileno, el Estado abdica de su función cultural. Hasta los profesores son impedidos de la renovación periódica de sus lecturas. Para los censores culturales de la oligarquía, a pesar de la globalización, reducen el pensar al nacionalismo. Hoy provoca risa, el concepto tragicómico que difundía y sustentaba Enrique Campos Menéndez, consejero cultural de Pinochet. En uno de los prólogos a la colección de libros sobre el pensamiento nacionalista, dijo: “en la llama del patriotismo, los chilenos hemos reducido a apariencias hasta los últimos restos de la política partidista... Quien no comprenda y acate este imperativo, esta verdad revelada, será ajeno al Chile ahora revivido”⁴.

La “verdad revelada” pone en riesgo la capacidad consensual del lenguaje. Incluso, en muchos espacios de la formación universitaria (pedagógicos), se van transformando las epistemologías en una especie de anarquía teórica (que los adherentes al “giro lingüístico” le llaman “semiótica”) y no se aprecian emprendimientos nacionales para reconstituir los tejidos del pensar en comunidad académica, perdiéndose la capacidad de consensuar acciones para recuperar utopías. Pareciera que se impide soñar, solo promover “la inversión individual” para saldar deudas por becas y préstamos estudiantiles toda vez que se egrese de las escuelas. Sin embargo, la insurrección social del 18 de octubre ha roto, abruptamente, con este verdadero “apartheid lingüístico” de la negación del otro. La condición neoliberal, sustenta su monopolio comunicacional en las

4 Op., cit., página 188.

“fakes news” y en las “postverdades”. El neoliberalismo ha ensuciado y restringido los recursos sociolingüísticos, alejando a los sujetos de la realidad debido la disminución de los repertorios semánticos y a la carencia del ejercicio regular y lúdico de la lectura. En este contexto, más importante que “el derecho a la educación” es la “libertad de enseñanza” que privilegia la educación pagada, elitista y de alto costo. En tanto este tipo de educación es solo accesible para los sectores de las capas medias y clases altas, la idea de libertad es un eufemismo de la posibilidad de elección de escuelas para las mayorías que no pueden pagar. En este aspecto, el lenguaje que utiliza la clase política que ostenta el poder, sea de izquierda o de derecha, tiende a ser demencial, bochornoso, frívolo, sonso, ha pervertido la posibilidad de dialogar a base de una ética ecomunitarista. El modelo comunicacional del expresidente Donald Trump, con todo su desparpajo, ambivalencias, ironías e insultos, de manera un poco más atemperada o menos desfachatada, se ha impuesto como estilo político del chileno medio. A este fenómeno me he querido referir cuando he dicho que el neoliberalismo ha ido ensuciando paulatinamente el lenguaje. Lo más grave es que se cultiva y se promueve una falta de ética discursiva, en la cual el lenguaje pareciera ser ajeno al decoro intelectual, a la precisión y al sentido del buen decir.

4. INSURRECCIÓN POPULAR Y ESTRATEGIAS DEL ARTE CALLEJERO

En la década de los noventa del siglo pasado, se produjo la derrota del intento de continuidad de Pinochet. Tan obnubilado por su terquedad y soberbia, ignorancia y desenfreno de poder, se inventó un plebiscito para que la ciudadanía chilena se pronunciara sobre su vigencia en el cargo, con la intención de presidir por varios años consecutivos su democracia protegida. Perdió, hizo el ridículo, pero a cambio, se mantuvo como comandante en jefe del ejército y después como senador vitalicio. En el ínterin, en la convocatoria de elecciones, la oposición se identificó con la consigna “La alegría ya viene”. Esta consigna, al poco andar de los gobiernos concertados

que pactaron la salida del dictador, comenzó a rondar como alma en pena en la memoria de los chilenos. Hasta el acontecimiento del 18 de octubre, solo se acumuló frustración, desconcierto, incredulidad, miedo y desconfianza hacia la clase política de todos los sectores. Con el día del asalto en las principales ciudades de Chile, se constató que la alegría definitivamente no había llegado, no estaba, se había esfumado en los meandros de las promesas incumplidas ante los ojos atónitos de quienes comenzaban a ser testigos del colapso del modelo... “El giro de la utopía neoliberal de un mercado puro y perfecto, posibilitado por la política de desregulación financiera [...] protegido por el acuerdo multilateral de inversiones (A.M.T), estuvo destinado a proteger a las empresas extranjeras y sus inversiones contra los estados nacionales”⁵.

En la síntesis político-histórica van emergiendo expresiones culturales alternativas, marginales y periféricas. Movilizados por las ideas de la socialdemocracia y del socialismo democrático, asociado a la nueva disposición política del proletariado chileno, los pobres del campo y la ciudad, hacen flamear la conjunción de las banderas de la nacionalidad mapuche y chilena en *La plaza de la dignidad*, cruce convergente en el centro del espacio urbano de la ciudad de Santiago, otrora punto de exclusión hacia el oriente (llamado barrio alto) y hacia el poniente (llamado barrio bajo). Simbólicamente, se elimina la exclusión territorial y las clases sociales. Según el profesor argentino Federico Marc⁶, califica al nuevo tiempo de la identidad en movimiento, como “la primavera de Chile”, donde emergen estrategias callejeras con el impulso y la palabra artística de la revuelta popular. Surgen los temores de un nuevo Golpe de Estado y la agu-

5 Pierre Bourdieu, 1998, *Le Monde Diplomatique* en español, Chile, marzo de 1988, página 28.

6 Parte de lo referido en este apartado de la ponencia sobre las estrategias del arte callejero, está respaldado por la excelente investigación contenida en “Primavera de Chile: revuelta popular y estéticas callejeras” de Federico Marc, páginas 313-326, en el libro *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos* (2020), coordinado por Ricardo Salas. Santiago, Ariadna Ediciones.

dización de la lucha de clases que el neoliberalismo ha mantenido congelada. Para los neoliberales, en lenguaje de Margaret Thacher, no existían las clases, los pobres ni las sociedades, solo los individuos con sus emprendimientos personales y sus circunstancias cotidianas. La protesta viene acompañada del “katripache” indígena (resistencia), voceada en el grito “marichiweu” (venceremos cien veces) y así conseguir la desmilitarización del “wallmapu” que significa territorio ancestral circundante, país mapuche al sur de América del sur (y contra las leyes antiterroristas (N°18.314, aprobada por la dictadura en 1984), el reclamo persistente por el cumplimiento del convenio 169 que le otorga autonomía y reconocimiento a la nacionalidad mapuche. El pueblo chileno ha tomado conciencia de lo que han significado las “pacificaciones”, desde que se constituyó el Estado Nacional en 1818. En 1833, se consigna la pacificación de La Araucanía. En 1973, con el Golpe de Estado, la pacificación de la chilenidad identificada con la Unidad Popular. Ambas pacificaciones acometidas por dos actores predominantes, el ejército y la burguesía nacional, ambos sectores practicantes de un catolicismo colonial, sin olvidar la intromisión jurídica del imperio español y luego las diferentes formas de ocupación del imperio norteamericano.

Los jóvenes (millennials y centennials) han estado en la primera línea de la lucha callejera. Más de 1.500 de ellos siguen presos sin juicio, sumados a 32 muertos y más de 400 quedan ciegos o pierden uno de sus ojos por los balines de la policía. Se han organizado en brigadas de primeros auxilios, en denunciadores de la violencia institucionalizada. Con sus barricadas impiden la circulación de los vehículos armados de lanzagases y aguas envenenadas que transportan a la milicia de carabineros. En sus métodos discursivos han utilizado el arte callejero, con las siguientes estrategias y tácticas: Las mujeres con sus poemas y acciones de arte, identificadas por el grupo Las Tesis. En general, se ha desarrollado el grafiti, la performance, los cantos de protesta, intervenciones en los monumentos históricos autoritarios, acciones ocupa, respuestas contraculturales,

ciberactivismo, difusión de fotografías y videos, uso de hashtags, arte digital lumínico en paredes de edificios, cambios de nombres en las calles que homenajean a militares, el cómic y la cultura otaku (cultura de la negatividad de origen japonés a través de las historietas y los videojuegos). Comienza a surgir un arte insurgente, refundando lugares como la sustitución de la Plaza Baquedano por *La plaza de la dignidad*. Las artes no se pueden ni se dejan engañar porque son productivas de sentido. Comienza a surgir una nueva vanguardia como expresión artística de suma urgencia, desde abajo, desde la cuneta. Arte de la ira, de la rabia, del miedo, de la frustración y de la fiesta. La utopía por el “buen vivir” cobra nuevos bríos... Retorna la música de protesta. Fluyen por doquier las viejas y nuevas canciones que hablan de las tradiciones de lucha e identifican a los jóvenes en el reclamo de una vida que recupere a la comunidad. Se vuelve a escuchar la voz de Víctor Jara en *Té recuerdo Amanda*, se escucha el *Para que nunca más* del grupo Sol y Lluvia; *La carta (1962)* de Mon Laferte, poema cantado de Violeta Parra; *El baile de los que sobran* del grupo Los Prisioneros; recorre las calles la comparsa de mujeres encapuchadas de negro, desnudas, pintados sus cuerpos de blanco con signos de sangre, recordando a los caídos. Presentan el proyecto *Danza en la urbe*, con la bailarina Catalina Duarte, cuya actuación se presenta frente a un cuartel de la policía. Las ciudades comienzan a cambiar su aspecto exterior por museos-murales: Inti, Claudio Dre, Pablo West, Simón de Madera. Es sobresaliente el mural de Inti en un muro de la casa central de la USACH. De manera simultánea a estas manifestaciones pictóricas, comienza a producirse el fenómeno de desmonumentalización histórica en bustos, estatuas y monumentos erigidos por la oligarquía y el ejército. Van cayendo de sus pedestales las figuras de: García Hurtado de Mendoza, Pedro de Valdivia, Dagoberto Godoy, Cristóbal Colón, José Méndez, Francisco de Aguirre, Cornelio Saavedra, Diego Portales, etc.; es intervenida y repintada la estatua del general Baquedano en *La Plaza de la dignidad*.



Mural **Primavera insurrecta**. Composición de Inti, diciembre de 2019. Mujer proletaria con sus ojos violentados por la metralla. Esos ojos, ahora son el terreno fértil para el cultivo de las rosas. Mural pintado en edificio de ingreso a la casa central de la Universidad de Santiago. (Fotografía tomada por José de la Fuente)

La historiadora Claudia Zapata, se ha referido a estas intervenciones de recuperación urbana como opción de revisionismo histórico, “expresión de ruptura con el pasado de la política de la memoria. La desmonumentalización es la acción más elocuente contra la invasión colonial y neocolonial”. Esta intervención generacional nos retrotrae a la resaca de la caída de los socialismos reales en Europa del siglo XX. En el plano académico, una nueva generación de historiadores sociales ha sobresalido por sus investigaciones y

obras en contribución a la reconfiguración de la identidad social y política. Verónica Valdivia, Sergio Grez y los premios nacionales de historia Julio Pinto y Gabriel Salazar. El pensamiento y las conductas alternativas están vinculadas a la cultura de la resistencia. Las expresiones culturales marginales y periféricas son intrínsecamente alternativas. Constituyen la otra lógica que vive y narra la realidad y la contingencia, mirada que se orienta en múltiples direcciones. Toda alternativa cumple con una función utópica, con un universo de valores que son importantes para explicar al “ser social” y “el deber social”.

5. ORALITOR ELICURA CHIHUAILAF NAHUEL PÁN, PREMIO NACIONAL DE LITERATURA 2020

Tal vez para muchos, como probablemente para el mismo escritor, fue una sorpresa porque a diferencia de otros eventos, casi no hubo espacios para especular sobre las características de las obras de los candidatos, del género literario a considerar ni de otros asuntos de índole político o de pertenencia a determinadas cofradías donde concurren las sensibilidades del arte. Por cierto, llamó la atención que el galardón se le otorgara a un peñi, en el contexto de sostenidas coyunturas y agresiones por el Estado a un genuino representante de la nación mapuche, fervoroso defensor de las tradiciones y derechos de su pueblo y con una sustantiva declaración (manifiesto) sobre reivindicaciones históricas.

“Elicura es natural de la comunidad de Kechurewe o Quechurehue (cinco lugares de la pureza), reducción mapuche que está a 65 kilómetros al sur-oriente de Temuco, sector cercano a la cordillera de Los Andes. Su nombre significa: Elikura = piedra transparente (lug = transparente; kuna = puidra). Chihuailaf = neblina extendida sobre un lago (chiwai = neblina. Lafvn = contracción de extendido y lago. Nahuelpán = tigre, puma (nawel = tigre. Pangi = puma)⁷.

7 Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*, página 22.

Ha escrito más de 15 libros entre ensayos, poesía, testimonios autobiográficos, entrevistas, etc., y se ha dedicado a la traducción al mapuzungun de escritores chilenos para ser leídos por lo integrantes del wallmapu. Se considera un oralitor, escritura ejercida a través de la oralidad. Entre sus escritos sobresalientes podemos nombrar: *Recado confidencial a los chilenos* (1999). *De sueños azules y contrasueños* (1995). *La vida es una nube azul* (2019). Debido a que es un escritor más bien marginal, a veces autoeditado al margen de los circuitos editoriales marquetineros, su obra aún carece de distribución generalizada en Chile.

De sus vivencias y concepción de mundo, su escritura, sea prosa o verso, aporta una epistemología muy cercana a la ontología del lenguaje, basada en una ética de la conciencia en el respeto mutuo, en el valor del silencio, del escuchar y del supremo respeto a la conversación, las tradiciones y la naturaleza para consolidar la unidad de las comunidades en torno a los valores que aglutinan a la familia. A mi modo de entender, la palabra de Elicura interpreta, explica, analiza, dialoga responde, en correspondencia del modo de ser como somos los seres humanos de cualquier condición territorial y cultural. En cada poema suyo hay una comprensión genérica, una interpretación basada en la ternura de la condición humana y del sentido antropológico, de hombres y mujeres que permanecen temporalmente en medio de los conflictos y tormentas sociales. En el último capítulo de *La vida es un sueño azul*, emerge el intelectual y el poeta físico cuántico, que sabe que los humanos somos energía y que estamos conectados ineludiblemente a la naturaleza. Es un yo poético que habla como científico, como observador, cualidad y perspectiva de la raíz del conocimiento. Dice: “La física cuántica es la ciencia que estudia los fenómenos desde el punto de vista de la totalidad de las posibilidades [...] de aquella forma no nombrada (es el *rewe*). Contempla aquello que no se ve y explica los fenómenos desde lo no visible. Contempla lo no medible (los seres humanos, por ejemplo). Postula que lo vacío en sí no existe. Que todos

somos parte de esa cuántica. Que pertenecemos al universo; que estamos hechos de polvo de estrellas. Que la materia no es estática que la energía es movimiento, que es una vibración que se sucede en el espacio y en el tiempo. Que el pensamiento que nosotros emitimos vuela como moléculas que van al aire. Una de ellas se hace realidad creada por nosotros mismos. Que todos somos energía y estamos conectados. Que cada uno de nosotros es parte del otro”⁸. En un párrafo más adelante, Elicura define al silencio, diciendo: “El silencio, me digo ¿será quizás el zumbido del tiempo que no existe?”⁹. Y cuando dejamos de escuchar a la naturaleza, no nos olvidamos de los demás y recuperamos “la hermosa blanquitud, negritud, amarillentud y morenidad”¹⁰. De este modo, los humanos nos justificamos como seres lingüísticos; el lenguaje es una habilidad generativa que interviene en la realidad y así podemos llegar a comprender por qué nos creamos a nosotros mismos a través del lenguaje. Los ontólogos señalan que el puente con la realidad está construido de cuerpos, emociones y de sonidos articulados que van emergiendo desde la experiencia. Con la poesía sabemos que las cosas son como las observamos y las vivimos. En el cómo actuamos en la vida real, podemos explicar y sentir lo que intentan los poetas y los científicos. Hablamos en concordancia con lo que somos. Por esta razón, la conversación y la poesía bien escuchada y asumida tiene poder transformador. *La vida es una nube azul* es el libro biográfico que habla de sí mismo y por su pueblo.

Con la voz y la escritura de Elicura, se produce un contraste que enriquece la visión de mundo del chileno en su cultura. El maniqueísmo nacionalista pierde protagonismo. La identidad amplía su horizonte en un escenario de integración y va a lo profundo de las verdades ancestrales. El mestizaje favorece el reconocimiento de los valores que han sido negados. En el libro bilingüe *De sueños*

8 Op., Cit., página 209.

9 Op., Cit., página 211.

10 Op., Cit., página 217.

azules y contrasueños, el poeta sentencia evocando a sus abuelos: “si pasas por la vida y no cultivas el jardín de la amistad, pasas en vano”. Proyectada esta imagen al Chile poscolonial, es razonable pensar que la oligarquía y su ejército regular, hasta el día de hoy, han vivido en vano. A los pueblos originarios los han mantenido separados, sometidos al horroroso ninguneo de la “pacificación”, constreñidos en pequeños territorios denominados “reducción”, palabreja que todavía se escucha y se lee en documentos históricos, con la naturalidad aparente de quienes invalidan la autocrítica, negadores de su narcisismo y de sus propios errores... En adelante, el poeta quiere soñar en este valle la edad que no existe, la tierra que vive en la energía de la memoria, acompañado “de la fuerza de lo innombrado, del trompe de la memoria”. No es la primera vez que en la literatura chilena aparece la asociación de la poesía con una llave. Vicente Huidobro, en su “Arte poética”, sostenía “que la poesía sea como una llave que abra mil puertas, algo pasa volando, creado sea”. Elicura, en su mensaje, vuelve a relevar la sabiduría popular para seguir parlamentando; se pregunta “qué pasa con el amor cuando no viene de la tierra de arriba”. La naturaleza nos habla con todos los elementos y vidas que la componen. Para hacerse comprender por nosotros, deja caer hojas que crujan en el caminar por el bosque, antes de que comience a salir la luna fría. Las luchas de resistencia popular han evidenciado la insolvencia del neoliberalismo. Sus denuncias y clamores convocan a no seguir viviendo en vano, a corregir la desviación antropológica del individualismo que atomiza y destruye a las comunidades. Se trata, entonces, de ir al fondo de los corazones para recuperar a la humanidad por medio del alumbramiento de la poesía. El neoliberalismo la ha congelado o petrificado en sus corazones de piedra. La poesía está en nosotros, dejemos que hable una vez más en el siguiente poema conclusivo de Elicura, titulado “La llave que nadie ha perdido”:

“La poesía no sirve para nada
-me decía-
y en el bosque los árboles

se acarician
con sus raíces azules
y agitan sus ramas en el aire
saludando con pájaros
el rastro del avestruz.
La poesía es el hondo susurro
de los asesinados,
el rumor de hojas en el otoño,
la tristeza por el muchacho
que censura la lengua
pero ha perdido el alma.
La poesía, la poesía
es un gesto, un sueño; el paisaje,
los ojos y tus ojos muchacha,
oídos corazón, la misma música...
Y no dejes más, porque nadie
encontrará
la llave que nadie ha perdido...,
y poesía es el canto de mis
antepasados,
el día de invierno que arde
y apaga
esta melancolía tan personal”.

CONCLUSIÓN

La cultura marginal y periférica del neoliberalismo chileno, demuestra ser un afán popular que construye puentes para transitar hacia una recuperada sensibilidad estética, que anuncia y denuncia en las contradictorias voces y relatos de su identidad, una posibilidad de empoderarse del presente histórico, eliminando los influjos negativos del postmodernismo anglosajón y europeo en su fase neoliberal. En este contexto, la imposición mediática y política de ideologías extrañas para explicar el devenir de la cultura vernácula,

es rechazada y superada por las intuiciones movilizadas en torno a la memoria del hombre nuevo que sigue latiendo en el corazón de los jóvenes.

En este reducido espacio he tratado de testimoniar experiencias personales con evidencias empíricas. Como ciudadano chileno, la abundancia de vivencias trasciende con creces la extensión de este trabajo, quedando con la sensación de que solo he esbozado la caricatura de un fenómeno socio-político muy importante y complejo para el resto de Suramérica. Revelar un diagnóstico de nuestro tiempo, es desentrañar la trama y las consecuencias del colonialismo y del neocolonialismo neoliberal. En Chile, este modelo llegó al paroxismo del individualismo porque olvidó, podó, restringió, interrumpió, distanció, negó, violentó y censuró la dimensión social de la ciudadanía. Aún con todos los desvelos y sacrificios del pueblo movilizadado, no cesa el riesgo por retomar la senda de las humanidades, de las ciencias sociales y de las artes ¿De qué somos responsables? De no haber luchado con más ahínco en reactivar la memoria de la Unidad Popular como vector político de liberación. De este modo vuelve a las calles la poesía y el porvenir.

BIBLIOGRAFÍA

-Bengoa, J. (2006). *La comunidad reclamada: identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*. Santiago, Editorial Catalonia.

-Burgos, R. (Coord.). (2020). *Wallmapu, ensayos sobre plurinacionalidad y nueva constitución*. (Antileo, E; Pairicán, F; Caniuqueo, S. et al. 19 artículos). Santiago, Editorial Pehuén, CIIR.

-Cárdenas, J. P. (2013). *La democracia traicionada*. Santiago, Ediciones Radio de la U. de Chile.

-Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago, Editorial Lom.

-Chihuailaf, E. (2019). *La vida es una nube azul*. Santiago, Editorial Lom.

-Chihuailaf, E. (2007). *De sueños y contrasueños*. Santiago, Editorial Deriva.

-García, M. (2004). "Narrativa de la nación en el discurso poético mapuche. Prolegómenos de una literatura nacional", Jalla, Lima. Editado en *Revista chilena de literatura* (2015) N 90, Universidad de Chile.

-Fundación Sol. Chile, diciembre de 2019. *Periódico Interferencia*. www.interferencia.cl / director Víctor Herrero (victor.herrero@interferencia.cl). Con el brutal impacto de la pandemia del Covid-19, Chile vuelve a ser un país pobre.

-Guerrero, P. (2020). “moviendo las fronteras de lo posible”, en *Revista Santiago*, UDP, 05/09/20.

-Marc, F. (2020). “La primavera de Chile: revuelta popular y estéticas callejeras”, ´páginas 295-311, en *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago, Ariadna ediciones.

-Mora Ziley, P. (2001). *Filosofía mapuche. Palabras arcaicas para despertar al ser*. Concepción, Editorial Kushe.

-Pluckrose, H. (2019). “Franceses arruinaron Occidente: la explicación del postmodernismo y sus consecuencias”, en *Revista Letras libres*, México.

-Roig, A. A. (2011). “III. Paz, subjetividad y neoliberalismo”, páginas 213.301, en *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Argentina, Ediciones Una Ventana.

-Rojo, G. (2010). “Campo cultural y neoliberalismo en Chile”, páginas 41-92, en *Discrepancias de Bicentenario*. Santiago, Editorial Lom.

-Subercaseaux, B. (2015). *Modernidad, modernización, modernismo y cultura* (documento de trabajo). Santiago, edita Facultad de Filosofía y humanidades de la U. de Chile.

-Valdivia, V.; Álvarez, R; Pinto, J (2014). “Lecciones de una revolución; Jaime Guzmán y los gremialistas, 1973-1980”, páginas 49-100, en *Su revolución contra nuestra revolución. Izquierdas y derechas en el Chile de Pinochet*. Santiago, Editorial Lom.

CAPÍTULO 5

ACERCA DEL HOMBRE EN ARISTÓTELES

*Aníbal Campos Rodrigo*¹

RESUMEN

En el presente artículo se aborda sobre la idea del hombre en el pensamiento aristotélico presente sobre todo en obras como Política y Moral a Nicómaco. En la examinación encontramos su versión del origen del hombre, su examinación de las necesidades, su concepción de la existencia o el existir del hombre. Nos irá mostrando su idea del individuo, el vínculo del individuo con el individuo, a partir del cual va presentado su concepción del hombre como entidad social y por qué se va convirtiendo en dicha entidad social. Nos presenta también su noción de existencia, la cual parece ser un antecedente de versiones posteriores de la misma, pero más profunda que las que le sucedieron.

Palabras clave: *Hombre, naturaleza, individuo, existir.*

1 Estudios de Filosofía en la UNMSM. Estudios de maestría en Filosofía en la UNMSM. Estudios de maestría en Epistemología en la UNMSM. Estudios de doctorado en Filosofía en la UNMSM. Ex Director de Reflexión y Crítica, Revista de Filosofía. Departamento de Filosofía (FLCH-UNMS). Coorganizador de coloquios y congresos de Filosofía. CÓDIGO ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2235-0680>. Correo electrónico institucional: acamposr@unmsm.edu.pe. Correo electrónico personal: anibalcampos12@yahoo.es

SUMMARY

This article addresses the idea of man in aristotelian thought, especially present in Works such as Politics and Moral a Nicomache. In this examination we find his version of the origin of man, his examination of needs, his conception of the existence of man. He will show us his idea of the individual, the bond of the individual with the individual, from which he presents his conception of man as a social entity and he is becoming such a social entity. He also presents us with the notion of his existence, which seems to be an antecedent of later versions of it, but more profound than those that followed.

Keywords: *Man, nature, individual, exist.*

1. HOMBRE

El hombre es, para Aristóteles, un individuo compuesto de capacidades (Política, 110, 11 [3, VII]). Considera él, que el individuo tiene n cualidades, de las cuales algunas pueden ser usadas para una función, otras, para otras funciones. Más también, en su concepción de ellas está presente la idea que existe una relación capacidad-función. Se podría decir también que está concibiendo la existencia de la relación función-capacidad. Razón por la cual se debe distinguir la adecuación cualidad-función, lo que implicará que un individuo ha de tener más potente alguna que otra u otras cualidades o capacidades. Según lo cual, se tendría que asignar al individuo el cargo (función) que se correspondiera con esa cualidad (capacidad) más potente, entendiéndose que esa adecuación permitirá la eficacia en el cumplimiento de la función. Será asunto de ver más adelante si se trata de una cualidad más potente natural o si más potente por haber sido desarrollada.

A qué cualidades pone de relieve. Entre otras, a estas: Nobleza de nacimiento, talla, fortuna, talento musical, talento de gobierno,

libertad, valor guerrero (Aristóteles, *Política*, 110, 111 [3, VII]). Aristóteles parece considerar que una cualidad no bastaría, que tendría que considerarse un conjunto.

1.1. Origen del hombre

El problema del origen del hombre hoy resulta más sencillo de abordar¹, pero en tiempos de Aristóteles ello tiene que haber constituido un problema cuya solución solo dejaría más dudas que certezas. Con relación a los tiempos de Aristóteles se podría decir, con Michael Cook (*Una breve historia de la humanidad*, 2012, p. 13), que sobre el origen del hombre es como “nuestra historia, [que] en su mayor parte, es materia oscura”. Y el lugar y el momento de nuestra examinación también lo ameritan como para poder compartir con Michael Mann (*Las fuentes del poder social*, I, 1991, p. 10), respecto de los datos y la teoría, que “El prestar una atención demasiado erudita a los datos produce ceguera; el escuchar excesivamente los ritmos de la teoría y de la historia universal produce sordera”. Después de lo cual dicho, pues, Aristóteles abordando el problema del origen del hombre nos sugiere la teoría “de los hombres salidos del seno de la tierra” o aquella que señala como origen “los sobrevivientes de las catástrofes” (Aristóteles, *Política*, 65 [2, V]). Son estas expresiones, evidentemente, tipos de hipótesis. Lo cual nos indica también que Aristóteles no tenía una idea precisa acerca del origen histórico del hombre. Pero, no cabe duda que su condición filosófica no lo desampara y le permite afirmar, ontológicamente, que el hombre ha salido de la naturaleza. Ello podemos notar cuando afirma que “así como la política no hace a los hombres, sino que los toma como la naturaleza se los da y se limita a servirse de ellos” (Aristóteles, *Política*, 29 [1, III]). La naturaleza ha originado al hombre, esto nos dice Aristóteles. Ha salido de la naturaleza, pero cómo es o qué es este hombre. Así como ha dicho que el hombre ha salido de la naturaleza, también ha dicho que de la naturaleza el hombre ha recibido la sabiduría y la virtud (Aristóte-

les, Política, 15 [1, II]). Dejando entender que sin las cuales no sería hombre, aunque afirma también que de la naturaleza ha recibido el amor y el hambre. De lo cual podría entenderse que el hombre es una composición de amor, hambre, sabiduría, virtud; o, que el hombre también es esta unidad. Mas, también hace la reflexión de que “sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque solo tiene los arrebatos brutales del amor y del odio” (Aristóteles, Política, 15 [1, II]). Encontrándose en tal aseveración, la concepción que el hombre es la unidad o también una unidad de los cuatro componentes mencionados, pero que no lo era por tenerlos a todos, sino por estar entre ellos la “virtud y la sabiduría” sin las cuales en el hombre, este quedaría reducido a ser solo un ser perverso; esto es, solo “amor y hambre”, pasional y biológico se podría decir; y, ya, en tales condiciones, sería menos que hombre, pues habría quedado solo su ser animal. En tanto que, sabiduría y virtud, completándolo, harían de este ser animal un hombre. Veremos más adelante como más describe al hombre.

Hasta aquí encontramos la concepción del hombre en cuanto hombre individual, o como numéricamente uno, como un singular, como diría Guillermo de Ockham siglos después. Más luego, Aristóteles avanza a otra concepción del hombre, que no niega a la anterior, sino que la levanta sobre ella al afirmar que “el hombre es un ser naturalmente sociable” (Política, 14 [1, I]) o “el hombre es por naturaleza sociable” (Política, 97 [1, III])². Cómo podría haber sociabilidad en el hombre si no se tratara de la sociabilidad de un hombre con otro hombre. La sociabilidad, en sí, requiere ya — como condición previa— la existencia del hombre individual frente al hombre individual, desde lo cual recién la sociabilidad pudiera aparecer como la tendencia del uno a entrar en la relación de asociación con el otro, y terminar ambos relacionados y aparecer luego el hombre como social, como asociado. Por lo mismo Aristóteles tenía que, previamente, pensar y hablar del hombre (individual), para luego pensar y hablar del hombre social por naturaleza. Aquí

parece que Aristóteles parte de constatar o considerar que tanto el hombre individual y el hombre social, están, ontológicamente, en un estado de hecho como tales hombre individual y social. Estado de hecho al que él encuentra y pasa a describir como a un hombre real más allá del pensamiento, existente antes de que lo encontrara el pensamiento. Y constatando esa existencia previa de los hombres individuales, Aristóteles pasa a describir al hombre social como resultado de la intervención de la naturaleza, a la cual presenta haciendo aparecer al hombre social, al afirmar que “la naturaleza arrastra, pues, *instintivamente* a todos los hombres a la asociación política” (Aristóteles, Política, 15 [1, I]). Entonces la sociabilidad está en el hombre individual como una propiedad potencial que permitirá al hombre individual avanzar, como marchando hacia su meta, hasta convertirse en el hombre social o asociado en acto. Meta que aparece recién cuando el (este) hombre individual real ha entrado en relación con el (otro) hombre individual real, como si entre el hombre social y los hombres individuales mediara el hombre social final. La naturaleza, en que aquí piensa y de la que aquí Aristóteles habla, no sería otra que *ese hombre social final*, que menciona bajo la denominación de “instintivamente” e ínsitamente en la propia entidad hombre, hombre individual —contenido en cada hombre individual—. La tal naturaleza parece quedar identificada, en Aristóteles, cuando afirma que “la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia” (Aristóteles, Política, 13 [1, I]). La naturaleza aparece aquí concebida como aquello que es *comienzo-fin* en una cosa, en *un ser*. Podríamos decir *potencia* al comienzo, *acto* al final. Potencia en un ser al comienzo, acto en ese ser al final. Aquí estamos ante un ser en potencia, primero; y, luego, ante un ser en acto, después.

Pero encontramos también que Aristóteles pone de relieve como naturaleza aquello que está fuera de él, que está más allá de sí, que existía antes que él, en esta otra afirmación “en igual forma

a la naturaleza toca suministrarnos los primeros alimentos que proceden de la tierra, del mar o de cualquier otro origen” (Aristóteles, *Política*, 29 [1, III]), evidentemente aquí la naturaleza no puede ser aquella que dirige hacia un fin desde dentro de sí. Aquí la naturaleza es la naturaleza objetiva real. Es entonces otra naturaleza, es la naturaleza empíricamente detectable. Ese mismo sentido de naturaleza se nos presenta cuando Aristóteles reafirma lo anterior diciendo que “a la naturaleza, repito, compete exclusivamente dar la primera materia. A la misma corresponde asegurar el alimento al ser que ha creado, pues, en efecto, todo ser recibe los primeros alimentos del que le transmite la vida, y he aquí porque los frutos y los animales forman una riqueza natural, que todos los hombres saben explotar” (*Política*, 30). Esta, evidentemente, es una naturaleza exterior a la individualidad entitativa del hombre.

1.2. Necesidades

Las necesidades aparecen, en la concepción aristotélica del hombre, como una especie de fuerzas negativas que surgen en el curso del existir, como si fueran ínsitas en este, vinculadas tanto al hombre individual como al hombre social. Ello lo pone en evidencia Aristóteles cuando afirma que “sin duda el sabio tiene necesidad de las cosas indispensables para la existencia, como la tiene el hombre justo y como la tienen los demás hombres, pero partiendo del supuesto de que todos tengan igualmente satisfecha esta primera necesidad, el justo necesita además de gentes para ejercitar en ellas y por ellas su justicia” (*Moral a Nicómaco*, 385 [X, VII]) o cuando señala que “puesto que los miembros de la familia necesitan tanto la salud como el alimento” (*Política*, 29 [1, III]) o “y así el hombre para ser verdaderamente dichoso, tiene necesidad de los bienes del cuerpo y de los bienes exteriores, y hasta de los bienes de fortuna para no encontrar por estos lados obstáculo” (*Moral a Nicómaco*, 291 [VII, XII]). Primeramente aquí aparece, en Aristóteles, la concepción de que el hombre está y va a estar frente a dos clases de

necesidades, independientemente que lo sepa, que lo quiera, que lo acepte o no, las necesidades primariamente existenciales, físicas —que él llama “primera necesidad”—, las que son necesidades que constituyen o acompañan al ser individual, a cada individuo humano y que lo van a incomodar individualmente y que tendrá que enfrentar y superar.

Seguidamente, la necesidad está en el hombre antes que él se diera cuenta que ella está en él, y cuando se manifiesta le empuja a buscar, búsqueda que hace descubrir el bien que aún está lejos, ausente.

Frente a la necesidad el hombre requiere de la dicha. El hombre para ser dichoso tiene que buscar lo que no tiene en sí, porque si lo tuviera no requeriría buscar. La dicha no sería otra cosa que un estado de plenitud, en tanto que la no-dicha sería un estado de no plenitud, de insuficiencia, de carencia. Esa carencia o ausencia en el hombre es lo que es la necesidad. Aquí podemos poner de relieve que esta —para Aristóteles— parece, además, presentar dos sentidos. Uno, el de querer tener lo que no se tiene; dos, el de ser la experiencia de lo que se carece, la sensación de vacío —una especie de no-ser o de tendencia hacia el no-ser en el hombre—. Y que cuando se pone de manifiesto esa no-dicha, el hombre necesita “ser dichoso”, necesita de plenitud. Pero para alcanzarla requiere de cierto medio que vinculara la necesidad con la supresión de la misma, la necesidad con su supresor. A ese medio, Aristóteles, lo identifica como el bien o los bienes del cuerpo, los exteriores y los ideales. Los del cuerpo son los bienes para el cuerpo individual, y los exteriores al cuerpo, solo pueden serlo los bienes sociales —que solo pueden aparecer en el ámbito de las relaciones sociales interindividuales—. Aquí está más implícita que explícita, en Aristóteles, la concepción de la necesidad individual individual y la necesidad individual trans-individual exigiendo o condicionando la presencia de una fuerza supresora individual individual y la presencia de una fuerza supresora individual trans-individual. La necesidad in-

dividual individual, aquella que puede ser suprimida con la sola fuerza individual, la necesidad individual trans-individual, aquella que puede ser suprimida solo con la fuerza trans-individual, porque la individual individual no basta, no alcanza para cancelarla. La necesidad individual individual suprimible solo por la fuerza individual individual harían del hombre individual un ser autárquico porque para afrontar su necesidad no requeriría del otro individuo. En Tanto que la necesidad individual trans-individual al presentarse en el hombre individual hallaría a este sin la fuerza trans-individual respectiva para afrontarla, fuerza que solo podría aparecer con el surgimiento del hombre social, en el cual el hombre individual se concretaría como el hombre individual trans-individual y la respectiva fuerza individual trans-individual, donde se encontrarían un hombre individual y otro hombre individual y con el encuentro la necesidad trans-individual podría ser afrontada por la fuerza trans-individual acabada de constituir. Aquí la trans-fuerza se habría concretado como la super-fuerza, donde se habría concretado, a la vez el hombre social⁴.

-

Cabe poner de relieve que para Aristóteles, en sentido estricto, el hombre para conservar la existencia elemental no requeriría de tanto, dando a entender que más allá de lo elemental ya vendría el exceso que haría sobrepasar la conducta virtuosa cuando dice que se pueden hacer las acciones más bellas sin ser el dominador de la tierra y de los mares, puesto que puede el hombre obrar según pide la virtud por modesta que sea su condición. Esto se ve claramente observando que los simples particulares se conducen tan virtuosamente como los hombres más poderosos, y en general mejor. Basta tener los recursos módicos de que acabamos de hablar para que la vida sea siempre dichosa, si se toma la virtud por guía en su conducta (Moral a Nicómaco, 391 [X, IX])⁵.

Parece que aquí Aristóteles se estuviera dirigiendo, básicamente, al hombre individual confrontado con las necesidades indivi-

duales individuales, esto es, aquellas necesidades que se muestran como las carencias y cuya confrontación puede ser llevada a cabo por el solo individuo, el individuo en sí, sin tener que entrar en la conexión con el otro individuo.

1.3. Existir

Para poder mostrar al hombre como un ser constituido de necesidades e impulsado a confrontarse con ellas, Aristóteles, ha tratado de presentar al hombre como un ser existente. El hombre en su estado de ser, de existir. Dado que, solo en tanto ser existente el hombre puede aparecer como un ser que puede actuar en la confrontación y garantizar su existencia como tal hombre. Podríamos decir, si existe el hombre, dónde existe. Más arriba ha dejado insinuada la respuesta que en el mundo natural, pues ha enfatizado que ha salido del mundo natural y que habiendo salido de este mundo se ve obligado a entrar en relación con él. Ello queda patente cuando afirma que “sin embargo, en el hecho mismo de ser hombre es necesario, para ser dichoso, bienestar exterior” (Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, 391 [X, IX]). Esto solo puede evidenciar que el hombre existente es un ser existente inevitablemente conectado u obligado a conectarse con un más allá de sí, al margen del cual le sería imposible garantizar la existencia, puesto que, si ello fuera posible, no tendría que, *para ser dichoso*, tener que dirigirse hacia un *bienestar exterior*. Entonces el hombre (individual) no puede ser autárquico, si así fuera no requeriría del *bienestar exterior*.

En la existencia que el hombre busca más allá de sí es que se evidenciará, que se mostrará su ser social; en que se patentizará su ser naturalmente social, porque en ese ámbito es que se evidencia o presenta la necesidad de auxilio mutuo (Aristóteles, *Política*, 97 [Tr. Azcárate,], 130 [Tr. Briceño]), aunque también “el placer de vivir”. Que el hombre es naturalmente asociable, quiere decir por instinto o por apetito, es decir, por la necesidad de auto-conservación, pero buscando forjar una fuerza más que individual, una pan-fuerza con

la cual pudiera alcanzar aquello, que no será otra cosa que el bien o los bienes, que le ayudarán a conservar la existencia. No hay otro modo de entender la concepción de ser el hombre sociable, asociable o “social por naturaleza”, aunque Aristóteles agrega también que su sociabilidad natural le lleva a asociarse por “el placer de vivir” (asociado habría que entender).

Ahora podemos abordar el cómo entiende Aristóteles, ontológicamente, el existir del hombre. ¿Cómo puede el hombre detectar que existe? En el proceso de resolver este problema Aristóteles parte asumiendo la existencia del hombre como tal entidad ya existente en el mundo real, entonces de lo que aquí se ocupa es de describir cómo es que se da esa existencia y como se la puede señalar. Él considera que existir es “sentir que sentimos o sentir que pensamos” (Aristóteles, Moral a Nicómaco, 357 [IX, IX]), porque sentir “es sentir que existimos”⁶. Si no se sintiera o si no se pensara, da a entender Aristóteles, el hombre no existiría como tal hombre. La existencia del hombre se manifiesta, entonces, en la posibilidad de sentir que siente o sentir que piensa, aquí por cierto hay algo más que lo que aparecerá mucho más tarde en el “*ego cogito, ergo ego sum*” cartesiano (Descartes, Discurso del método, 92), está presente puesto de relieve el papel de los sentidos vinculados a la propia sensación y al propio pensar, sin los cuales el hombre no podría encontrarse como un ente en el mundo real, al cual para mencionarlo tendría antes que poder percibirlo y encontrarlo vinculado a sí. Pero lo más resaltante es la presencia de la auto-captación, en la forma de la posibilidad o capacidad ínsita en el hombre de poderse captar a sí mismo. Aquí es donde puede señalarse que se pone de relieve la existencia en sí y la existencia para sí a partir de estar presente, en la entidad auto-captante, la capacidad de auto-captación. El hombre aparece así identificado con esa entidad que existe en sí y que existe para sí como entidad auto-captante, que tanto Descartes (Discurso del método, 92) como Hegel (Fenomenología del espíritu, 463) lo presentarán más tarde, pero en forma idealizada,

el primero como el *ego cogito*-conciencia —cosa que piensa—, el segundo como la auto-conciencia culta (espíritu absoluto). La capacidad de auto-captación que pone de manifiesto la capacidad de auto-identidad, capacidad que aparece naturalmente desarrollada en el hombre, cuyo mayor desarrollo se patentiza como capacidad de auto-investigación, como capacidad de auto-representación (auto-conocimiento). Ser el hombre un ente existente o un individuo existente es posible porque en él hay esa capacidad captante que Aristóteles resalta afirmando que el hombre es “el que ve, [y] siente que ve; el que oye, [y] siente que oye; el que anda, [y] siente que anda” [porque] en él “hay una cierta cosa que siente nuestra propia acción, de tal manera, que podemos sentir que sentimos, y pensar que pensamos” (Moral a Nicómaco, 357 [IX, IX]), propiedad — en el hombre— que permite al hombre volverse sobre sí mismo y captar que ha vuelto sobre sí. Esto es lo que lo constituye en un ente que es y que puede captar que es un ente existente; existente como hombre existente. Podría decirse, a partir de Aristóteles, que el hombre existente es un ser auto-sensible y auto-pensante. No obstante aquí también hay un riesgo de reducir la existencia del hombre a la sensación de la sensación o a la sensación del pensamiento —“existir es sentir o pensar” ha dicho (Aristóteles, Moral a Nicómaco, 357 [IX, IX])⁷—, aunque aquí faltaba la precisión, sobre que, si bien es cierto que por medio del “sentir que sentimos o sentir que pensamos” se puede constatar la existencia del hombre, esto ya es posible porque antes del “sentir que sentimos o sentir que pensamos” el hombre ya estaba existiendo, para evitar —si recordamos aquí— la famosa objeción que Vladimir Ilich Ulianov —más conocido como Lenin— (Materialismo y empirio-criticismo, 35, 50, 147), les hiciera a los que él llamó materialistas empiriocriticistas por reducir la existencia del mundo material a la sensación, al decir, estos, que existir es sentir o que el mundo material es la sensación, ante lo cual Lenin enfatizará que el mundo material podía ser sentido porque ya existía antes de la sensación, lo que indicaba que el mundo no era sensación.

NOTAS

* Ponencia presentada en el XII *Coloquio Internacional de Filosofía Política*, organizado por la ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA PRÁCTICA y la UNIVERSIDAD CARLOS III de MADRID (España), durante los días 1 y 2 de diciembre de 2020.

¹ Pues a partir del siglo XIX han ido surgiendo en auxilio los medios cognoscitivos para abordar su conocimiento con alguna eficacia. Como lo fue la aparición de la antropología, más tarde de la arqueología, la paleontología, la anatomía comparada; mas ninguna de las cuales existían en los tiempos de Aristóteles como para haberse puesto a su servicio. Hoy, no obstante, tal progreso para el estudio del hombre, Francis Fukuyama, por ejemplo, en su *Los orígenes del orden político*, página 145, con relación al estudio actual de los orígenes del Estado en la India, muestra existentes aún tales límites gnoseológicos, algo parecidos a los tiempos de Aristóteles, cuando afirma que “Nuestros conocimientos sobre la India tribal y la transición al Estado es mucho más limitada que en el caso de la China”.

² — Manuela García Valdez traduce, “que el hombre por naturaleza es un animal político” (Aristóteles, *Política*, p. 50 [I, 2], 168 [III, 6]), sentido semejante encontramos en Antonio Gómez Robledo quien traduce, “que el hombre es por naturaleza un animal político” (Aristóteles, *Política*, p. 211 [1, I], 269 [3, IV]). Manuel Briceño Jáuregui traduce semejantemente diciendo que “el hombre es por naturaleza animal político” (Aristóteles, *Política*, 130 [3, VI]). Animal asociativo sería más preciso.

³ La cursiva es nuestra, A.C.

— Antonio Gómez Robledo traduce, “tendencia” en lugar de “instintivamente”. (Aristóteles, *Política*, p. 212 [I, I]),

- ⁴ “el hombre es por naturaleza sociable, con lo cual quiero decir que los hombres, aparte de la necesidad de **auxilio mutuo**, desean invenciblemente la vida social. **Esto no impide** que cada uno de ellos la busque movido por su utilidad particular y por el deseo de encontrar en ella la parte individual de bienestar que pueda corresponderle. Éste es, ciertamente, el fin de todos en general y de cada uno en particular; pero se unen, sin embargo, aunque sea únicamente por el solo placer de vivir; y este amor a la vida es, sin duda, una de las perfecciones de la humanidad” (Aristóteles, Política, 97 [3, IV], Negrita mía, AC.). Resaltando, en este texto, “aparte de la necesidad **de auxilio mutuo**” y “esto **no impide** que cada uno de ellos la busque movido por su utilidad particular y por el deseo de encontrar en ella la parte individual de bienestar que pueda corresponderle” —entre tantos otros pasajes— hemos elaborado los conceptos de necesidad individual y trans-individual, y de fuerza individual y trans-individual.
- ⁵ — Antonio Gómez Robledo traduce, “posible es al hombre llevar a término bellas empresas sin dominar la tierra y el mar, con recursos mediocres puede cualquiera obrar según la virtud. Puede esto apreciarse claramente del hecho de que los particulares, según se reconoce, ejecutan acciones virtuosas no menos que los potentados, antes más aún. Basta, pues, con tener los recursos módicos que hemos indicado; con ellos será feliz la vida del que obre conforme a la virtud” (Aristóteles, Política, 191 [10, VIII]).
- ⁶ — Samaranch traduce, “por otra parte, el que ve siente que ve; el que oye, siente que oye; el que camina, siente que camina,...; hay en nosotros algo que siente que nosotros desplegamos nuestra fuerza; por eso podemos sentir que sentimos, e igualmente pensar que pensamos; ahora bien por el hecho mismo de que sentimos o pensamos, existimos, ya que, como hemos dicho, **vivir** es sentir o pensar” (Aristóteles, Ética Nicomaquea, 1294 [IX, 10] Negrita mía, AC.).

- ⁷ Nos recuerda esto también al “*ese est percipere et percipi*” berkeleyano (Berkeley, George, 1710, Tratado sobre los principios del entendimiento humano, 56, 57)

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1950). *Moral a Nicómaco*. En: Aristóteles. *LOS TRES TRATADOS DE ÉTICA* (pp. 53-400). Buenos Aires: Librería "EL ATENEO" Editorial. (Traducción de Patricio de Azcárate, 1874).

Aristóteles. (2004). *Política*. Madrid: Jorge A. Mestas, Ediciones Escolares, S. L. (Traducción de Patricio de Azcárate, 1874).

Aristóteles. (2013). *Política*. (Vigésimotercera edición). México: Editorial Porrúa. (Traducción de Antonio Gómez Robledo).

Aristóteles. (1999). *Política*. (2ª reimpresión). Madrid: Editorial Gredos S. A. (Traducción de Manuela García Valdez).

Aristóteles. (1964). *Metafísica*. En Aristóteles. *Obras*. (pp. 905-1091). Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones. (Traducción de traducción de Francisco P. de Samaranch).

Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid Editorial Castellana: Alianza Editorial, S.A. (Traducción de Carlos Mellizo)

Cook, M. (2012). *Una breve historia de la humanidad*. Barcelona-España: Antonio Bosh, editor, S.A.

Descartes, R. (1984). *Discurso del método*. Madrid: SARPE. (Traducción de Juan Carlos García Borrón)

Fukuyama, F. (2016). *Los orígenes del orden político*. Barcelona-España: DEUSTO, Grupo Planeta.

Hegel, J.G.F. (1972). *Fenomenología del espíritu*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.

Lenin, V. I. (s/f). *Materialismo y empiriocriticismo*. Moscú: Editorial Progreso.

Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social, I*. Madrid: Ed. cast. Alianza Editorial, S. A.

CAPÍTULO 6

EL DERECHO, LA EXCLUSIÓN Y LA DESIGUALDAD

Ramón Torres Galarza¹

RESUMEN

Me interesa analizar la compleja relación contemporánea que existe entre la exclusión, el derecho, la desigualdad y los impactos que las crisis económicas, políticas, sociales, generan, en el reconocimiento, reivindicación y ejercicio de derechos. En el contexto de la devastación de la democracia y de los estados de derecho, en el intento de transitar el laberinto como ciudadanos.

SUMMARY

I am interested in analyzing the complex contemporary relationship that exists between exclusion, law, inequality and the impacts that economic, political, and social crises generate in the recognition, claim and exercise of rights. In the context of the devastation of democracy and the rule of law, in the attempt to navigate the labyrinth as citizens.

1 Ramón Torres Galarza. Docente investigador en varias universidades del Ecuador y América Latina. Autor de más de 20 libros y publicaciones sobre pensamiento latinoamericano. Ha sido coordinador de GT CLACSO. Cumplió varias misiones diplomáticas como embajador en Comunidad Andina, Unión Europea, UNASUR, Venezuela y Embajador itinerante de Ecuador para temas estratégicos.

1. EXCLUSIÓN Y DESIGUALDAD ALGUNAS DEFINICIONES

La CEPAL (2016) define a la exclusión y la desigualdad como las asimetrías en la capacidad de apropiación de los y activos productivos (ingresos, bienes, servicios, entre otros) que constituyen o generan bienestar entre los distintos grupos sociales. A su vez, se refiere a la exclusión y la inequitativa distribución del poder político, que deja para unos pocos el espacio de las decisiones que afectan a una mayoría, posibilitan o limitan el ejercicio de derechos y el desarrollo de capacidades. Así es importante resaltar que la desigualdad tiene un carácter fundamentalmente relacional y también que es un fenómeno indisoluble de las relaciones de poder a nivel individual y colectivo.

Castells (2001) define a la exclusión social como el proceso por el cual a ciertos individuos y grupos se les impide sistemáticamente el acceso a posiciones que les permitirían una subsistencia autónoma dentro de los niveles sociales determinados por las instituciones y valores en un contexto dado.

Otros autores como Jiménez (2008) la definen como el resultado de la interacción de múltiples y variadas causas y como consecuencia de un modelo social y que este concepto debe entenderse en oposición al concepto de integración social como referente alternativo.

La desigualdad es una característica histórica y estructural de las sociedades latinoamericanas y caribeñas que se ha mantenido y reproducido incluso en períodos de crecimiento y prosperidad económica (CEPAL 2016).

2. EL ESTADO COLONIAL, EL DERECHO Y LA EXCLUSIÓN

En América Latina, los denominados estados nacionales nacieron en la colonia desde los intereses de imposición y dominio. Surge así

una forma de organización social, económica, política, cultural y ambiental ajena a los elementos y factores constitutivos de la nación originaria.

Por tanto, la exclusión es una suerte de patología congénita inculcada desde la razón colonial. El derecho ajeno es impuesto por sobre los sistemas jurídicos propios y originarios, sus instituciones, autoridades, costumbres y normas y esencialmente es ajeno culturalmente, al intentar homogeneizar la diversidad constituyente del ser latinoamericano y de sociedades y comunidades multiculturales.

Esta característica del origen, de la forma de estado impuesto en América, se diferencia de manera evidente del carácter y modelo de soberanía política, territorial y ciudadanía desarrollada en Europa.

El derecho colonial, determina las formas de relación y correspondencia entre la organización del estado y la sociedad colonial. Son derechos y obligaciones que se aplican desde la razón hegemónica, su doctrina, sus fundamentos, su filosofía jurídica, son definidas para generar y/o consolidar formas de exclusión social, económica, política y cultural de la mayoría de la población.

Si la exclusión es la lógica desde la cual opera el derecho colonial, la inclusión solo era posible en la medida en que las poblaciones y comunidades locales se relacionaban de modo subordinado, sometido a los “favores y beneficios” prebendarios que el gobierno y el poder colonial otorgaban.

Entonces no podemos, no debemos definir, en la aparición de los denominados estados nacionales la existencia de un régimen político y jurídico amparado en derechos y obligaciones ciudadanas, sino al contrario, tenemos que partir del origen de un régimen de derecho premeditadamente excluyente.

Esta forma y contenido del origen de nuestras sociedades y estados configuraron una compleja trama del tejido de la exclusión,

donde precisamente el derecho cumplía la función de excluir o incluir para favorecer la consolidación del régimen colonial.

3. EL ESTADO LIBERAL, LOS DERECHOS Y LA EXCLUSIÓN

En el pasado reciente y en clave neocolonial, el neoliberalismo consagró y organizó la supremacía del mercado por sobre el estado, la sociedad, la cultura y la naturaleza.

En los últimos 10 años en los tribunales internacionales, han crecido exponencialmente las demandas de las empresas transnacionales en contra de los estados. En la actualidad una sola transnacional posee un capital mucho mayor a la mayoría de estados latinoamericanos y de algunos en el mundo. Se ha logrado consolidar un poderoso sistema jurídico nacional e internacional que consagra los derechos del capital, a diferencia de la fragilidad de los sistemas de protección de derechos y de sus instituciones.

En clave neoliberal fue organizada la existencia de un régimen de “más mercado menos estado, menos derechos”. El capital, las empresas, los actos de comercio, fueron sobreprotegidos con principios, normas e instituciones, así los fallos de algunos tribunales y jueces ampararon más a los derechos del capital, que a los derechos de los estados, los derechos de los seres humanos y los derechos de la naturaleza.

El análisis económico del derecho generó un conjunto de herramientas para “fabricar” normas que siempre garanticen la ganancia del comercio y del mercado, la ideología jurídica, su ontología, su episteme, constituyó la regulación y el control del interés del capital.

De este modo se mercantilizó el reconocimiento y ejercicio de derechos y se eliminaron las obligaciones del capital y de las empresas.

El bien jurídico protegido fue el mercado.

Entonces debemos pensar y actuar en relación con la ideología jurídica dominante que organiza el derecho y los derechos sometidos a la lógica de la globalización del capital.

Jeffrey Sachs, uno de los principales teóricos en relación con la economía y que fue en realidad uno de los más grandes defensores del mercado, dice hoy en día, “los fundamentalistas del mercado consideran que el desarrollo es un concepto redundante. Éste se producirá como resultado natural del crecimiento económico, gracias al efecto de la filtración. Sin embargo, la teoría de la filtración sería totalmente inaceptable por motivos éticos, aun cuando funcionara en la práctica, cosa que –de hecho– no ocurre. En un mundo de pasmosas desigualdades, es un disparate pretender que los ricos se hagan aún más ricos, para que así los desposeídos estén un poco menos desposeídos” (Sachs, 2005).

En relación con los límites estructurales y con una crisis sistémica, de la ideología del capital sobre el mercado, nos resulta imprescindible pensar en los efectos de la globalización y su dimensión social, ambiental y tecnológica, para con los estados, los ciudadanos, las empresas, y las Instituciones.

Actualmente estamos pagando los efectos de una globalización neoliberal fallida, que beneficia principalmente, los intereses y las necesidades de la transnacionalización de la economía, que se desarrolla a partir de las corporaciones.

Esta característica actual sobre la subordinación de nuestros derechos, es de principalísima importancia, si buscamos definir y disputar desde una nueva teoría jurídica sobre los de derechos, pero también y complementariamente una economía política sobre esos derechos.

Desde allí, la reflexión de los profundos límites que hemos tenido para ejercer derechos civiles y políticos donde operan formas de exclusión social y política.

Nuestra reflexión se orienta a comprender no el límite, sino la inexistencia de derechos económicos, pues precisamente allí se conforman y existen las principales formas de descalificación y exclusión, pues al ser sociedades de mercado, los individuos que no son sujetos económicos, sujetos de crédito o de comercio, no son sujetos sociales, a pesar de que con el voto supuesta y simuladamente se ejercen los derechos de ciudadanía. Entonces la reflexión y pregunta que devela el sentido de esta democracia sin derechos, es ¿se puede ser ciudadano sin tener derechos económicos?

El acceso a la justicia y los derechos intermediados por la capacidad económica, en la disolución o devastación del estado de derecho, donde el ejercicio de derechos civiles o políticos-aquellos denominados de primera generación -pueden ser demandados o exigidos frente al estado y los denominados- derechos de tercera generación-, es decir los económicos, sociales, ambientales, culturales, no pueden demandar su cumplimiento. No existe ningún derecho que no comporte obligación, tampoco puede existir un derecho que no posea exigibilidad y no cuente con un satisfactor.

De este modo el derecho neoliberal devasto, desarticulo o des-integro los sistemas jurídicos del estado liberal y los regímenes jurídicos garantistas que en su momento significaron un avance sustancial de la humanidad.

El neoliberalismo dejó de usar el orden liberal de derechos para establecer el caos de la insatisfacción de derechos para lograr una nueva funcionalidad del estado, en relación con el interés y el poder del capital y del mercado, se generó la devastación de los derechos en la sociedad de mercado.

4. EL ESTADO DE BIENESTAR, LOS DERECHOS Y LA EXCLUSIÓN

En la crisis contemporánea de los denominados estados de bienestar, observamos, entre otras, las siguientes formas de exclu-

sión: racismo, xenofobia, misoginia, migración, exclusión económica, exclusión espacial y urbana, exclusión por la crisis climática.

El concepto de descalificación y exclusión social aparece en la sociología en los años 70 y posteriormente en algunas de las políticas sociales definidas a finales de los años 80, algunos analistas y medios de comunicación, utilizan el concepto para referir los conflictos existentes y también en estos años organismos no gubernamentales desarrollan conceptos y herramientas sobre la exclusión.

El impacto del término o categoría “exclusión” se genera por las limitaciones que el concepto de pobreza no puede abarcar o explicar integralmente, y también al ser concebida la exclusión como un proceso incremental y multicausal da cuenta de las transformaciones de la sociedad.

La sociología en estos años la determina en relación con los siguientes factores: (I) Estar apartado o ser apartado por razones culturales o étnicas, y generada voluntariamente, individual o colectivamente, por aislamiento, diferenciación, resistencia, etc. (II) Exclusión Económica generada por Pobreza, desempleo, carencia de ingresos, etc. (III) Alienación o extrañamiento social generada por migraciones, deslocalización, desalojos, etc.

Así el concepto se aproxima a una integralidad al señalar los siguientes elementos comunes: Fenómeno Estructural (no causal o singular); Evolutivo e Incremental; Multidimensional (diversos factores y riesgos); Relacionado con procesos sociales.

Para Subirats (2016) una posible matriz de la exclusión social tiene como ámbito, los siguientes: Económico, Laboral, Formativo, Sociosanitario, Vivienda, Relacional, Político y Contexto Espacial.

La actual dimensión, que el alcance e impacto de la exclusión y la desigualdad generan en el ejercicio y goce de los derechos, aluden efectivamente a la crisis y transformación del estado de bienestar.

Para Polanyi (1944) El mercado por su propia dinámica excluye del trabajo a millones de seres humanos, mercantiliza el trabajo, la tierra y la vida. Para este autor, antes de la mercantilización de la vida, la gente se relacionaba económica y socialmente mediante el trueque, la cooperación, la reciprocidad. Hoy es el mercado quién determina las formas de relación social como mercancías.

A partir de estos fundamentos se justifican y fundamentan las demandas de protección social por parte de los estados y el apareamiento y consolidación de modelos de estados de bienestar que conservan ciertas formas de relación mercantil que coexisten con formas de protección estatal que buscan regular o atenuar las desigualdades inherentes al mercado.

A fines de la Segunda Guerra mundial surgen los denominados estados de bienestar cuyo modelo intenta proteger al mercado nacional mediante el pago de impuesto y el desarrollo de mecanismos de distribución que permitieron enfrentar ciertas desigualdades.

La crisis de los estados de bienestar generados por la fallida globalización neoliberal, trasforma el capitalismo industrial y genera el capitalismo financiero, y se desatan salvajes formas para desmantelar, devastar, desarticular las políticas e instituciones que en sus momentos generaron notables factores de distribución, generaron factores de inclusión y posibilitaron en algunos casos enfrentar la desigualdad y la pobreza

Hoy los efectos de la pandemia neoliberal sumados a la pandemia sanitaria, han generado los mayores factores de exclusión, desigualdad y pérdida de derechos y garantías, como nunca antes en la historia de la humanidad.

Analicemos algunos de estos datos (CEPAL 2020):

Previo al COVID-19 América Latina y el Caribe mostraba bajo crecimiento, espacio limitado de política fiscal y conflictos sociales crecientes.

Sus efectos generan la recesión más grande que ha sufrido la región -5,3%.

El desplome del comercio en -15%

Con fuerte aumento del desempleo con efectos en más pobreza y desigualdad.

La pandemia tiene efectos diferentes según grupo social: adultos mayores, niñez, jóvenes, mujeres, pueblos indígenas y afrodescendientes.

La debilidad histórica del estado de bienestar en la región limita la reacción a la crisis.

Por tanto, es necesario desarrollar un pensamiento económico, un pensamiento sobre el comercio, para que sus beneficiarios sean los ciudadanos, que organizados en relación con la economía plural, la economía social, puedan operar y generar factores económicos y comerciales que no tienen que ver exclusivamente con los derechos de las empresas, porque ahí tenemos beneficios exclusivos y beneficios excluyentes, solamente para la gran empresa.

El momento en que ampliamos y democratizamos el ejercicio de los derechos económicos sobre el capital, estamos habilitando económicamente a sujetos que históricamente han sido excluidos de la economía del comercio y del mercado, si no los habilitamos económicamente evidentemente se perpetúa un monopolio exclusivo y excluyente de una lógica económica que no incluye a los ciudadanos sino que los excluye tanto de la economía cuanto del mercado.

5. LA SOCIEDAD, LA COMUNIDAD, LOS DERECHOS Y LA EXCLUSIÓN

La discusión actual sobre la filosofía del derecho, está determinada por la crisis del positivismo jurídico y la imprescindible apertura a un diálogo inter y transdisciplinar que nos permita una aproximación a un “diálogo de saberes” a nuevas epistemologías y sentidos en los que se constituye el sujeto de derechos, la naturaleza individual y colectiva; los derechos humanos y los derechos de las corporaciones; los derechos del capital sobre los seres humanos y la naturaleza.

La urgencia de una bioética, del bioderecho, de la bioeconomía, o de la biopolítica expresa el divorcio entre la sociedad de mercado y la vida, por tanto la necesidad de pensar y gestar un nuevo orden cuya centralidad sea la vida, o más bien, la vida de todas las vidas.

Los principios fundacionales de los derechos humanos: Universalidad, Interdependencia, Indivisibilidad o Integralidad y Progresividad, enfrentan no solamente la crisis epistémica o de parálisis cognitiva, sino y fundamentalmente la crisis de aplicabilidad, por cuanto al no existir garantías efectivas para su observancia, cumplimiento y ejercicio, son condenados a la retórica, pues los torna carentes de exigibilidad.

De otro lado, la globalización neoliberal consagro la supremacía de los derechos del capital en la totalidad del ordenamiento jurídico internacional y en las legislaciones nacionales. Las corporaciones privadas y monopólicas, poseen más y mejores derechos que los estados, las sociedades, los seres humanos y la naturaleza.

La supremacía de los derechos del mercado por sobre los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, y las corporaciones con mayores y mejores garantías y mecanismos de protección.

Por todo esto, es emergente concebir nuevos regímenes, sistemas, herramientas y marcos categoriales que:

Desarrollen sistemas de protección social y de derechos desde la sociedad y las comunidades y no solamente desde el estado.

La imprescindible necesidad de diferenciar lo público como un factor societal y no solamente estatal.

La construcción del sentido de lo común, en la co-creación plural y diversa de comunidades con derechos y obligaciones social y culturalmente asumidas en el ejercicio de ciertas formas de autonomía social en correspondencia con las nuevas formas de organización del estado y la economía.

El ejercicio de derechos económicos en las nuevas formas de economía social, de economía plural, de economía solidaria que pueden coexistir con el mercado, pero disputando su carácter alternativo, democratizador, emancipatorio.

No es posible asumir que el retorno a esa falsa y ajena normalidad sea en relación con una estatalidad jerárquica y patriarcal, hegemónica y homogeinizante que nuevamente niega la diversidad constituyente de nuestros pueblos y culturas.

No es posible retornar a esa falsa y ajena normalidad de sociedades sin derechos y corporaciones con más derechos que los seres humanos y la naturaleza.

No es posible retornar a esa falsa y ajena normalidad que desintegra a los seres humanos con la naturaleza y donde los derechos humanos deben ser reconocidos y ejercidos con los derechos de la naturaleza.

Es posible y necesario resignificar los sentidos y contenidos del derecho y los derechos para la reconstitución de las comunidades

de sentidos, de saberes, de querer, de poderes, es decir comunidades de ciudadanos por el buen vivir.

6. EL DERECHO DE LA IZQUIERDA

El nuevo derecho que surge desde la izquierda se fundamenta en el re- conocimiento del carácter individual y colectivo de los derechos sociales y económicos, así como de las obligaciones y las garantías necesarias para su ejercicio; asimismo, en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y de los derechos culturales. Se redefine así el carácter de los derechos humanos en su complementariedad con la sociedad y la naturaleza, ya no en supremacía sino en interrelación.

Por lo tanto, los nuevos derechos individuales y colectivos buscan definirse en relación de correspondencia y consecuencia con las formas de organización del estado y la sociedad. Es decir, son fruto de los intereses de clase, las determinaciones sociales y económicas, la cultura, las normas de convivencia, donde los mecanismos de regulación y control son impuestos hegemónicamente y asumidos individualmente.

La capacidad de ejercer derechos cobra trascendencia y posibilidad si se contextualiza en una serie de instituciones y procedimientos amparados por el estado, y adquieren vigencia plena cuando en su ejercicio se expresan valores compartidos, reales y simbólicos, de los modos de vida asumidos socialmente.

Los intereses del capitalismo, expresados en una de sus corrientes más nefastas, el neoliberalismo, organizaron desde el estado, el derecho y el mercado, la negación de la diversidad, generando el desconocimiento de los derechos políticos, económicos, ambientales y culturales de millones de seres humanos. Y consagraron un régimen de los derechos supremos del capital.

Nuestras culturas en su pluralidad han desarrollado formas de organización, estrategias de sobrevivencia, costumbres, saberes de conservación, formas de producción y productividad que indudablemente hoy buscan ser parte del mercado, conservando identidad. Sociedades con mercado y no sociedades de mercado.

Así, la disputa por la transformación del estado desde intereses democráticos, incluyentes y plurales supone superar caducas formas de relación social y jurídica, marcadas por concepciones que identifican la diversidad como amenaza y no como oportunidad para el desarrollo propio y la crítica al desarrollismo.

7. LOS DERECHOS SOCIOAMBIENTALES

“Conservar con gente” parece ser la única posibilidad para superar el concepto de desarrollo sostenible y sacarlo de su quietud y condena retórica.

Hasta ahora, cierta teoría conservacionista ha formulado la tesis de que los objetivos de preservación de la naturaleza solo son posibles si se limitan las formas de influencia humana. Sin embargo, ciertas formas de relación entre los seres humanos con la naturaleza siguen siendo imprescindibles. En los países latinoamericanos, en la totalidad de aéreas protegidas o parques nacionales destinados a la conservación de la naturaleza existen pueblos, comunidades, culturas cuya existencia y continuidad no puede ser resuelta como una falsa disyuntiva entre conservación y desarrollo.

La posible correspondencia de los objetivos de la conservación con el interés por la vida en plenitud, exige la definición de nuevos derechos y obligaciones sociales y ambientales. La mayor parte del dispositivo normativo apunta a separar las relaciones sociales de su interacción ambiental. Lo socioambiental es todavía una categoría abstracta.

De ahí que el derecho debe buscar redefinir las formas de relación humana con la naturaleza, mediante la determinación de regímenes especiales que consagren el interés público sobre los bienes ambientales y culturales, estableciendo mecanismos viables y compartidos de regulación, control y equidad definidos para reconocer los bienes patrimoniales ambientales, los derechos colectivos ambientales y la función socioambiental de la propiedad.

En efecto, no se trata de fortalecer roles omnímodos del estado, sino de reconocer que la tendencia a la desregulación y a la limitación de funciones es nefasta en el caso del ambiente, y que en su relación con los derechos y obligaciones humanas debe orientarse a eliminar usos monopólicos, especulativos o de ensimismamiento cultural sobre el ambiente y la economía.

Por ejemplo, en el caso de los pueblos originarios y de algunas comunidades locales, su cultura debe ser respetada, logrando mantener y cualificar el vínculo existente entre tierra, territorio y recursos naturales. En la concreción y respeto de este tríptico conceptual se define la posibilidad de que sigan existiendo como pueblos, como culturas, como formas de vida y de relación distinta con la naturaleza.

Algunos de los objetivos de la conservación pueden ser cumplidos si se preservan modos de vida y expresiones culturales que guardan relaciones de coexistencia con la naturaleza. La matriz colectiva de la cultura de los pueblos surgió de los modos de adquirir, conservar y transmitir sus conocimientos que, generados ancestralmente y codificados por la cultura, se comparten con quienes poseen capacidades para preservar su naturaleza y origen.

Hoy, la expropiación o desvalorización de esos conocimientos, *el cambio del oro por los espejos*, afecta de manera directa y definitiva a la subsistencia y coexistencia de las culturas ancestrales. Esta constituye una de las claves para descifrar la naturaleza colectiva de los derechos ambientales y culturales.

La recuperación, valoración y desarrollo de los conocimientos ancestrales enfrenta, por un lado, la banalización o el sobredimensionamiento extremo y sin sentido por parte de algunas organizaciones o individuos, y por el otro, el interés que cada día se concreta con mayor eficacia para consagrar regímenes de propiedad intelectual fundamentados exclusivamente en derechos económicos individuales y empresariales.

Gran parte de los regímenes jurídicos vigentes desconocen los derechos a los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de los pueblos sobre la naturaleza. Su importancia debe dar lugar a la existencia jurídica de otras formas colectivas y comunitarias de propiedad intelectual.

Es incuestionable que existe un conflicto que pone en tensión los derechos humanos de muchos pueblos y comunidades frente a los objetivos del crecimiento y del desarrollo. El centro del conflicto constituye el hecho de que aún no se logra reconocer, proteger y valorar el significado que estos modos de vida y cultura aportan hoy a la sociedad en su conjunto. El derecho al desarrollo pleno no puede ser incompatible con la cultura de los pueblos y debe posibilitar superar factores de pobreza, de exclusión, que pretenden mantenerse intactos desde visiones de una suerte de fundamentalismo indigenista y conservacionista (todo pertenece solo a los pueblos indígenas y no debe explotarse, solo conservarse), o aquel fanatismo extractivista (el desarrollo solo es posible sobreexplotando recursos).

No se trata de elevar a la categoría de dogma o culto la forma de relación de los pueblos ancestrales con la naturaleza, porque sería un concepto incompatible con la idea del crecimiento y el desarrollo. Se trata de generar nuevos contenidos menos universales y totalizadores de verdades reveladas y más flexibles, capaces de expresar y representar la maravillosa suma de diversidades.

La garantía efectiva para el ejercicio de los derechos sociales y ambientales requiere desarrollar políticas que tornen efectivos los derechos económicos sobre el ambiente y, paralelamente, determinar cuáles son las obligaciones y los beneficios que la sociedad en su conjunto recibe por esta forma de relación con la naturaleza. Con este propósito nos hace falta desarrollar políticas e instrumentos nacionales, regionales y globales, sobre el uso y conservación de los recursos finitos y de los recursos infinitos, para relacionar el aprovechamiento de los recursos naturales con nuevas formas de desarrollo.

Por cierto, que esta pretensión es absolutamente contradictoria con el afán establecido para imponer regímenes de libre acceso sobre los recursos de la naturaleza o de subordinar el interés de todos al interés de algunos.

BIBLIOGRAFÍA

CEPAL .(2016). *Informe sobre la desigualdad en América Latina*. Santiago de Chile.

Comisión de las Comunidades Europeas. (1992). *Hacia una Europa de la Solidaridad*. Bruselas, Bélgica.

Castells, M. (2001). *La era de la información. Fin del Milenio*, Alianza Editorial, Madrid, España.

Jiménez, M. (2008). *Aproximación teórica a la exclusión social* .

Subirats, J. (2004). *Pobreza y Exclusión social*, Fundación La Caixa, Barcelona, España.

Fraser, N. (2003). *Redistribución, reconocimiento y exclusión social*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Polanyi, K. (1999). *La Gran Transformación*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, España.

Sachs, J. (2005). *En busca del Equilibrio*. Universidad de Columbia, Nueva York, Estados Unidos.

Tezanos, J. (1999). *Tendencias en desigualdad y exclusión social*, Tercer foro sobre tendencias sociales. Madrid, España,

Torres, R. (2012). *El arado en la Tierra, Conferencias, Entrevistas y Discursos*, COFAE, Caracas, Venezuela.

Torres, R. (2018). *El Sentido de lo Común, Pensamiento Latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires.

Artículos y conferencias de referencia del autor

Torres Galarza, R. (1996). “El derecho urbano y los derechos ciudadanos”, en *Revista Hábitat*, México.

———. (1998). “Las autonomías entre lo local y lo global”, en *Ecuador Debate*

———. (1998). “Para vivir la diversidad”, en *Revista íconos*, FLACSO, Ecuador.

———. (1999). “Globalización y diversidad”, en *Revista de la Red Mexicana de Abogados*, México.

———. (2001). *Justicia Ambiental y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina*. Naciones Unidas y UNAM, México.

———. (2020). *Conferencia: La filosofía y los derechos entre la utopía y la distopía*, Academia de Filosofía del Derecho para América Latina y el Caribe. Tercer Congreso Virtual 2020.

CAPÍTULO 7

LA CIUDADANÍA COMO UN DERECHO HUMANO: PERSPECTIVAS EN CLAVE NACIONAL Y SUPRANACIONAL¹

Aristides Obando Cabezas²

María Camila Álzate Castrillón³

Angie Vanessa Cruz Claros⁴

Grupo de Investigación Ética, Filosofía Política y Jurídica
de la Universidad del Cauca

RESUMEN

Para contextualizar el concepto de ciudadanía se aborda en primer lugar, de manera sucinta, qué es un derecho humano y de este modo se desarrollan las inquietudes y perspectivas que surgen sobre

1 Este artículo es producido en el marco del proyecto de investigación LA CIUDADANÍA COMO UN DERECHO HUMANO, inscrito en la Vicerrectoría de la Universidad del Cauca, con ID 5374.

2 Aristides Obando Cabezas. Doctor en Filosofía Contemporánea y Doctor en Derecho y Globalización, Universidad Autónoma del Estado de Morelos México. Profesor titular, Departamento de Derecho público, Universidad del Cauca. Director Grupo de Investigación en Ética, Filosofía política y jurídica, Universidad del Cauca, Colombia.

3 María Camila Álzate Castrillón. Abogada titulada, Universidad del Cauca, Colombia. Miembro del Grupo de investigación Ética, Filosofía política y jurídica de la Universidad el Cauca, Colombia.

4 Angie Vanessa Cruz Claros. Candidata al título de Abogada, Universidad del Cauca, Miembro del Semillero del Grupo de Investigación en ÉTICA, Filosofía política y jurídica, Universidad el Cauca, Colombia.

qué se entiende por ciudadanía, y cómo concebirla en un mundo globalizado, siempre en paralelo con la nacionalidad. Y finalmente se enunciarán las conclusiones sobre este amplio y novedoso concepto: la ciudadanía como un derecho humano.

Palabras clave: Ciudadanía, derecho humano, perspectiva, interrogantes, globalización.

ABSTRACT

In order to contextualize the concept of citizenship in first place, there is a brief approach about the meaning of the human rights and thereby develop the concerns and emerging perspectives that arise about the concept of citizenship, and how to conceive it in a globalized world, always in parallel with nationality. And finally there are some conclusions about this broad and novel concept: the citizenship as a human right.

Keywords: Citizenship, human rights, perspective, questions, globalization.

1. DIFERENCIACIÓN ENTRE LA NACIONALIDAD Y LA CIUDADANÍA: LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO CONCEPTO DE CIUDADANÍA

Con el fin de determinar la posibilidad de declarar la ciudadanía como un derecho humano, es importante analizar la diferencia entre los conceptos de nacionalidad y ciudadanía, así como la limitación de la definición actual de la “ciudadanía nominal”. Análisis que permitirá demostrar la necesidad de plantear un nuevo concepto de ciudadanía “supranacional” que permita la vinculación de los diferentes sectores de la sociedad, sin proyectar exclusiones injustificadas.

En el ordenamiento interno de Colombia está regulada la nacionalidad por medio de los artículos 96 y 97 de la Constitución

Política, prerrogativas que indican los requisitos formales para que un individuo sea considerado nacional colombiano ya sea por nacimiento o por adopción. La nacionalidad se refiere así, a la pertenencia de una persona en términos de lo social a un espacio del territorio nacional, que se traduce en la aceptación y sometimiento político a un Estado, ya sea por nacer en el territorio, o por ser descendiente de padres nacidos en el mismo, lo que se conoce como el *ius soli*, *ius sanguinis*, o *ius domicili*.

De modo similar, es posible definir la nacionalidad como “el sentimiento de identificación afectiva en la comunidad política y el rechazo a lo externo” (Lell, 2014), es así como el artículo 70 de la Constitución Política de Colombia hace alusión a la “identidad nacional”, estableciendo la prevalencia del desarrollo y la difusión de las diferentes manifestaciones de la cultura como expresión de la nacionalidad.

Por otra parte, de acuerdo a Thomas Humphrey Marshall (citado por Guerrero, 2010) la ciudadanía representa el *status* legal concedido a los miembros de la comunidad, que determina los derechos que el individuo tiene frente a la potestad del Estado y las obligaciones que debe cumplir. De acuerdo con esta definición, la concepción de ciudadanía se reduce a una dimensión legal que posibilita la integración social, sin embargo, es necesario entenderla también, como un ideal político que se vincule a la participación de la comunidad y las decisiones que afectan la sociedad (Guerrero, 2010). En Colombia, la ciudadanía es la calidad que adquiere una persona con nacionalidad que cumple con las condiciones legales mencionadas en los artículos 98 y 99 constitucionales, así, el individuo estaría habilitado para ejercer sus derechos políticos. Esto quiere decir que la nacionalidad es condición *sine qua non* para la ciudadanía, no obstante, una persona puede tener nacionalidad sin ciudadanía, como es el caso de los menores de edad y los extranjeros nacionalizados, cuya ciudadanía no ha sido habilitada.

Según Hannah Arendt (citada por González y Corvera) la ciudadanía es una creación jurídica que le concede al individuo “el derecho a tener derechos”, que representa el derecho que es previo a todo derecho: “el derecho a disfrutar de todos los derechos específicos de una sociedad democrática y de un mundo común” (Luna Corvera, 2002). En ese sentido, Seyla Benhabib indica que esta premisa debe estudiarse a la luz de una *teoría cosmopolita de la justicia* que permita exponer el concepto de derecho como un imperativo moral: “trata a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano y a quienes corresponde la protección del mismo” (Benhabib, 2005). Atribuyendo de esta manera un derecho moral a la membresía y, a: “cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía” (Benhabib, 2005). Por ende, se resalta el estatus legal de ciudadano de un Estado-Nación determinado, que caracteriza a los individuos conforme con el cumplimiento de requisitos formales establecidos en el sistema jurídico interno. Esta membresía especial precisa quién y qué derecho se puede ejercer, así como quién y bajo qué condiciones puede participar en una comunidad. Esto quiere decir que la ciudadanía como imperativo legal continúa siendo un proceso de exclusión/inclusión (Estévez, 2016).

En consecuencia, el concepto de nacionalidad al que se hizo alusión en párrafos anteriores será siempre más restringido al tratarse de una calidad o reconocimiento, si se quiere, a nivel nacional, cuyas garantías son atribuidas por el ordenamiento interno de cada país, así por ejemplo, los nacionales Colombianos tienen ciertos derechos que son propios de la participación en la vida pública, así mismo deberes, y un tratamiento distinto en relación con quienes no son nacionales, de este modo, el alcance de la ciudadanía se circunscribe al ámbito de la Nación. Se señala entonces, la nacionalidad como un atributo, o característica de una persona, que no determina enteramente su identidad.

Ahora bien, los conceptos de ciudadanía citados plantean el estudio de una categoría históricamente vinculada a la exclusión, denominada la “ciudadanía nominal”, que vincula la adjudicación de determinados derechos a un grupo selecto de personas. Por ende, se plantea la necesidad de formular una concepción de identidad política común que propicie la unión de los diversos grupos con el fin de apoyar la participación activa en la sociedad que no se limite a un espacio físico, sino, que supere las fronteras territoriales.

En este mismo sentido, al pensar en ciudadanía es factible imaginar un grupo de personas con características en común, bien podría tratarse de un conglomerado de individuos con unos rasgos, derechos o garantías de semejante reconocimiento. Luego, la ciudadanía es un concepto que bien podría relacionarse con la calidad de ciudadano, que se diferencia de la nacionalidad en la medida en que este concepto no se limita a legislación interna, se extiende fuera de las fronteras territoriales, y permea esferas internacionales y supranacionales; en la medida que ofrece un panorama más amplio para la reivindicación de los derechos y reconocimiento de las pluralidades y dimensiones de los seres humanos en contextos de globalización.

La autora Iris Marion Young (citada por Kymlicka) señala que, a los grupos que son ignorados por el grupo dominante se les debe reconocer sus particularidades por medio de una ciudadanía diferenciada con el fin de incluir las diferentes colectividades a la ciudadanía (1997). Es importante traer lo señalado por esta autora toda vez que, la ciudadanía se convierte en una forma de reconocimiento de los grupos ignorados o desatendidos por el grupo dominante, es decir, que no se trata exclusivamente de un estatus legal que confiere derechos, sino que, se traduce en una oportunidad para otorgar identidad a los individuos que han sido objeto de discriminación o han sido olvidados. En esta misma línea de ideas, el concepto de la ciudadanía materialmente diferenciada, entendida como “el derecho a tener derechos diferentes en un plano de igualdad ante la

ley” (Obando Cabezas & González Ibarra, 2014), reafirma la necesidad de que la sociedad otorgue derechos específicos al individuo con el fin de asegurar las condiciones fácticas de la justicia material en términos de Rawls (Obando Cabezas & González Ibarra, 2014). En este sentido, Taylor, señala que de acuerdo con la política del reconocimiento del multiculturalismo, hace referencia al reconocimiento social y jurídico de aquellos grupos excluidos por parte de las sociedades actuales (1993).

Se plantea la ciudadanía como un derecho humano, como un nuevo concepto: “donde se configuran derechos y una nueva praxis jurídica por parte de los individuos, más allá de sus fronteras nacionales, agenciadas por la salvaguarda de organismos supranacionales” (Obando Cabezas, 2020, p.30), concepción que se trae como una alternativa plausible, en tanto, plantea un marco incluyente que rechaza la exclusión e invita a compartir con el otro en un espacio común, basado en el respeto y la participación. Luego, la ciudadanía al tener un potencial más amplio permea esferas supranacionales (Obando Cabezas, 2020, p.24), esto se traduce en que, la nacionalidad es apenas una de las calidades que podría tener cualquier individuo que reclame el derecho a la ciudadanía como derecho humano, mientras que la ciudadanía como se insiste, es un concepto mucho más amplio que trasciende esferas de lo nacional.

Ahora bien, después de esta descripción y conceptualización de la ciudadanía y la nacionalidad, se traen los siguientes interrogantes que surgen a partir de los planteamientos abordados previamente ¿se trata la ciudadanía de un asunto nacional o supranacional? ¿a quién se exigiría su garantía tratándose de un derecho humano? ¿podría reconocerse a todas las personas en el mundo?, las perspectivas sobre estos interrogantes se desarrollarán a continuación y buscan dejar planteados algunos comentarios sobre este tema que es de amplio interés y más, en contextos de globalización y diversidad.

2. RELACIÓN ENTRE CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS

Las personas poseen una identidad natural desde el momento de su nacimiento, sin embargo, es la participación en la esfera pública la que revela su singularidad y construye su identidad propia. El discurso y la acción en los espacios públicos propenden el reconocimiento de nuestra singularidad por medio del otro, este tipo de identidad desarrollada por el individuo permite determinar que la ciudadanía no depende de una relación de pertenencia: etnia, nación, lengua ni lugar de nacimiento, sino que se asocia con la prerrogativa de una persona activa que con su deliberación colectiva en los asuntos de la comunidad política integre el mundo común (Sánchez, 2017). Se reconoce que el estatuto legal de la ciudadanía es un acierto histórico y social en las naciones pero su exigencia en el sistema jurídico no es suficiente para garantizar los derechos por parte del Estado ni para asegurar el ejercicio pleno que la ciudadanía implica para la comunidad (Luna Corvera, 2002).

Se reconoce entonces que, los derechos humanos tienen potencialidad política para extender el concepto de ciudadanía, en tanto, estos se otorgan a la persona en razón a su humanidad y no a su condición de ciudadano o nacional, así mismo, son percibidos como un marco legal de protección a la autonomía social, económica y jurídica de los individuos que han decidido migrar y que no tienen un respaldo en el país destino o de tránsito en que se encuentran. Sin embargo, es común que exista una confusión al referirse a los “derechos ciudadanos” como “derechos humanos”, vale aclarar que, de acuerdo a los instrumentos internacionales de derechos humanos, los derechos políticos se atribuyen normalmente a los ciudadanos, y el resto de derechos humanos se confieren a los individuos, independientemente de su ciudadanía.

A modo de ejemplo, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en adelante CADH, constituye un instrumento interna-

cional que consagra su aplicación a toda persona, por tratarse de un ser humano, sin discriminar a los sujetos a quienes se dirige por su nacionalidad, así lo señala en su preámbulo⁵ (Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San Juan de Costa Rica, aprobada en 1969). Otro instrumento con relevancia internacional es la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que a propósito de sus estipulaciones, consagran una gama de derechos y garantías dirigidos a todas las personas, independientemente de su nacionalidad, sexo, raza, entre otras cosas consagra una disposición llamativa y es la siguiente: “La Declaración Universal promete a todas las personas unos derechos económicos, sociales, políticos, culturales y cívicos que sustenten una vida sin miseria y sin temor. No son una recompensa por un buen comportamiento. No son específicos de un país concreto, ni exclusivos de una determinada era o grupo social. Son los derechos inalienables de todas las personas, en todo momento y en todo lugar: de personas de todos los colores, de todas las razas y etnias, discapacitados o no, **ciudadanos o migrantes**, sin importar su sexo, clase, casta, creencia religiosa, edad u orientación sexual”. Negrilla y subrayado fuera del texto original (Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948).

Desde otra perspectiva, al analizar el contenido de la CADH, en su capítulo II, titulado “derechos civiles y políticos” regulados por medio del artículo 3 al 25, es interesante analizar que cada uno de estos artículos inicia con la prerrogativa “Toda persona tiene derecho a” y hace alusión a cada uno de estos derechos, como la vida, integridad personal, garantías judiciales, libertad de asociación, igualdad ante la ley, entre otros. Sin embargo, se encuentra un

5 Indica textualmente “Reconociendo que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana, razón por la cual justifican una protección internacional, de naturaleza convencional coadyuvante o complementaria de la que ofrece el derecho interno de los Estados americanos” (OEA, 1969).

único artículo en este capítulo que dispone una prerrogativa distinta “Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades”, tal es el caso del artículo 23 que consagra los derechos políticos. Esto quiere decir que para que una persona pueda ejercer los derechos políticos a la participación en la dirección de los asuntos públicos, a votar, a ser elegido, y acceder a las funciones públicas, no solo basta su humanidad, sino que además es necesario que sea acreedor de la condición de ciudadano, de acuerdo con ordenamiento interno del Estado en el cual considere ejercerlos.

Respecto a los derechos políticos, en reiteradas ocasiones la comunidad internacional ha señalado la importancia del respeto y salvaguarda de esas prerrogativas⁶, estos son esenciales para propiciar el fortalecimiento del pluralismo político y de la democracia representativa, que según la Carta Democrática Interamericana, se reconforta con la participación permanente de la ciudadanía en las decisiones relativas al desarrollo de su país, la cual es un derecho y una responsabilidad que debe desarrollarse en el marco de la ética y la responsabilidad (CIDH, 2009).

Sin embargo, el ejercicio se ve limitado en principio, por lo que tradicionalmente se entendería por ciudadanía, ya que quienes no ostenten esta calidad son excluidos de tener derechos políticos y son catalogados como los no ciudadanos; tener derechos derivados de la ciudadanía tradicionalmente considerada como un estándar legal

6 Véase en otros instrumentos como: la Carta Democrática Interamericana, arts. 2, 3 y 6; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, art. 25; la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos “Carta de Banjul”, art.13; la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Contra la Mujer, art. 7; el Protocolo No. 1 al Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, art. 3; la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer, artículos I, II y III; la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, art 5.c; el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, art.6, etc.

depende de la decisión de un Estado a través de su ordenamiento que habilite y reconozca la condición jurídica de ciudadanía. Por consiguiente, el concepto tradicional de la ciudadanía es vista como una categoría que justifica la discriminación de los extranjeros refugiados, y migrantes, en contraste con los nacionales o ciudadanos, tal discriminación versa sobre el disfrute de ciertos derechos y su participación en la vida pública. Esta concepción restrictiva de ciudadanía se justifica con base en criterios utilitaristas que indican que si se permitiere la entrada libre de los extranjeros se presentaría una preocupante dificultad económica para mantener a los ciudadanos en un Estado.

Es así como a pesar de que los derechos humanos son considerados parámetros internacionales de protección que deben ser acatados y respetados por los Estados, se presenta la calidad de ciudadano tradicionalmente concebida, como una limitante a la hora del ejercicio de determinados derechos. En consecuencia, es necesario evaluar la posibilidad de conceptualizar y resignificar la ciudadanía como un concepto que se acople al sistema universal de derechos y deberes, que supere particularismos, como el lugar de nacimiento, o de residencia de una persona.

3. DEVENIR DE LA CIUDADANÍA: ENTRE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA GLOBALIZACIÓN

En este punto, vale preguntarse ¿La Globalización debe entenderse como un fenómeno que favorece la ciudadanía o es contraria a este concepto? sobre este interrogante es posible advertir que, de alguna manera, la globalización ha permitido la difusión y promoción de los derechos humanos, sin desconocer también los límites y excesos que ello puede traer, por tratarse de un proceso donde el derecho se configura en un aparato, o herramienta en favor del capitalismo, y de la globalización, luego es menester resaltar que si la ciudadanía busca extenderse y configurarse como un criterio ético-jurídico, político, o incluso, ius filosófico, que permita enmarcar

o reinterpretar los derechos humanos, o los sujetos activos sobre los que recae su reconocimiento, es factible la existencia de cierta tensión entre la globalización y este concepto; por una parte los beneficios de la extensión y difusión por medio de la globalización de la ciudadanía como derecho humano, y por otra, los excesos o desigualdades que trae consigo.

Los autores Castrillón Álvarez et al., señalan que “los Estados, las sociedades y las culturas han transitado durante las últimas tres décadas por un fenómeno que los impacta sustancialmente, que es la globalización” (Castrillón Álvarez, et al., p.20). Sostienen además los autores que: “es inexacto demostrar que la globalización es un beneficio, este es un tema que se discute en los acuerdos de libre comercio porque ni los tratados más avanzados garantizan que se resuelvan los inconvenientes que se presentan en los Estados [...]” (Castrillón Álvarez, et al., p.25).

Luego, lo que sí es comprensible *prima facie* es que “la globalización, nos remite a un proceso en el cual se pone en crisis al Estado-Nación, porque las actuales relaciones estatales están mediadas por la apertura de fronteras o su desvanecimiento en términos de permeabilidad de las decisiones políticas y económicas y desterritorialización de las relaciones sociales en general que se extienden a todos los aspectos de la realidad económica, política y jurídica” (Obando Cabezas, 2020, p.30). Luego, la globalización tiene esa doble connotación, sin ser precisamente un beneficio, pero tampoco una realidad que deba desconocerse e ignorarse, ya que permea todos los ámbitos socio-económicos y socio-culturales en la actualidad.

Por lo tanto, una de las consecuencias de la globalización sobre las fronteras, es su apertura, así como la creación de estrategias y políticas transnacionales, pero como señala de manera crítica Obando Cabezas, en los Estados actuales las fronteras se aberturan favoreciendo el intercambio de bienes o servicios, apertura econó-

mica, pero las fronteras se cierran cuando se trata de las personas migrantes, los apátridas, quienes están en busca de la construcción de nuevas formas de vida, solo por ser diferentes y no pertenecer, a ese lugar, que se le llama Nación (Obando Cabezas, pp.30-31).

Este cierre de fronteras implica la exclusión a la población migrante, generando así una división entre los ciudadanos y los no ciudadanos, en el caso de quienes quieren ingresar a un territorio se encuentran absolutamente excluidos, en tanto, la ciudadanía permite mantenerlos fuera del territorio. La ciudadanía afecta directamente a los migrantes indocumentados y los ciudadanos marginados, quienes están en permanente riesgo. En la actualidad hay quienes aseguran que son los derechos humanos una herramienta de la cultura política que orienta a que por medio de compromisos internacionales se obligue a los Estados a garantizar los derechos políticos y civiles, como la libertad de expresión, la educación y el voto de los migrantes, no obstante, esta visión es utópica en muchos casos, dado que se sobreestima el alcance del discurso de los derechos humanos y se denota prevalencia por la denominada ciudadanía nominal (Estevéz, 2016).

4. POSIBLES VENTAJAS Y PROBLEMAS DE LA DECLARACIÓN DE LA CIUDADANÍA COMO UN DERECHO HUMANO

Después de analizar la necesidad de replantear el concepto de ciudadanía y su relación con el marco internacional de los derechos humanos y la globalización, surgen otros interrogantes. Al respecto, si la ciudadanía pudiera ser una forma de reconocer la diversidad, pero con un patrón global ¿cómo sería posible que pudiera reconocerse a todas las personas en el mundo? ¿acaso todas las personas podrían buscar ser ciudadanos en cualquier país al margen de su nacionalidad o acceder a una ciudadanía global? Son muchos los interrogantes que surgen entre líneas, lo que denota la necesidad de profundizar en esta teoría que, con creces goza de potencial para contribuir al abanico, ya existente, de los derechos humanos.

En cuanto a la ciudadanía como prerrogativa necesaria para la ejecución de otros derechos, si por ciudadano se entiende un antónimo del concepto de migrante, ¿podría un migrante tener acceso a la ciudadanía como derecho humano? ¿esto conllevaría a dejar ese status y pertenecer a una identidad global o nacional?, se advierte que la nueva definición de ciudadanía al ser un concepto incluyente, por tratarse de un reconocimiento sin distinción de ninguna clase, sí se reconocería al migrante que, prima facie su calidad a ojos de la sociedad se traduce en falta de estabilidad social, económica o cultural, al salir de su lugar de origen en búsqueda de otros horizontes, y que la ciudadanía como derecho humano podría remediar y constituir una garantía para la persona que está en búsqueda de un reconocimiento que quizá ningún Estado le brinda, o le brindaría, por no tratarse de un nacional. Es así como esta reflexión permite sumergirse un poco en la teoría de la ciudadanía y buscar formas de reconocimiento para situar en qué casos y cómo se reclamaría este derecho humano.

En este punto, es necesario recalcar que en las sociedades modernas ha surgido el concepto del ciudadano ideal, definido como aquel que se identifica con los valores en común y reúne las cualidades determinadas legalmente para ser acreedor de derechos y obligaciones frente al Estado. Sin embargo, como figura opuesta a la del ciudadano, emerge la del no-ciudadano, figura que representa al Otro, quien se traduce en una amenaza al orden político deseado (Segato, 2002).

El ordenamiento interno de Ecuador con la finalidad de contrarrestar esta problemática, por medio del artículo 416 de su Constitución Política consagra respecto a las relaciones internacionales lo siguiente: “propugna la ciudadanía universal y la libre movilidad de todos los habitantes del planeta. Promueve la conformación de un orden global multipolar e impulsa la integración política, cultural y económica de la región andina, de América del Sur y de Latinoamérica” (Asamblea Constituyente de Ecuador, 2008). Así mismo,

en el numeral 5 del artículo 423 propone la creación de la ciudadanía latinoamericana y caribeña que permita la libre circulación de las personas en la región, así como la implementación de políticas garantistas para la población migrante.

Las estipulaciones legales citadas son una novedad, en tanto, se considera a Ecuador como el único país que por medio de su Constitución consagra el respaldo y la garantía de la ejecución de derechos a individuos en situación de movilidad humana. Se denota entonces la posibilidad de una ciudadanía universal que permita la movilidad de todos los habitantes a nivel internacional y aunque la normativa no mencione los derechos políticos de la población migrante, se considera un avance importante en la evolución de una igualdad material y la cooperación internacional en la región.

Ahora bien, bajo un esquema tradicional de los derechos humanos se pensaría que el reconocimiento de la ciudadanía como derecho humano debería ser reconocido por los Estados por medio de su legislación interna, por ejemplo, como lo hizo Ecuador al reconocer la ciudadanía universal. Se ha visto que son las instituciones políticas internacionales, y otras organizaciones internacionales que han propugnado por el reconocimiento de unos derechos de rango supranacional, obligando a que cada Estado los introduzca a través de convenciones o tratados internacionales, luego, esta perspectiva sugiere que el reconocimiento de la ciudadanía como derecho humano sea expresado dentro de los textos políticos a nivel internacional y más que una consagración expresa, se convierta en una forma de entender los nuevos caminos de reconocimiento a todos los individuos humanos, y no solo a un grupo, sino, a todos por igual en su diversidad; y cuanto al sujeto que debe otorgar el reconocimiento, bien podría ser la comunidad internacional.

En cuanto al cómo, se quiere decir que sería apresurado plasmar una perspectiva definitiva sobre este aspecto de la praxis de la ciudadanía como derecho humano, y que se quiere dejar a reflexión de cada uno de los lectores, con el ánimo de buscar el diálogo in-

terdisciplinario que pueda aportar a la construcción de perspectivas fundamentadas para buscar una comunicación global que facilite trasladar la teoría de los derechos humanos a una concepción más amplia, como la que se plantea con ciudadanía en el ámbito de los derechos humanos y la globalización.

CONCLUSIONES

Para concluir,

1. La ciudadanía como derecho humano tiene un amplio potencial para aportar a la teoría de los derechos humanos, y no solo en su configuración teórica, sino en la praxis.

2. No resulta de fácil comprensión *prima facie* el método o estrategia teórica para la materialización global de su reconocimiento, lo que alienta y deja una expectativa positiva en el sentir global, advirtiendo su complejidad y al mismo tiempo sabiendo que esta teoría sienta unas bases para su estudio y comprensión.

3. Que desde la academia debe continuar desarrollándose y ser objeto de discusión por las escuelas de ciencias sociales, derecho y filosofía incluso otras disciplinas, por cuanto su contenido es de importancia internacional y su impacto puede superar las fronteras del conocimiento sobre las concepciones tradicionales de los derechos humanos, así como su reconocimiento y aplicación por los Estados.

4. Es posible concluir que la ciudadanía como derecho humano busca transformar y concebir nuevas formas de diversidad global y reconocimiento de las identidades, construcción de nuevas realidades, y garantizar los derechos de los ciudadanos del mundo como individuos distintos, pero reconociéndose parte un mismo lugar o, de una misma calidad.

BIBLIOGRAFÍA

Asamblea Constituyente de Ecuador, Constitución de la República del Ecuador (20 de octubre de 2008).

Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Madrid: Gedisa.

CASTRILLÓN ÁLVAREZ, Daniela. LINCE MUELAS, Eliana. RODRÍGUEZ CASTILLO, Faisury. ARTUNDUANGA GUATATO, Jhon Eric y LLANO FRANCO, Jairo Vladimir. Neoconstitucionalismo, Transformaciones Constitucionales y Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. En: Jairo Vladimir Llano Franco (Coordinador). *Globalización, Diversidad Cultural y Transformaciones Constitucionales en América Latina*. Bogotá: Universidad Libre de Colombia e Ibáñez, 2018

CIDH. (2009). *Informe Democracia y Derechos Humanos en Venezuela*. Capítulo II. Los Derechos Políticos y la Participación en la Vida Pública.

Declaración Universal de Derechos Humanos 1948.

Estevéz, A. (2016). ¿Derechos humanos o ciudadanía universal? Aproximación al debate de derechos en la migración. *Revista Mexicana de Sociología*.

Guerrero, A. L. (2010). Human rights and citizenship in Latin–America. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, 109-139.

Kymlicka, W. &. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente de la teoría de la ciudadanía. *Revista de*

Estudios sobre el Estado y la Sociedad, 5-40.

Lell, H. M. (2014). La ciudadanía como concepto jurídico: criterios de construcción en sociedades multiculturales y desafíos democráticos. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 69-84.

Llano Franco V., Salazar Ríos, J., (2018). Globalización y Diversidad Cultural en J. Llano, (Ed.), *Globalización Diversidad Cultural y Transformaciones (pp.19-27)*, Grupo Editorial Ibáñez.

Luna Corvera, T. G. (2002). Los Derechos Humanos como Condición de Ciudadanía. *La ventana*, 92-104.

Obando Cabezas, A. & González Ibarra, J. (2014). *Diversidad y Justicia Social. La ciudadanía materialmente diferenciada*. Popayán: Samava Impresiones.

Obando Cabezas, A. y Fuentes González, A. (2014). *Diversidad, desigualdades sociales el decir de la filosofía*. ISBN.978-607-964-57-0-0. (2014) Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

Obando Cabezas, A. (2020). Más Allá de las fronteras: Emergencia de la ciudadanía como derecho humano. *Revista Principia Iuris*, 17(35), 23-45. <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/piuris/article/view/2035/1784>

OEA. (22 de noviembre de 1969). Convención Americana sobre Derechos Humanos.

Sánchez, M. T. (28 de noviembre de 2017). Ciudadanía y Derechos Humanos. México: Universidad Intercontinental.

Segato, R. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. *Revista Nueva Sociedad*, 104-125.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

CAPÍTULO 8

VULNERABILIDAD O DIGNIDAD HUMANA: ANÁLISIS DE MEDIDAS TANATOPOLÍTICAS EN COLOMBIA

Diana Hincapié Cetina¹

El lenguaje universal e interamericano de derechos humanos gravita en torno a la noción de dignidad humana, que fuera incorporada en el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos del año 1948 como una respuesta a la barbarie de la segunda guerra mundial que paradójicamente la Constitución de Weimar de 1919, también incorporaba en su texto, que aunque referida a derechos económicos en forma concreta, ya evidenciaba su espíritu en el texto, sin embargo, precisamente bajo su vigencia se instaló la “barbarie” nazi.

En Colombia la dignidad humana ha tenido un tratamiento de principio fundante del Estado social de Derecho (proyecto societal desde 1991) y derecho subjetivo, cuyo contenido y alcance la Corte Constitucional ha dado por señalar como:

1 Abogada, Magíster en Derecho Constitucional y candidata a Doctora en Derecho: Universidad Nacional de Colombia y Universidad Jaén en España y a Doctora en Bioética del Instituto de Investigaciones Bioéticas, Monterrey- México. dmhincapiec@unal.edu.co

“Al tener como punto de vista el objeto de protección del enunciado normativo “dignidad humana”, la S. ha identificado a lo largo de la jurisprudencia de la Corte, tres lineamientos claros y diferenciables: (i) La dignidad humana entendida como autonomía o como posibilidad de diseñar un plan vital y de determinarse según sus características (vivir como quiera). (ii) La dignidad humana entendida como ciertas condiciones materiales concretas de existencia (vivir bien). Y (iii) la dignidad humana entendida como intangibilidad de los bienes no patrimoniales, integridad física e integridad moral (vivir sin humillaciones).” (C.C. T-881/02, 2002, p. 16)

Es decir, como el derecho de toda persona a una formulación libre de su proyecto de vida, al desarrollo de unas condiciones materiales de existencia acorde con dicho proyecto y a no ser discriminado o estigmatizado por aquél.

Lo anterior se armoniza con la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos promulgada en el año 2005, a la que se consulta dada la coyuntura de la denominada pandemia de Covid-19, como marco jurídico integrante del bloque de constitucionalidad colombiano, para determinar la materialización de la dignidad humana en tiempos de pandemia.

Incorporan como principio el respeto a la vulnerabilidad humana y la integridad personal, orientadas al fomento del conocimiento científico y el acceso a tecnologías. La pregunta que surge es: ¿Dignidad o vulnerabilidad humana como brújula en tiempos de la Covid-19 en Colombia?

El abordaje inicial supone observar alrededor y dar cuenta de la realidad en el país, lo que sugiere que más que dignidad, aquí hay vulnerabilidades, no solo la existencia del virus SARS-Cov2 nos ha hecho vulnerables, ha profundizado o acentuado, visibilizado o puesto en contundente evidencia vulnerabilidades ya existentes, de

vieja data. De modo que pareciera una dicotomía plantear la dignidad-vulnerabilidad como criterio orientador para la formulación de la política en materia de salud pública.

Si nos dejamos seducir por la equiparación de pares opuestos o binarismos, la vulnerabilidad (fáctica) es todo lo opuesto a la dignidad (contrafáctica). En términos coloquiales, a propósito de la dignidad en Colombia, muchos colombianos responderían así: Y si mi proyecto de vida es “no morir en el intento” y si mis condiciones materiales de existencia son: “el rebusque” o “solucionar el alimento del día presente” y si soy discriminado y hasta estigmatizado por esas situaciones, concluirían que el asunto de la dignidad no les aplica a ellos, es excluyente *per se*.

De modo que el proyecto de vida diario del “rebusque” y su consecuente estigmatización, que puede traer a nuestra mente el concepto de Aporofobia acuñado por la filósofa española Adela Cortina, es una realidad contundente.

La relación dignidad-vulnerabilidad ha sido abordada por varios autores, una de ellas Martha Nussbaum quien con su enfoque de capacidades definidas como “lo que es capaz de hacer y de ser una persona” (Nussbaum, 2012, p. 38) y cuya distinción como internas, aquéllas propias de las personas y combinadas como aquéllas que permiten cierta posibilidad de elección o preferibilidad de orientación posibilitan medir a manera de umbral el alcance efectivo de una vida digna. (Nussbaum, 2012, p. 67).

La vulnerabilidad supondría el compromiso o carencia de lo que Nussbaum ha denominado “protección de ámbitos de libertad tan cruciales que su supresión hace que la vida no sea humanamente digna” (Nussbaum, 2012, p. 52).

Sobre la vulnerabilidad, Kottow (2011)² desarrolla un interesante estudio en perspectiva latinoamericana, que parte de las diferencias entre la responsabilidad óntica y diacónica, la de Jonas (1979) y Levinás (1974), respectivamente, para con el ser, para con el otro, que encuentro en diálogo con la postura de Ricoeur, más que la de Kant, asociada no tanto a la reciprocidad, sino a la conciencia de las asimetrías incluso más radicales y su deber de reducirlas, pero más que deber, con un sentido de justicia con enfoque diferencial.

La responsabilidad diacónica se orienta hacia la protección porque identificamos al otro en condición de vulnerabilidad y si acudimos al principio de precaución y de prevención, el deber es el de administrar los riesgos de modo que su condición de vulnerabilidad no se profundice o adquiera otros matices. Así logramos que una noción descriptiva se torne prescriptiva.

Para el caso colombiano si se han identificado situaciones de vulnerabilidad y de vulneración de derechos, ese habría de ser el umbral de dignidad. Situaciones que han estado presentes de manera estructural en la vida de las personas, condicionan su posibilidad de elección. Se hace referencia al acceso a servicios de promoción de la salud, incluyendo la salud sexual y reproductiva, prevención de la enfermedad, diagnóstico y tratamientos oportunos y adecuados a patologías endémicas locales.

Específicamente ya las autoridades han identificado en lo que denominan el “visor de vulnerabilidad”, que caracterizan como alta, media-alta, media, media-baja y baja, el resultante del cruce de información demográfica basado en el Censo poblacional y de vivienda -CNPV- del año 2018, que incluso identifica hogares en hacinamiento en dormitorios y presencia de adultos mayores, y

2 Ver también: “vulnerabilidad: un tema controversial”. Semana provincial de bioética. En: <https://www.youtube.com/watch?v=kDfdNOaFBZ4> recuperado 30 de noviembre 2020.

diagnósticos de enfermedades disponibles en el Registro Individual de Información de Prestadores de Servicios (R.I.P.S) con base en las patologías de consulta desde el 2011, que acordes con la literatura médica predisponen a mayor complejidad en el manejo de casos de contagio del virus SARS CoV2³.

Esta información es viable complementarla con la disponible en el Observatorio de Salud de Bogotá, para el caso de la capital colombiana, que muestra cómo los estratos socioeconómicos más afectados por contagios y muertes, han sido los estratos 2 y 3, seguidos del 1 y el 4, en ese orden, recordemos que aquí hay 6 estratos⁴.

De otro lado el Instituto Nacional de Salud reporta la relación de comorbilidades asociadas a los contagios y muertes, de modo que reitera que las enfermedades asociadas a mayor complejidad en tratamiento de casos son la Hipertensión arterial (HTA), Diabetes Mellitus (DM) y Obesidad⁵.

Esas enfermedades están asociadas a hábitos y dietas poco saludables de alimentación ya sea por arraigos identitarios locales representados en la presencia variopinta de farinaceos o por falta de acceso a proteínas vegetales y animales, ausencia de ejercicio y de espacios al aire libre para ello.

Finalmente. la información disponible en la cuenta de alto costo del Ministerio de Salud señala la identificación de territorios nacionales con índice de prevalencia de las enfermedades descritas en el párrafo anterior⁶.

3 Disponible en: <http://visor01.dane.gov.co/visor-vulnerabilidad/>

4 Disponible en: <https://saludata.saludcapital.gov.co/osb/index.php/datos-de-salud/enfermedades-trasmisibles/covid19/>

5 Disponible en: <https://www.ins.gov.co/Noticias/Paginas/Coronavirus.aspx>

6 Disponible en: <https://cuentadealtocosto.org/site/download/situacion-de-la-enfermedad-renal-cronica-la-hipertension-arterial-y-diabetes-mellitus-en-colombia-2019/>

Si las decisiones en salud pública se orientan por criterios como la frecuencia y prevalencia de enfermedades en grupos poblacionales, o así ha de ser según se desprende de la Declaración de Alma Ata de 1978⁷, la pregunta que surge es la siguiente: ¿Por qué razón si ya están identificados los hogares, personas y territorios donde hay presencia de factores de riesgo para contagio como: población mayor de 60 años, condiciones socioeconómicas precarias, diagnóstico y en algunos casos tratamiento de enfermedades de alto costo como HTA y DM (entre otras), no se han diseñado políticas de salud pública que mitiguen el riesgo de contagio del virus?

Hasta el momento el gobierno colombiano ha desplazado en los habitantes y residentes en el territorio la responsabilidad de contagio del virus, por ausencia de autocuidado y exposición innecesaria al riesgo de contagio sin protocolos de bioseguridad suficiente y adecuado.

En el ámbito de la salud individual, la falsa dicotomía entre el derecho a la salud individual y el acceso a la prestación de los servicios de salud, que ha sido presentada como la tensión inconmensurable entre derecho humano fundamental vs. derecho prestacional, enfermó de modo incurable, no solo al sistema de salud mismo, sino a los colombianos, la bipolaridad del discurso, la esquizofrenia del paciente-usuario y el encarnizamiento terapéutico sistémico juridizado desde la decisión política de asumir doctrinas neoliberales, formalizadas en la creación legal con un enfoque de aseguramiento y toda su circuito jurídico sistémico devino en prácticas selectivas de eutanasia de la salud.

Durante el año 2019, se interpusieron un total de 207.368 acciones de tutela, mecanismo de protección de derechos fundamentales de raigambre constitucional, que buscan el amparo al derecho

7 Disponible en: <https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2012/Alma-Ata-1978Declaracion.pdf>

fundamental a la salud, con una participación del 33,43 % del total de las tutelas, lo que significa que cada 34 segundos un ciudadano incoa una acción judicial en búsqueda de la garantía o efectividad de este derecho. Las solicitudes de servicios de salud incluidos en el Plan de Beneficios en Salud presentaron un incremento del 85,32 %, es decir, ni siquiera cumplen con la cobertura del aseguramiento, ni qué decir de las famosas exclusiones o preexistencias, para quienes además de aportar obligatoriamente al Sistema General de Seguridad Social en salud (SGSSS) adquieren con cargo a su peculio pólizas de salud o planes de medicina prepagada o planes complementarios de salud⁸.

Si la eutanasia está relacionada con una noción de bien morir, no puede ser visto con buenos ojos la negación reiterada, sistemática y sistémica de prestación de servicios que de manera inevitable amenazan gravemente el disfrute de la salud en Colombia.

Precisamente la presencia de co-morbilidades, que por cierto se dan en forma prevalente y casi que exclusiva en poblaciones históricamente discriminadas, como asociadas a mayores agentes de riesgo de contagio en la pandemia sugieren una higiene social como práctica de biopoder estatal como poder sobre la vida.

Foucault señala que la tecnología del poder biopolítico supone mecanismos reguladores en una población global con equilibrios y compensaciones en los procesos biológicos del hombre-especie que se concreta en “hacer vivir y dejar morir”, como aquello sobre lo cual el poder no puede actuar sino global y estadísticamente. (Foucault, 1992, p. 255-257)

8 En: <https://www.defensoria.gov.co/public/pdf/Estudio-La-Tutela-Derechos-Salud-Seguridad-Social-2019.pdf>

Esposito identificó como el vuelco tanatopolítico de la biopolítica, a la política de la muerte no violenta desde el Estado, motivada por los nacionalismos y el racismo (Esposito, 2009, p.135).

Esas lógicas de exclusión han permeado la formulación de política pública sanitaria en Colombia, a propósito de la desatención y/o profundización de la vulnerabilidad como criterio determinante de decisores de política pública, haciendo caso omiso a las vulnerabilidades, que además pueden ser concurrentes y de ese modo profundizan o acentúan asimetrías que incluso se configuran desde la época de gestación en una persona, lo que serían capacidades internas. Quienes fueron producto de un embarazo no deseado, sus madres no accedieron a controles prenatales o a vacunación, o no fueron lactados, tienen mayor riesgo de continuar con esa desatención al no acceder a esquemas de vacunación, programas de nutrición y de crecimiento y desarrollo, que a su vez inciden en lo que Nussbaum llamaría el desarrollo de las capacidades combinadas de una persona.

Hoy día el que han dado por denominar principio de enfoque diferencial, que está a la vanguardia de los discursos de los gerentes públicos, se presenta como el determinante en la formulación de política pública, que cabe notar es un principio de raigambre constitucional, que no han logrado ni comprender, ni asimilar, ni aplicar en materia sanitaria.

El enfoque diferencial como herramienta para los decisores de política pública sanitaria comportaría la focalización del gasto en salud a grupos poblacionales vulnerables, para intervenciones en promoción de la salud y prevención, diagnóstico oportuno y tratamiento y rehabilitación adecuados de las enfermedades. Lo que en condiciones normales no han efectuado, por lo que ante una crisis inducida por una pandemia los que se contagian y fallecen son los que ya están mapeados sanitariamente y que no han sido intervenidos.

Ese es el argumento de algunos teóricos que retoman al antropólogo norteamericano Merrill Singer quien en los años noventa acuñó el término sindemia y que fuera recogido como propuesta para el abordaje de la pandemia, por varios científicos y en el ámbito latinoamericano propuesto por Fernando Lolas, así:

“Sugiere una interacción entre agentes causales, procesos sociales, estados patológicos, que llevan a una patoplastía compleja. Si hay enfermedades, su presentación es proteica, multiforme. También sus consecuencias. Sindemia puede entenderse como sinergia y epidemia. Pero es mejor tomar la partícula “sin” como indicando fusión de horizontes conceptuales.” (Lolas, 2020, p. 8)

Fusión de horizontes, en el entendido de que la causa de las enfermedades no es solo genética sino ambiental y al acoger el término sindemia en construcción, es decir, como un enfoque heurístico, abordaje que puede darse en materia de salud pública con el acogimiento real de la vulnerabilidad como brújula del principio de enfoque diferencial para la formulación de políticas.

Para Miguel Kottow, la vulnerabilidad ha de ser más que descriptiva (un diagnóstico), prescriptiva, entre otras razones porque hay personas a quienes ya se les infringió daño al estar en condiciones de exposición agravada a riesgos permanente, luego ya la protección sería inocua. (Kottow, 2019), es decir, el criterio regulador para concretar la evitación del mal en casos particulares o de grupos poblacionales, ha de ser la vulnerabilidad, más que la dignidad humana.

Al aplicar esa propuesta a lo vivido en Colombia y al enfoque heurístico de la sindemia, se concreta así:

Metodológicamente no replicar las cómodas dicotomías, aquí expresada como dignidad-vulnerabilidad y en su lugar recurrir a la antinomia, desde George Canguilhem y Roberto Espósito. El pri-

mero de ellos explicita que una “norma extrae su sentido, su función y su valor del hecho de la existencia fue de ella de aquello que no responde a la exigencia que ella atiende” (Canguilhem, 1971, p. 186), es decir, la norma parte de la infracción, así pues, si el ideal regulativo es la dignidad humana, se precisa identificar, reconocer lo contrario a ella que fue lo que se quiso superar en el momento de preferirla como universal y deseable.

La antinomia supone deconstruir lo que nos han dicho que algo es, definimos la dignidad desde lo que no lo es. Así como Espósito realiza las antinomias a las categorías comunidad (desde Im-munitas), lo político (desde lo Im-político) y lo personal (desde lo Im-personal) para proponer la Biopolítica en sentido afirmativo y más recientemente deconstruir la categoría de cuerpo, por su ambigüedad y ambivalencia que oscila en la clásica dicotomía cosas vs. Persona del derecho romano. (Esposito, 2019)

La tarea consiste en deconstruir lo que nos han dicho que es la dignidad y un excelente insumo para ello es la vulnerabilidad, no solo porque es contundente a nuestra vista que es la realidad de muchos países y personas, sino porque pone en cuestión el enfoque triádico que como derecho subjetivo le han querido dar. Reitero lo señalado al inicio de este trabajo y si mi proyecto de vida es no morir hoy; y si mis condiciones materiales son el “rebusque diario” y si he sido históricamente discriminado por ello. Eso en condiciones de pandemia me hace un individuo seleccionado para morir.

Recientemente el Vaticano⁹ señaló, al pronunciarse sobre la eutanasia, que no considera de recibo la noción de vida digna asociada a una calidad de vida y a una comprensión errada de la compasión, de modo que no hay muerte digna como hecho del hombre, solo como voluntad de la divinidad y lanzó el aforismo: Incurable

9 En: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2020-09/carta-doctrina-fe-vida-eutanasia-samaritanus-bonus-sintesis.html>

no significa in-cuidable, que en latín formuló la actualización del “samaritanus bonus” y señaló la necesidad de alimentar e hidratar como cuidado paliativo a los enfermos terminales, evitando ensañamiento terapéutico. Si usáramos toda esa doctrina y la aplicáramos al contexto colombiano posiblemente se concluiría que hay que dejarle a Dios la dignidad humana.

Más que compasión, solidaridad, pesar, conmiseración, condolencia, invito a reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la dignidad humana en un contexto marcado históricamente por las exclusiones desde los nacionalismos, regionalismos, localismos, costumbrismos, religiosismos, en general segregaciones socioeconómicas, religiosas y culturales, mapeadas estadísticamente en el “visor de vulnerabilidad” y demás observatorios de Derechos Humanos, como un inicio de la re(de)construcción de la dignidad hacia una justicia para todos.

BIBLIOGRAFÍA

Canguilhem, G (1971). De lo social a lo vital. En: lo normal y lo patológico. Siglo veintiuno editores, Argentina, Pp. 185-203.

Esposito, R. (2009). Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Lem, V y Vatter.M.) *Revista de ciencia política*, vol. 29, núm. 1, 2009, pp. 133-141 Pontificia Universidad Católica de Chile Santiago, Chile. En: <https://www.redalyc.org/pdf/324/32414666007.pdf>

Esposito, R. (2019). Las personas y las cosas. Editorial Katz y Eudeba.

Foucault, M. (1992). Del poder de soberanía al poder sobre la vida. En: Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Ediciones Piqueta. Pp. 247 – 273.

Kottow, M. (2019). vulnerabilidad: un tema controversial”. Semana provincial de Bioética. En: <https://www.youtube.com/watch?v=kDfdNOaFBZ4> recuperado 30 de noviembre 2020.

Lolas, F. (2020). Perspectivas bioéticas en un mundo en pandemia. *Acta Bioethica*, 26 (1),78. Obtenido <https://actabioethica.uchile.cl/index.php/AB/article/view/57347/60832>

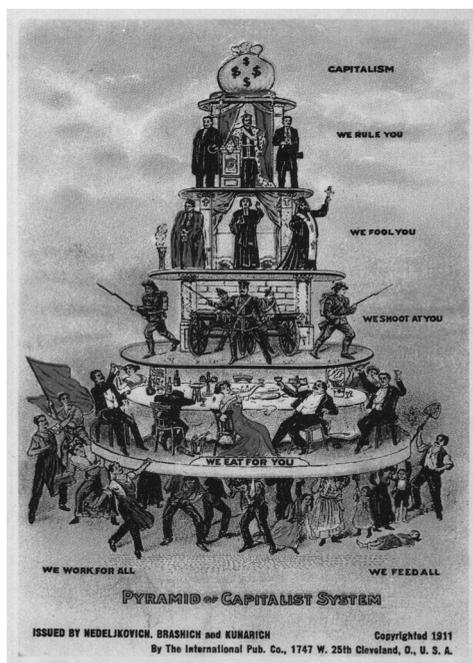
Nussbaum. M. (2012). Crear capacidades centrales. Ediciones Paidós. España.

CAPÍTULO 9

CORRUPCIÓN Y DESIGUALDAD SOCIAL: RETOS DE LA ANTIDEMOCRACIA

María José Fariñas Dulce¹
Marcelo José Ferlin D'Ambroso²

-
- 1 Catedrática de Filosofía y Sociología del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid, Integrante Honoraria del *IPEATRA – Instituto de Pesquisas e Estudos Avançados da Magistratura e do Ministério Público do Trabalho* (Brasil), Profesora del Máster en Sociología Jurídica del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñate, del Máster en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo de la Universidad Pablo de Olavide, del Máster en Derechos Humanos del Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, y del Máster en Derechos Humanos de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Investigadora del Instituto de Estudios de Género de la Universidad Carlos III de Madrid, Investigadora del Instituto Joaquín Herrera Flores/Brasil, Investigadora del *Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”*, Integrante de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica (AIFP) (jose.farinas@uc3m.es).
- 2 *Desembargador do Trabalho* (Magistrado del *Tribunal Regional do Trabalho da 4ª Região - RS/Brasil*), Presidente Fundador y actual Vice-Presidente de IPEATRA, Vice Presidente de Finanzas de la Unión Iberoamericana de Jueces - UIJ, Miembro de *AJD – Associação Juízes para a Democracia*, Doctorando en Estudios Avanzados en Derechos Humanos (Universidad Carlos III de Madrid) y Ciencias Jurídicas (Universidad Social del Museo Social Argentino). Máster en Derecho Penal Económico (Universidad Internacional de La Rioja) y en Derechos Humanos (Universidad Pablo de Olavide). Consejero de la Escuela Judicial del TRT4, Profesor invitado del posgrado en Derecho Colectivo del Trabajo y Sindicalismo de *UNOESC - Universidade do Oeste de Santa Catarina*, y Derecho del Trabajo y Proceso Laboral de *UCS – Universidade de Caxias do Sul*, *UNISINOS – Universidade do Vale dos Sinos*, *FEEVALE* y *FEMARGS*.



“Defiendo el control del capital y la superación del capitalismo. Sólo así nos proyectaremos en el siglo XXI.” (Thomas Piketty⁴, *Le capital au XXIe siècle*)

RESUMEN

El artículo describe las relaciones ambiguas entre el poder económico y el Estado y cómo el discurso anticorrupción puede ser usado para ocultar prácticas de corrupción política, que seguirán impunes en perpetuación de un sistema corrompido. Además, relaciona la desigualdad social a la corrupción por el poder económico, desde un punto de vista crítico, mostrando que la corrupción no impide el crecimiento económico, pero sí profundiza la desigualdad social, capturando las personas en un círculo vicioso que genera la

3 Imagen obtenida del sitio: <https://andradetalis.files.wordpress.com/2012/03/piramide.jpg>. Acceso en julio 2020.

4 PIMBERTON-PIKETTY (2020).

pérdida de la cultura de lo común, de lo colectivo, lo público, comprometiendo de esta manera a las democracias liberales.

PALABRAS CLAVE

Corrupción. Desigualdad social. Poder económico. Impunidad. Democracia.

ABSTRACT

The article describes the ambiguous relations between economic power and the state and how anti-corruption discourse can be used to make invisible practices of political corruption, which will continue unpunished in perpetuation of a corrupted system. In addition, it relates social inequality to corruption by economic power, from a critical point of view, showing that corruption does not impede economic growth, but it does deepen social inequality, capturing people in a vicious circle that generates the loss of the culture of the common, of the collective, compromising democracies.

KEYWORDS

Corruption. Social inequality. Economic power. Unpunishment. Democracy.

1. INTRODUCCIÓN: A MODO DE DEFINICIÓN

En las últimas décadas se habla constantemente de corrupción hasta convertir este término en una referencia permanente del imaginario social y del debate político que, en ocasiones, llega a ser bastante inquietante. No es algo nuevo, pero ahora parece que se presenta como un mal endémico de la democracia y de su estructuración en partidos políticos tradicionales. Por ello la lucha contra la corrupción se ha convertido en muchos países en el eje central de la disputa política y/o electoral e, incluso, en el *leitmotiv* de las nuevas estrategias de *lawfare* o guerra jurídica (Fariñas Dulce, 2018), como antes lo fue la lucha contra el narcotráfico o contra el terrorismo.

En este sentido, se suele presentar la corrupción como una ideología, *rectius* una creación ideológica del estado capitalista (Boito Júnior, 2017). Al final, ¿quiénes definen lo que es público y lo que es privado?⁵ En el sistema capitalista, el capital tiene el poder económico para convertir lo público en privado, como también para pervertir lo público, lo que verdaderamente se puede llamar corrupción. Sin embargo, el Banco Mundial define la corrupción, como “el abuso de un cargo público para obtener beneficios privados” que “abarca una amplia gama de comportamientos que van desde el soborno hasta el hurto de fondos públicos”⁶. Esta definición pasa por alto la posibilidad de entender la corrupción como un hecho originado desde el poder económico. Por eso es importante superar el abordaje de la corrupción desde lo público y hacerlo desde su génesis, en lo privado, en el poder económico corruptor.

El *lawfare* que se está instalando en la disputa política y/o electoral de muchos países es solventado desde la financiación privada, que defiende los intereses de los que se pretende sean vencedores. Este mecanismo opera mediante la aniquilación del *ex adverso*, categorizándolo como enemigo y corrupto. El discurso ideológico de la corrupción esconde la corrupción política que pone en riesgo a las democracias, como será explicado más adelante.

Ahora bien y desde una perspectiva heurística, dejando de lado ahora los debates políticos, económicos, sociales e, incluso, jurídi-

5 En un Estado capitalista, la organización y distinción entre público y privado es hecha según el contexto político dominante. Si este contexto tuviera sesgo protector del capital, la tendencia es la prevalencia privatista y privatizadora de las instituciones, que opaca las prácticas de corrupción, sacando un bien, una entidad del Estado para la órbita privada, por el sentido común sobre corrupción, ya no se habla de ella en los ilícitos involucrando estos bienes y entidades.

6 Fuente: sitio del Banco Mundial, información básica de 19.02.2020. [en línea], [consultado 15 julio 2020]. Disponible en: <https://www.bancomundial.org/es/news/factsheet/2020/02/19/anticorruption-fact-sheet>.

cos, necesitamos abordar una posible definición de lo que sea la corrupción. Según el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (RAE), la corrupción en su cuarta acepción es definida de la siguiente manera: “En las organizaciones, especialmente en las públicas, práctica consistente en la utilización de las unciones y medios de aquellas en provecho, económico o de otra índole, de sus gestores”⁷. Este concepto sigue con el vicio original, ocultando el poder económico corruptor. Pero podemos buscar también definiciones más amplias en el ámbito cultural y en el de la Ciencia Política. Es clásica ya la referencia a DOBEL, quien definió hace ya algunos años la corrupción como “la incapacidad moral de los ciudadanos de formar compromisos moralmente desinteresados hacia acciones, símbolos e instituciones que benefician al bienestar colectivo” (Dobel, 1978, p. 958).

Aquí aparece una indicación que vamos a seguir en el desarrollo de este artículo, que es la referencia a la falta de adhesión y de compromiso moral de los ciudadanos y ciudadanas con la defensa del interés general o de los bienes comunes y colectivos⁸. Este tipo de adhesión se hace imprescindible para fortalecer el enganche legitimador de las personas con sus instituciones democráticas. Dicha carencia, a su vez, tiene como punto de arranque una estructura social basada en un acceso jerarquizado a los bienes materiales e inmateriales que perpetua la desigualdad socio económica, de clase, de estatus y de etnia, premiando al que triunfa sea cual sea el medio utilizado para ello. En este sentido la concepción de que “la corrup-

7 Fuente: diccionario de la RAE. [en línea], [consultado 30 junio 2020]. Disponible en: <https://dle.rae.es/corrupci%C3%B3n?m=form>.

8 BRATSIS (2017, p. 22) refiere que la comprensión tradicional de corrupción como decadencia y destrucción, común a filósofos políticos desde Aristóteles a Maquiavelo, fue substituida por una nueva noción de corrupción de las sociedades capitalistas. DOBEL, citado en este artículo, conecta la práctica corruptora a la conducta disruptiva del bienestar colectivo, categoría más cercana a las cuestiones que afectan a la desigualdad social tratadas en este artículo.

ción es apenas uno de los aspectos y también uno de los síntomas de la separación meramente formal entre lo público y lo privado establecida por el Estado capitalista” (Boito Júnior, 2017:18).

La decisión de cuántos y cuáles capitales, actos y negocios jurídicos serán acusados y combatidos como corruptos se da en el campo de las relaciones concretas de fuerza económica, política, ideológica y cultural, con luces y sombras lanzadas por hechos, noticias, reacciones sociales, decisiones jurídicas que sensibilizan de manera variada la percepción de las corrupciones y de su combate (Macaro, 2018, 132). Por lo tanto, en el origen de la corrupción se encuentra la desigualdad estructural y sistémica, y ambas debilitan o impiden un pleno desarrollo democrático de la estructuración social. Poder económico, corrupción, desigualdad y democracia se conjugan juntas en un peligroso baile de máscaras.

2. CORRUPCIÓN Y DEMOCRACIA

La corrupción deteriora la democracia, porque carecemos de una cultura de lo común, de lo que nos afecta e interesa a todos y todas cuando caemos en un individualismo sistémico de aquél que utiliza el sistema para su beneficio propio. Necesitamos construir una cultura de servicio público, que permita separar a las instituciones democráticas del Estado de Derecho de los intereses meramente partidistas. Esto se hace desde el rescate a la percepción de lo colectivo, es decir, con la reconstrucción del pensamiento comunitario⁹ contrapuesto al liberal, valorizando la solidaridad, el bien

9 El filósofo político estadounidense Michael Walzer es defensor del pensamiento comunitario en la teoría política, en crítica al liberalismo. Es suya la famosa frase que describe una subjetividad descomprometida de la cultura del común: “El autorretrato del individuo compuesto solo por su obstinación, libre de cualquier bono, sin valores comunes, bonos obligatorios, costumbres o tradiciones - sin dientes, sin ojos, sin sabor, sin nada -, solo necesita ser evocado para ser devaluado: él ya es la ausencia concreta de valor” (WALZER, 2008: 209).

común, el bienestar social. Necesitamos tejer espacios públicos de convivencia, donde todos y todas estemos implicados.

Dicha carencia de cultura de lo común se agrava cuando comprobamos el déficit normativo existente en muchos países de leyes de transparencia y rendición de cuentas. Es un hecho que las democracias liberales y el Estado de Derecho necesitan mecanismos que refuercen su funcionamiento y sometan a control el ejercicio legítimo del poder, así como valores y principios de ética pública que promuevan el compromiso moral de los ciudadanos y ciudadanas con sus instituciones y normas.

Evidentemente, también es necesario que el capital, sobre todo el transnacional, tenga controles similares de transparencia y de rendición de cuentas, pues, mientras los Estados tienen reglas rígidas presupuestarias – aunque no del todo suficientes-, lo mismo no se puede decir en relación al presupuesto de grandes bancos y corporaciones para los cuales no hay ninguna regla.

Otra dimensión a ser considerada es la de la corrupción política¹⁰, pues mientras la corrupción de la administración pública ha sido el enfoque de las preocupaciones del sentir popular respecto del tema, el compromiso de la política con intereses privados tiene consecuencias nefastas muchos mayores para la población. La primera se consume y agota en el beneficio buscado por los agentes públicos y privados, pero la segunda, una vez obtenida una ley, una política pública corrompida por el poder económico, tendrá sus efectos perpetuándose durante largo del tiempo. La corrupción política, de esta forma, se perpetúa en el tiempo, socavando el interés colectivo presente y futuro en todo lo relativo al bienestar común,

10 BRATSIK (2017: 25) destaca que la corrupción política involucra la consideración de intereses privados en el proceso de elaboración de políticas, por medio de sobornos u otra forma de inducción, representando una toma de decisiones muy alejadas de la vida de las personas.

al derecho de las personas a ser respetados como individuos en una sociedad pluralista. Este sentimiento antagónico, tanto colectivo como individual, tiene su base en la erradicación de un interés común, de tener metas colectivas a ser logradas en una sociedad que trabaje para y con el pueblo y no para unos pocos. Así, lo que observamos es irresponsabilidad y falta de compromiso en el quehacer estatal, motivado por la prevalencia de la defensa del poder económico en las acciones administrativas.

ZAFFARONI Y BAILONE (2019, p.299), explican que desde las últimas tres décadas del siglo pasado el capital financiero se hipertrofió sobre el capital productivo, avanzando para reemplazar a los políticos por administradores de las corporaciones transnacionales, conformando un totalitarismo financiero que pretende instalarse como paradigma de gobierno, legitimado por el discurso neoliberal. Para superar este paradigma dominante es necesario alcanzar el paso de la ética al Derecho a través de la acción política. O, dicho de otra manera, que el poder político alcance sus fines de justicia a través del Derecho. Es imprescindible generar unas instituciones democráticas de participación, adecuadas para que los ciudadanos y ciudadanas lleguen a un acuerdo sobre una concepción política de lo justo desde las diferentes y discrepantes concepciones individuales.

Pero este pacto social necesario no se corresponde, en nuestra opinión, con un consenso armónico y estático, sino con un proceso de lucha por derechos (Herrera Flores, 2008, p.156) que, desde un plano político, son el resultado de procesos de lucha antagonista frente a la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital. Parafraseando a IHERING, el pacto social y, por lo tanto, el fundamento ético del Derecho es el resultado de un conflicto de intereses y de un proceso de lucha por la conquista de los *derechos*, libertades y de dignidad humana. Este proceso, sin embargo, no puede ser solapado por el poder económico cuando contamina la acción política.

Evidentemente, los problemas actuales son más profundos y complejos. Muchas democracias liberales en América Latina y también en Europa están pasando una crisis social, económica, política y sistémica, con graves pérdidas de derechos y privatizaciones de servicios públicos, políticas de austeridad económica, amplios márgenes de exclusión social y desigualdades, enormes dosis de corrupción, clientelismo político, fraude y evasión fiscal consentidas, donde impera la cultura del incumplimiento y de la impunidad, a la vez que una programada interpretación espuria de las normas jurídicas (el *lawfare* o “guerra/cruzada jurídica” utilizada contra los adversarios políticos). Todo esto coadyuva a una creciente desconfianza de los ciudadanos y ciudadanas en sus instituciones democráticas mientras sienten mayores consecuencias de injusticia social, es decir están sometidas a déficits en la creencia en el Estado como un ente público en favor de lo colectivo y a un descrédito de la política como medio de alcanzar el bien común.

Parafraseando al iusfilósofo argentino Carlos Santiago NINO, estamos asistiendo al desarrollo de una “anomía constitucional” (interpretación privada, interesada y espuria de la Constitución en beneficio de unos pocos), junto a una “anomia boba” (Nino; 1992) (es decir, la reiteración de comportamientos ilegales “auto frustrantes” de los ciudadanos y ciudadanas que perjudican a toda la sociedad) y al desarrollo de “sociedades anómicas” donde la inobservancia de las leyes es tan generalizada que da la impresión de que ya no existen y, por lo tanto, de que todo vale (cultura de la ilegalidad) con tal de alcanzar los objetivos particulares de cada uno. Triunfar, ganar dinero, tener éxito y poder, sean cuales sean los medios para alcanzarlo, es lo que importa, y la adhesión o compromiso moral con las normas legalmente establecidas pasan a un segundo plano. El problema está no sólo en la quiebra de la autoridad legal y judicial, sino en que sin el compromiso con un orden moral que sustente a la regulación jurídica pública, los individuos no pueden comportarse como ciudadanos y ciudadanas, es decir, como sujetos

morales de derechos y obligaciones, sino como seres aislados cuyo individualismo sistémico implica un rechazo a la regulación como tarea colectiva y recíproca, favoreciendo la amplia movilidad del capital entre las instancias estatales y política retroalimentándose en un círculo vicioso.

La sensación es que asistimos a un proceso de “*desintitucionalización*” o “*desocialización*” (Touraine, 1977) de la economía, la política, el derecho y la religión, que ha dado lugar también a una *deconstrucción* de la ética pública contemporánea. *Desintitucionalización* significa la desaparición de normas o la disociación de las normas y de los valores sociales con las que se ha construido el espacio público de la convivencia y la estructura moral de las sociedades modernas. Significa, por lo tanto, descontrol, desorden, ausencia de normas y valores comunes, ausencia de vínculos cívicos para la integración social. Estamos en un proceso de *desregulación* (Fariñas Dulce, 2014) del orden político, económico y religioso, que desordena sobre todo el pactado reparto de competencias, espacios y poderes entre dichos órdenes. Se están cambiando las “reglas de juego” y esto no es algo coyuntural ni de mera casualidad. Supone un cambio estructural, que afecta al corazón de la democracia liberal.

En la misma dirección, el debilitamiento de las regulaciones jurídicas nacionales, la primacía de las reglas informales (soft law) sobre las normas codificadas y la forma débil de gobernanza abren las puertas a cazadores de lucros, triunfando la corrupción. En consecuencia “el combate de la corrupción por parte del Estado se vuelve paradójico, entre tanto que la regulación perturba las prácticas normales de negocios que son esenciales para el lucro” (Negri, 2012, p.232).

En estas condiciones, cuando los espacios públicos laicos dejan de ofrecer vínculos de integración social y mecanismos institucionales de seguridad, es cuando los seres humanos se diluyen en un

mosaico de identidades fragmentadas y buscan criterios de unidad e integración en una identidad étnico-religiosa o en herencias culturales, místicas o nacionales esencialistas. Esto representa una inquietante amenaza para la tradición democrática, plural y laica del Estado de Derecho y sus ideales de libertad, igualdad y solidaridad, así como para la legitimidad universal de los Derechos Humanos (Fariñas Dulce, 2018).

Lo que está ocurriendo en los últimos años es que las elites económicas neoliberales, las ideologías políticas ultraconservadoras y las fuerzas religiosas fundamentalistas se están uniendo en contra el orden político y jurídico libre y democráticamente establecido. Están emprendiendo una *lawfare* o cruzada jurídica “anti-derechos” (ilegalización del aborto, derogación de derechos de los colectivos LGTBI+, supresión de derechos laborales, sustitución del contrato laboral por el contrato civil, leyes anti-inmigración, etc.) de consecuencias todavía no previstas. Esta cruzada “anti derechos”, se enmascara en la reivindicación de unas libertades supuestamente amenazadas de unos grupos sociales que no quieren perder su poder institucional y social, del cual abusan como patrimonio unilateral. Por ello no están dispuestos a aceptar que los derechos y las libertades sean para *todos*, pero sí que sigan como un “coto vedado”, un privilegio, un lujo politizado para unos pocos. Lo novedoso está en que ahora esta alianza pretende suplantar la pactada sumisión del poder político y económico al derecho, al Estado de Derecho, por un nuevo poder de mando absoluto anti-corrupción, una especie de neo cruzada cautivante de las masas descontentas y frustradas con la acción política.

En esta línea, se denuncia como el combate a la corrupción, desde el punto de vista del capital, demoniza la política, expone las leyes al ridículo, lleva las instituciones al punto de ruptura y conduce a una “fatiga que flirtea con lo irreversible” (Warde, 2018, p.16). Por otra parte, enmascarar la corrupción bajo el disfraz de la anticorrupción es una estrategia de la propaganda fascista (Stanley, 2018, p. 40).

En estos últimos años, desde la nueva extrema derecha fundamentalista global se ha buscado el voto a cualquier precio. Incluso incardinando y manipulando un cierto conservadurismo de la clase trabajadora desposeída y de las clases medias frustradas y despolitizadas contra los efectos negativos de la globalización neoliberal (paro, precarización, disminución de rentas del trabajo, desclasamiento, privatización de servicios públicos, humillación política etc.), con el conservadurismo cristiano (ultra católico o evangélico), autoritario y racista, que se manifiesta contra una sociedad caracterizada por una diversidad creciente que ni acepta ni está dispuesta a comprender para no perder su hegemonía social y cultural, pero también económica. Es, sin duda, una manipulación espuria, de consecuencias todavía no previstas. Pero, de momento, la alianza está funcionando electoralmente en muchos países.

El resultado es inquietante, porque se está destruyendo la democracia liberal desde dentro, aniquilando sus instituciones, sus canales participativos, órganos de representación y sus mecanismos de crítica y de deliberación sobre cuestiones cruciales de la convivencia social. A la vez se está retroalimentando la ignorancia de la población y los comportamientos disciplinarios de vigilancia social y represión que conducen hacia una sociedad programada y cooptada por el neofascismo social de las pos-democracias (Sousa Santos, 2009). Ignorancia y autoritarismo suelen ir de la mano (Adorno, 2003) y conjugan el peor escenario posible, ya que se impide la posibilidad de construir metas socialmente compartidas por todos, se obstaculiza el dialogo y se frena la estructuración democrática de la sociedad y esta comienza a operar sobre una realidad distópica (patriarcalismo, racismo, xenofobia, homofobia, aporofobia, clasismos etc.).

Roto el pacto social, volvemos a la libertad sin ley, una libertad impregnada de *animalidad*, es decir, la “ley del más fuerte”, que efectivamente beneficia al más fuerte. Esto supone un *jaque mate* a la legitimación intelectual de la democracia liberal. El neoliberalismo está triunfando sobre el liberalismo. El contexto descrito es lo

más opuesto al liberalismo democrático, plural, laico y humanista de la Modernidad con sus luces y sus sombras, hasta llegar a consolidarse en algunos países lo que ZAKARIA denominó hace ya algunos años como “democracias iliberales” (Zakaria, 1998) o, incluso, las *democraduras*, es decir democracias formales que se desplazan internamente hacia el autoritarismo, donde predomina el ejercicio del poder sin la política, prima el interés privado sobre el interés general y se está instalando la opulencia de lo privado sobre la pobreza de lo público. En definitiva, las democracias ya no mueren con golpes militares violentos, sino debilitando o pervirtiendo sus poderes básicos, especialmente, el sistema jurídico y la prensa, a la vez que deslegitimando a sus instituciones (Levitsky y Ziblatt, 2018). Todo ello mezclado con regresiones identitarias, culturalistas, religiosas y nacionalistas, bajo pulsiones racistas, homóforas y xenóforas, nos sitúan ante un coctel difícil de abordar en el comienzo de la tercera década del siglo XXI.

Esto conduce a “un círculo vicioso de ingobernabilidad y destrucción de las bases de la convivencia” (Villoria Mendieta, 2006:279) democrática. En el documental titulado *Le capital au XXIe siècle* (Pemberton y Piketty, 2020), se denuncia el papel de las élites dominantes en la historia, siempre dando la mano al capital, a la propiedad, a la riqueza, impulsando más y más la desigualdad social en el mundo. Para salir de dicho círculo, sería necesario que las élites políticas, económicas y sociales se plantearan la necesidad de regenerar las estructuras democráticas de las sociedades del siglo XXI y de erradicar las malas prácticas. ¿Estarán dispuestas?

3. CORRUPCIÓN Y DESIGUALDAD SOCIAL

Uno de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) es la reducción de la desigualdad social, lo que corresponde a que los países se comprometan en promover el crecimiento económico inclusivo, bajo el mandato de “no dejar a nadie atrás” (principio de los ODS).

Sería conveniente el claro entendimiento de que la corrupción es la perversión de lo público por el poder económico, en retroalimentación de un sistema de descrédito de la política, del orden jurídico, de las instituciones en el imaginario popular, que lleva a una generalizada falta de adhesión y de compromiso moral de los ciudadanos con la defensa del interés general o de los bienes colectivos (Dobel, 1978). Y esto es lo constatado por la ONU en el *“Informe Social Mundial 2020: la desigualdad en un mundo en rápida transformación”*, de que “las diferencias económicas y sociales aumentan la inestabilidad política y erosionan la confianza en los gobiernos, cada vez más influenciados por los más afortunados”¹¹. En estos términos, se debe comprender que la corrupción no es obstáculo para el crecimiento económico, pero este crecimiento tiende a ser asimétrico, concentrando renta y capital en quienes ya lo poseen, dificultando la movilidad social, ya que los recursos públicos son canalizados para la defensa de los intereses privados de unos pocos (en general, bancos, corporaciones, personas billonarias), perjudicando con ello la distribución de los medios de ascenso social (como la educación) y los mecanismos de compensación o equilibrio (como la renta universal, *v.g.*). Como lo ilumina el informe de la ONU sobre el tema, “la desigualdad aumenta y persiste porque algunos grupos tienen más influencia sobre el proceso legislativo, lo que impide a otros grupos hacer que el sistema responda a sus necesidades. Esto lleva a distorsiones de políticas y socava el proceso democrático”¹².

11 Y que “promocionar la igualdad de oportunidades y subir los impuestos, especialmente, a las clases más adineradas, ayudaría disminuir la desigualdad”. Fuente: noticia de la ONU sobre el Informe. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2020/01/1468241>. Acceso en 20 jul. 2020.

12 Fuente: informe de ONU titulado *¿Qué es la desigualdad?*, de 17.09.2009. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2019/07/1459341>. Acceso en 20 julio 2020.

WARDE, mencionando el sistema político estadounidense, comenta que la corrupción genera ineficiencia, inequidad y pobreza, pero no es obstáculo para el crecimiento económico. En Estados Unidos la corrupción está institucionalizada ya que los candidatos y candidatas son abiertamente financiados por grupos económicos, o sea, por el poder económico, para ascender al poder político (Warde, 2018, p.18).

En España la dinámica de la corrupción pública por las actividades corruptas de los partidos políticos funciona a través de aportaciones de particulares empresarios que esperan conseguir un trato favorable en el momento en el que el partido político financiado llegue al poder, o seguir disfrutando de los mismos beneficios durante el tiempo que dure su mandato. Esto genera la necesidad de blanquear el dinero recibido de modo que algunos partidos políticos funcionan como verdaderas organizaciones criminales solventadas por el gran capital (Acale Sánchez, 2019, p.316).

Sobre Brasil, WARDE comenta que la disciplina jurídica del financiamiento de campañas electorales es deficitaria, pues mientras termina con el financiamiento empresarial, no aleja el poder económico del juego político, que puede habilitarse a través de donaciones de personas físicas, ante el debilitado reglamento sobre el tema (Warde, 2018:10). Mientras el sistema de financiación de los partidos políticos no sea racionalizado y democratizado, los ricos y poderosos continuarán apropiándose de los candidatos, de los políticos electos y de las instituciones en detrimento del pueblo. Por otro lado, BOITO JÚNIOR (2017, p. 18) señala que históricamente en la sociedad brasileña, la denuncia de la corrupción, desde el Movimiento *Tenentista*¹³ –que hacía uso de ella en sentido progresista-, es el

13 El *Movimiento Tenentista* fue una insurrección de los oficiales de pequeño y medio rango de las fuerzas armadas de Brasil, insatisfechas con las gestiones desmedidas de la política de las oligarquías en la década de 1920, período de la vieja o primera República en el país.

punto central del programa de los movimientos sociales y políticos, pero la tendencia de la clase media es privilegiar el uso político y electoral de la denuncia de corrupción¹⁴.

Obviamente, el crecimiento económico, en estas condiciones, es exclusivo del gran capital que puede financiar campañas electorales, subvertir lo político en favor de sus intereses y construir la ficción de que los ciudadanos elegimos al ya elegido. Esta situación degenera el bienestar social de las personas, ya que los recursos públicos suelen ser direccionados a mantener este crecimiento asimétrico en perjuicio de las necesidades colectivas, profundizando cada vez más la desigualdad social.

Por otro lado, para mantener el sistema funcionando el Estado es utilizado para proteger las estructuras del capital y de sus objetivos lucrativos¹⁵, criminalizando las personas marginalizadas y excluidas del acceso a los bienes de consumo. ZAFFARONI Y BAILONE (2019, p. 297) señalan que en la medida en que el Estado se aleje del modelo de Estado democrático de Derecho y se aproxime al modelo de Estado Policial y Corporativo, se va incrementando el poder punitivo sobre clases subalternas, disidentes y perdedores, mientras que se renuncia al ejercicio del poder punitivo sobre los delitos económico de corrupción política de máxima gravedad.

Históricamente las clases dominantes no separan sus intereses de los intereses de los Estados, haciendo que los recursos sean canalizados para aumentar sus ganancias y defender su riqueza, situación generadora de profunda desigualdad social, como denuncia el documental de PEMBERTON Y PIKETTY, mostrando que en la sociedad del siglo XVIII el 1% de las personas poseían el 99% de la propie-

14 El autor comenta que en Brasil y América Latina la burguesía viene usando de forma amplia la denuncia de corrupción como arma política (BOITO JÚNIOR, 2017: 18).

15 WARDE (2018:37) aclara que, en el capitalismo monopolista de Estado, este provee los medios para salvar el lucro y la capacidad de auto generación del capital.

dad y la riqueza, porcentaje que subsiste aún en el año 2016¹⁶. La conclusión es que los recursos de los individuos pertenecientes a las clases dominantes y los recursos del Estado están apenas formalmente separados (Boito Júnior; 2017, p.14).

Si no se tiene claro que el objetivo último es alcanzar la igualdad, la redistribución, la integración y participación de todos, los derechos sociales y el trabajo digno, nadie va a luchar en serio contra los delitos económicos ni contra la corrupción política, la extorsión, la evasión y los paraísos fiscales. La corrupción, la rapiña, los sobornos, la malversación de fondos públicos y, en general, todo abuso de poder económico surge precisamente por el desigual y jerarquizado sistema de acceso a los bienes y recursos. Esto hace que la corrupción sea sistémica y que termine en un eterno círculo vicioso en el cual no se sabe lo que viene primero, el huevo o la gallina. Mantenido la desigualdad social, siempre el pueblo será presa fácil para que la corrupción económica se apodere del Estado y de la política.

4. LA “ESTRATEGIA DEL CARACOL” O EL PRIVILEGIO DE LA IMPUNIDAD

A la vez se está produciendo una grave quiebra del principio de separación de poderes en tanto que pilar básico del Estado de Derecho. La judicialización de la política, que viven muchas demo-

16 Según informe de OXFAM (*Oxford Committee for Famine Relief*), en 2016, el 1% de la población mundial alcanzó la misma riqueza de los 99% restantes. (Fuente: noticia publicada en el periódico Globo - <http://g1.globo.com/economia/noticia/2016/01/1-da-populacao-global-detem-mesma-riqueza-dos-99-restantes-diz-estudo.html>. Acceso en 20 jul. 2020). Y en el “Informe Social Mundial 2020: la desigualdad en un mundo en rápida transformación” de las Naciones Unidas se comprueba que el “1% más rico de la población tiene cada vez más dinero, mientras que el 40% más pobre obtiene menos de un 25% de los ingresos”. Fuente: noticia de la ONU sobre el Informe. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2020/01/1468241>. Acceso en 20 jul. 2020.

cracias liberales, está sometiendo a intereses privados especulativos el trabajo de un colectivo de personas muy importante en la vertebración social: los jueces, juezas y sus tribunales. Con ello no sólo se viola la separación de poderes, sino lo que es más grave se cae en una falsa retórica de las llamadas a la honradez política y a la lucha contra la corrupción, que no va a buscar las causas, sino sólo a incidir sobre los resultados finales, buscando chivos expiatorios a los que culpabilizar individualmente de hechos corruptos.

La causa podría estar en el propio sistema político y económico de las democracias liberales. Es un sistema en ruinas, que pasa por su peor momento. Existe una crisis institucional muy grave, una cooptación de las instituciones democráticas por los intereses privados de los grandes poderes económico financieros, un secuestro de la voluntad popular y una restricción de derechos y libertades que cada vez tienen menos capacidad para operar como límites a los abusos de poder.

Se ha caído en la estrategia del caracol: sorteando trampas legales, los verdaderos corruptos siguen impunes. Y el principal problema social persiste y radica en el propio sistema político y económico que es un productor compulsivo de desigualdades de todo tipo. La cuestión no está sólo en una ética individual, ni en el comportamiento inadecuado de algunos funcionarios. No es un problema individual de beneficio privado frente al excesivo intervencionismo burocrático estatal, como el liberalismo clásico ha defendido. Es el propio sistema el que sostiene la corrupción, convirtiéndola en un problema político central de funcionamiento informal.

Por encima de la judicialización de la política, de las estrategias del *lawfare* y de la cooptación de la democracia por los poderes económico-financieros, la desigualdad provocada por el mismo sistema cada vez es más importante. Sigue ahí. Y, además, genera resentimiento económico en la ciudadanía. Algo que el discurso político neoconservador y autoritario sabe aprovechar bien para jugar con la ira de la gente. Ponen en marcha lo que denominamos *la*

política de las tripas, que no duda en alimentar el miedo, el odio y el resentimiento entre los ciudadanos, apelando a supuestos valores tradicionales, como Dios, la familia, la propiedad, el orden etc., desenfocando totalmente la realidad. El desenfoque no es inocente. Existe una crisis ética muy grave. En la ciudadanía se está instalando una cierta cultura de la ilegalidad y de la impunidad, es decir, del todo vale con tal de alcanzar el poder o el dinero. La “ley del más fuerte”, que efectivamente beneficia al más fuerte. Una especie de darwinismo social.

El *lawfare* junto con la utilización fraudulenta de las nuevas tecnologías de la comunicación, las *fake news* y la *WhatsApp*ización de la política¹⁷ (*made in Steve Bannon*), como instrumentos de la *guerra híbrida*, tomaron como detonante la lucha política contra la corrupción en las administraciones públicas. Los casos de corrupción generalizada han dejado de ser presentados como una cuestión coyuntural, para convertirlos en el problema que pone en riesgo gravemente la estructuración democrática de las sociedades liberales. O sea, la denuncia de la corrupción como arma política del poder económico. Según MASCARO (2028, p.133) la repetición del gobierno y de la administración del Estado por las clases y gru-

17 Por ejemplo, Bolsonaro ganó las últimas elecciones presidenciales en Brasil con un 55% de votos y sin participar en ningún debate político con sus contrincantes: las *fake news* difundidas por mensajería y *WhatsApp* lo hicieron todo, tras la apertura del camino por la operación “*lava-jato*”. (Fuente: materia producida en el periódico *Intercept Brasil*, disponible en: <https://theintercept.com/2018/10/07/judiciario-fake-news-bolsonaro-eleicao/>, Acceso en 23 julio 2020. También se encuentra la referencia a las “elecciones de 2018 como subproducto del *lavajatismo*” en las declaraciones del Presidente de la Cámara de Diputados brasileña en la noticia del periódico *UOL*. Disponible en: <https://www.bol.uol.com.br/noticias/2020/07/04/deltan-deixou-claro-que-lava-jato-e-um-movimento-politico-diz-maia.htm>. Acceso en 23 julio 2020. Sobre las *fake-news* y su impacto en las elecciones de Brasil, se puede observar en la noticia del periódico *Folha de São Paulo*, disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/90-dos-eleitores-de-bolsonaro-acreditaram-em-fake-news-diz-estudo.shtml>. Acceso en 23 julio 2020).

pos que acostumbran dominar hace que sus prácticas tengan aires institucionales de legalidad, mientras el control, la denuncia y penalización de delitos se vuelven instrumentos políticos.

La lucha contra la corrupción y contra el clientelismo político se convirtió así en el *leitmotiv* del desprestigio de lo público y, en los países latinoamericanos con gobiernos progresistas en las pasadas décadas fue la excusa perfecta para el ataque y derribo de la izquierda, bajo la idea de que los gobiernos de izquierdas han generado una corrupción estructural. También en los países europeos, donde la narrativa de las nuevas derechas ha transmitido el mensaje (que no la idea) de que la socialdemocracia es la responsable del descrédito de lo público, del derroche de los Estados de Bienestar, de su ineficacia y, consiguientemente, del descontento socioeconómico y la fragmentación social. El mensaje alternativo era achicar el Estado e introducir la lógica mercantil y empresarial en su gestión. Se vincula la corrupción a lo público para desprestigiar a los políticos y a los partidos tradicionales, sin embargo, la corrupción de los empresarios es frecuentemente blanqueada e, incluso, ocultada, considerándola fruto de acciones simplemente fraudulentas y formando parte de las actuaciones cotidianas de sus negocios globales, entre cuyos objetivos últimamente ha destacado la política urbanística de muchos países.

CONCLUSIONES

El principal problema social persiste y radica en el propio sistema político y económico productor compulsivo de desigualdades de todo tipo. Como ya se ha dicho, la cuestión no está sólo en una ética individual. Es el sistema el que sostiene la corrupción. Recordando lo ya expuesto: si no se tiene claro que el objetivo último es la igualdad, los derechos sociales, el trabajo y la vida digna, nadie va a luchar en serio contra los delitos económicos ni contra la corrupción política y la extorsión.

Las libertades universales, los derechos fundamentales y los derechos sociales son conquistas de la humanidad, de la civilización. Si dejamos de luchar por ellas, si las vamos perdiendo, la alternativa es la barbarie. La libertad y las condiciones de existencia material no pueden separarse, ya que son condición *sine qua non* para la universalización de la democracia. Por eso para recomponer un tejido social fracturado es imprescindible apostar políticamente por los derechos sustantivos de ciudadanía, igualitararios y emancipadores. Romper las jerarquías de clase, de género o de etnia para un acceso igualitario a los bienes materiales e inmateriales. Esta es una decisión política, no es una cuestión de éticas individuales. Así, reconstruir la política y la confianza de la gente es imprescindible para la búsqueda de la adhesión colectiva al interés común, a un pensamiento comunitario.

Desde la concepción de la corrupción como un instrumento de perpetuación de poder político por el poder económico y de un mecanismo de producción de asimetrías que subyace a la desigualdad social, se puede indagar nuevas formas para combatir a ambos. Porque no es lo mismo buscar equiparación de oportunidades cuando la desigualdad está instalada bajo un sistema corrompido. Es más, entender que la corrupción política tiene efectos muy superiores a la corrupción administrativa (porque a ella le da causa) es fundamental para transcender al sentido común del tema.

Finalmente, y no menos importante, es necesaria la comprensión de que el discurso anticorrupción, elaborado desde el concepto ideológico de corrupción (en la administración pública, de los funcionarios, de los políticos), es solamente una trampa para ocultar un sistema corrupto o bien es un arma para ser usada contra adversarios políticos del poder económico como forma de descrédito popular o *lawfare*, o aún un instrumento para el capital exigir la privatización de bienes y entidades públicas.

El análisis de la corrupción y de la desigualdad social no puede ser descontextualizado del entendimiento del ejercicio del poder

económico y de sus relaciones ambiguas con el Estado, en sus formas contemporáneas de anomía conjugadas al neofascismo, que absorben los recursos públicos para perpetuar la explotación de las clases no propietarias o clases medias, socavando las democracias y aumentando la desigualdad social. No hay que olvidar que, en un Estado capitalista, la organización y distinción entre público y privado es hecha según el contexto político dominante. Y cuanto más contaminado esté por el dominio del gran capital, mayor será la tendencia privatizadora de las instituciones y bienes públicos. En este caso, más allá de la irregular apropiación de lo público por lo privado que se opera en una privatización¹⁸, también se ocultan las prácticas de corrupción. Hay que tener una visión crítica del tema para poder trascender el baile de máscaras que se forma entre poder económico, corrupción, desigualdad y democracia.

Liberar el alma de la gente y recuperar la cultura de lo común es mostrar que el discurso anticorrupción no es inocente, pudiendo llevar a un comportamiento social disruptivo de lo colectivo, razón por la cual debe ser examinado desde un punto de vista crítico si efectivamente queremos luchar por un mundo mejor y menos desigual.

18 Profundizando el tema en el caso de Brasil, es importante citar la denuncia de Jessé de Souza (2019): “Lo que Lava Jato y sus cómplices en los medios de comunicación y en el aparato del Estado hacen es el juego de un capitalismo financiero internacional y nacional ansioso por ‘privatizar’ la riqueza social y transferirla a su bolsillo. Destruir Petrobras, como lo hicieron el consorcio Lava Jato y los grandes medios de comunicación, a instancias de la élite conservadora, significa empobrecer a todo el país de un recurso fundamental, presentando, a cambio, resultados de la recuperación de recursos ridículos tan pequeños y que conducen principalmente a la eliminación de cualquier estrategia de reconstrucción internacional del país. Estas ideas del Estado y la política corrupta sirven para transferir, a bajo costo, las empresas estatales y nuestras riquezas del subsuelo a nacionales y extranjeros que se apropian en privado de la riqueza que debería pertenecer a todos. Esta es la verdadera corrupción. Una corrupción legitimada y vuelta invisible por una lectura distorsionada y superficial de cómo la sociedad y sus mecanismos de poder funcionan.” (p.12).

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. W. (2003). *Ensayos sobre la propaganda fascista*, Barcelona: Voces y Cultura.

ACALE SÁNCHEZ, M. (2019). “Corrupción, Derecho Penal y prevención desde la realidad española”, en ARAÚJO, A. R. y D’AMBROSO, M. J. F. *Democracia e neoliberalismo: o legado da Constituição em tempos de crise*, 2ª. ed. Salvador: Juspodivm, pp. 309-325.

BAUMAN, Z. (1999). *La globalización: consecuencias humanas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BOITO JÚNIOR, A. (2017). “A corrupção como ideologia”, en *Revista Crítica Marxista*, São Paulo: Unicamp, (nº.44), pp. 9-19.

BRATSKIS, P. (2017). A corrupção política na era do capitalismo transnacional. En *Revista Crítica Marxista*, São Paulo: Unicamp, (nº.44), pp. 21-42.

CASTELLS, M. (2001). *The information age: economy, society and culture*, 2ª.ed., Blacwell: Oxford, vol. III (*End of Millenium*).

CHOMSKY, N. (2017). *Mídia: propaganda política e manipulação*, San Pablo: WMF/Martins Fontes.

DOBEL, J. (1978). “The Corruption of a State”, en *The American Political Science Review*, vol. 72, (nº.3), pp. 958-973.

DOWBOR, L. (2018). *A era do capital improdutivo*, 2ª.ed., San Pablo: Outras Palavras.

FARIÑAS DULCE, M. J. (2014). *Democracia y Pluralismo: Una mirada hacia la emancipación*, Madrid: Dykinson.

FARIÑAS DULCE, M. J. (2018). Constitución o Biblia, en *Dominio Público*, Madrid, 4 jun. 2018. [en línea], [consultado 20 mayo 2020]. Disponible en: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/25857/constitucion-o-biblia/>.

FARIÑAS DULCE, M. J. (2018). Guerra Jurídica y estrategia Neoliberal, en *Dominio Público*, Madrid, 20 dic. 2018. [en línea], [consultado 20 mayo 2020]. Disponible en: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/27431/guerra-juridica-y-estrategia-neoliberal/>.

HERRERA FLORES, J. (2008). *La reinención de los Derechos Humanos*, Sevilla: Editorial Atrapasueños.

LEVITSKY, S. y ZIBLATT, D. (2018). *¿Cómo mueren las democracias?*, Madrid: Ariel Editorial.

MASCARO, A. L. (2018). *Crise e Golpe*, São Paulo: Boitempo.

NEGRI, A. (2012). *Multidão. Guerra e democracia na era do império*, 2ª.ed. Rio de Janeiro: Record.

NINO, C. S. (1992). *Un país al margen de la ley: estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*, Buenos Aires: Emecé.

PEMBERTON, J. y PIKETTY, T. (Eds.). (2020). *Le capital au XXIe siècle*. [Documental]. Francia-Nueva Zelandia: General Film Corporation, Upside Distribution, France 3 Cinéma, Diaphana Distribution.

SOUSA SANTOS, B. (2009). *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho*, Madrid: Trotta.

SOUZA, J. (2019). *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*, Rio de Janeiro: Estação Brasil.

STANLEY, J. (2018). *Como funciona o fascismo. A política dos “nós” e “eles”*, Porto Alegre: L&PM.

TOURAINÉ, A. (1977). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Madrid: PPC.

TOURAINÉ, A. (1994). *Crítica de la Modernidad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

VILLORIA MENDIETA, M. (2006). *La Corrupción Política*, Madrid: Editorial Síntesis.

WALZER, M. (2008). *Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*, São Paulo: Martins Fontes.

WARDE, W. (2018). *O espetáculo da corrupção: como um sistema corrupto e o modo de combatê-lo estão destruindo o país*, Rio de Janeiro: LeYa.

ZAFFARONI, E. R. y BAILONE, M. (2019). “Punitivismo y Derechos Humanos”, en ARAÚJO, A. R. y D’AMBROSO, M. J. F. *Democracia e neoliberalismo: o legado da Constituição em tempos de crise*, 2ª. ed. Salvador: Juspodivm, pp. 281-307.

ZAKARIA, F. (1998). “El surgimiento de las democracias no liberales”, en *Revista Estudios de Política Exterior*, Madrid, vol. 12, (nº. 62), marzo-abril. [en línea], [consultado 30 mayo 2020]. Disponible en: <https://www.politicaexterior.com/producto/el-surgimiento-de-las-democracias-no-liberales/>.

CAPITULO 10

COVID-19, UN DILEMA ÉTICO Y POLÍTICO EN LATINOAMÉRICA

Sebastián Castro Monzón¹

RESUMEN

La pandemia del Covid -19 ha colocado a los gobiernos de todo el mundo en una situación sin paralelo cambiando súbitamente la normatividad social vigente, lo cual ha colocado a la población en una posición de incertidumbre sobre lo que debería ser su actuar ante las nuevas circunstancias. Ante esto, surgen preguntas como las siguientes: ¿Cómo deberíamos relacionarnos ante los demás? ¿Cuán estrictos deberíamos ser con las medidas de distanciamiento social? ¿A quién se debería de responsabilizar ante el creciente número de fatalidades entre otras?

En este trabajo se pretende buscar alguna solución a dichos dilemas basándose en la Ética Nicomaquea de Aristóteles, particularmente, en su libro III, en donde se trabaja el tema acerca de cómo asignar la responsabilidad a los individuos sobre sus actos, así como en su libro V donde pretende definir qué es lo justo y lo injusto, uti-

1 **Sebastián Castro Monzón, UNAM. México.** Estudios de Licenciatura en la Escuela Nacional de Música en la cátedra del profesor Arturo Uru-churtu Chavarín y posteriormente bajo la tutela del profesor Luis Ivan Jiménez Olivera. Profesor de Piano en la academia Ángela Peralta. Profesor de Piano de la Academia Música y Arte. Estudios de filosofía bajo la tutela de Jeannette Escalera Bourillon.

lizando un sencillo ejemplo en el cual dos individuos se ponen de acuerdo en verse sin saber que uno de ellos ha llevado a cabo un estilo de vida despreocupado sin llevar hacerse cargo de las medidas de precaución establecidas por la normatividad social así como las indicaciones gubernamentales de prevención, por lo cual ha enfermado de Covid -19, sin estar al tanto de ello.

Al analizar dicho ejemplo, se puede determinar que el individuo que ha llevado una vida despreocupada ha sido injusto con la sociedad en su conjunto, así como con aquellas personas con quienes ha decidido reunirse, mientras éstas no estén informadas del riesgo al que están siendo expuestas, pero aún si fuese un acto justo por el hecho de haberles informado de su descuido y de ponerlas en riesgo al querer reunirse con ellas, y se reúne, es responsable si hubiese resultados negativos por su actuar.

En contraparte aquella persona que decidiese ponerse en contacto con el sujeto anteriormente descrito no es injusta con el otro, puesto que se ha sometido a los debidos cuidados, pero sí responsable si hubiese un resultado negativo consecuencia de dicha reunión, por el hecho de aceptar pasar un periodo de tiempo con otra persona que podría estar infectada, aunque no muestre ningún síntoma. Por ello, el ciudadano ético y responsable debe seguir la normatividad vigente establecida por los expertos en salud de su gobierno, así como de informar a cualquier persona con quien vaya a tener contacto del nivel de riesgo al que lo está exponiendo.

ABSTRACT

In this work I will try to solve this problems using Aristotle's Nichomachean Ethics third book in which he writes on how to award responsibility over actions made by individuals and on his fifth book where he tries to define what is fair and unfair using a simple example in which two individuals decide to meet without knowing that one of them has ben living a carefree life without following the social

distancing guidelines required by his government and society, so that he has become ill without his knowing. By analyzing this example, we can observe that this individual has been unfair (though not guilty) with society and to whoever he has been in contact as long as they haven't been informed of the risk he is putting them on, but even he has informed other about the risk he is putting them on making him a fair person, he is responsible for the negative consequences of his actions. In counterpart the person that gets in touch with him isn't unjust but is also responsible of the consequences of such meeting. It is because of this that the responsible and ethical citizen must follow the guidelines established by his government and inform everyone he intends to get in touch of the level of risk he is putting them on.

PRESENTACIÓN

El presente trabajo pretende averiguar cómo deberían abordarse las relaciones sociales entre personas bajo la constante amenaza del COVID – 19, para ello enfocaremos nuestra atención en el riesgo que dicha enfermedad presenta para el individuo, las implicaciones éticas del contacto de éste mismo con terceros, las consecuencias psicológicas y/o económicas de evitar dicho contacto y la relación de estas últimas con la duración de una cuarentena.

Para realizar este estudio será necesario comprender las propiedades de dicha enfermedad, su tasa de reproducción (contagio) así como su letalidad y las afecciones psicológicas que pueden generarse por un encierro prolongado para evitarla. Es importante hacer notar que, debido al alcance y propósito de este estudio, existe un margen de error amplio, puesto que no se plantea hacer una investigación de fondo sobre la naturaleza epidemiológica del COVID – 19 ni sobre las afecciones psicológicas provocadas por la cuarentena ocurrida durante los primeros 6 meses, pues, este estudio es somero y debe ser tratado con cierto escepticismo.

1. DATOS EPIDEMIOLÓGICOS

El Covid – 19 es una enfermedad infecciosa que se transmite principalmente a través de gotículas generadas cuando una persona infectada tose, estornuda o espira. Dichas gotículas son demasiado pesadas para permanecer suspendidas en el aire y caen rápidamente sobre el suelo o superficies.

Posee un tiempo de incubación de 2 a 14 días (Instituto Nacional de Geriátría, 11 mayo 2020, p. 4) ² con y una letalidad variable dependiendo el rango de edad y comorbilidades como se puede observar en la siguiente tabla (Instituto Nacional de Geriátría, 11 mayo 2020, p. 4):³

Edad	Mortalidad Femenina	Mortalidad Masculina
0 – 9	2.30%	3.80%
10 – 19	0.90%	0.90%
20 – 29	0.90%	1.30%
30-39	1.80%	3.70%
40-49	4.70%	9.60%

50-59	11.10%	18.80%
60-69	22.80%	29.00%
70-79	33.50%	39.70%
80-89	38.40%	44.70%
90	26.50%	33.70%

- 2 Instituto Nacional de Geriátría (11 mayo 2020, p. 4) Enfermedad por el nuevo coronavirus: recomendaciones para el personal de salud en el ámbito comunitario, <http://www.geriatria.salud.gob.mx/descargas/covid/recomendaciones-personal-salud-ambito-comunitario.pdf#:~:text=Los%20signos%20y%20s%C3%ADntomas%20de,d%C3%ADas%20despu%C3%A9s%20de%20estar%20expuesto>
- 3 Kánter Coronel, Irma (2020 p. 11) “Muertes por Covid-19 en México”. Mirada Legislativa No. 190, Instituto Belisario Domínguez, Senado de la República, Ciudad de México.

Así como una tasa de contagio de 1.4 a 2.5 (algunos estimados llegan hasta 3). Con el propósito de reducir dicha tasa de contagio el gobierno de México ha introducido el semáforo epidemiológico dividido en 4 colores: rojo, naranja, amarillo y verde, que se definen obedeciendo a los siguientes parámetros:

Ocupación hospitalaria (dependiente de la capacidad de la infraestructura nacional) tendencia de ocupación hospitalaria (relacionado con la tasa de infección), número de pacientes en estado crítico (relacionado con la letalidad) y, por último, número de pruebas positivas realizadas a la población general.

En la CDMX según el Gobierno de la Ciudad de México hay actualmente (17 de octubre del 2020) un total de 2701 hospitalizados de los cuales 671 se encuentran intubados, un total de 419 fallecimientos, por lo cual utilizando como referencia la tasa global de letalidad promedio del COVID 19 del 1.01% podemos arriesgarnos a hacer un estimado de 42,319 casos en la CDMX dando un aproximado de 4.7 personas enfermas por cada 1,000 habitantes. Actualmente (2 de diciembre) se encuentra en semáforo naranja con advertencia debido al incremento de casos durante la última semana.

Las proyecciones epidemiológicas de la Universidad de Harvard muestran un futuro regular para la CDMX con una tendencia a la baja o a mantener una tendencia estática. Sin embargo, debido a las fiestas navideñas, es probable que la tendencia de contagios se acelere.

2. EFECTOS PSICOLÓGICOS DE LA CUARENTENA

Durante la cuarentena estricta (semáforo rojo) que se llevó durante aproximadamente 4 meses se observaron distintas problemáticas psicológicas y de otras índoles en la población como un aumento en violencia intrafamiliar García y Rojas, 24 de mayo

2020)⁴, depresión, ansiedad, privación de sueño entre otras (Loera et al. (21 de julio 2020)⁵ por lo que la OMS recomendó minimizar los confinamientos masivos y prolongados (Giménez, José, 13 de octubre 2020)⁶.

3. EFECTOS ECONÓMICOS DE LA CUARENTENA

Es evidente que el impacto económico provocado por la cuarentena no debe ser subestimado, puesto que la economía mexicana observo por primera vez en más de un siglo una recesión económica del 18.7% (Morales C.F, 31 de agosto 2020)⁷ con la desaparición de hasta 500,000 empresas (Meza, Elizabeth, 3 de julio 2020)⁸ y la pérdida de 1,113,000 empleos.

4 García y Rojas (24 de mayo 2020) “La violencia si incrementó en la cuarentena: más llamadas de auxilio y más búsquedas en google”. El Economista. <https://www.economista.com.mx/politica/La-violencia-si-incremento-en-la-cuarentena-mas-llamadas-de-auxilio-y-mas-busquedas-en-Google-20200524-0002.html>

5 García y Rojas (24 de mayo 2020) “La violencia si incrementó en la cuarentena: más llamadas de auxilio y más búsquedas en google”. El Economista. <https://www.economista.com.mx/politica/La-violencia-si-incremento-en-la-cuarentena-mas-llamadas-de-auxilio-y-mas-busquedas-en-Google-20200524-0002.html>

6 Giménez, José (13 de octubre 2020) “Que fue lo que dijo la OMS sobre la cuarentena”. Chequeado. <https://chequeado.com/el-explicador/que-fue-lo-que-dijo-la-oms-sobre-la-cuarentena/>

7 Morales C.F (31 de agosto 2020) “La pandemia se ceba con la economía mexicana”. Forbes México. <https://www.forbes.com.mx/la-pandemia-se-ceba-con-la-economia-mexicana/>

8 Meza, Elizabeth (3 de julio 2020) “Cepal: no sobrevivirán 500,000 empresas formales por causa del Covid – 19 en México”. El Economista. <https://www.economista.com.mx/empresas/En-Mexico-no-sobreviviran-500000-em-presas-formales-por-causa-del-Covid-19-Cepal-20200703-0063.html>

4. DURACIÓN DE LA CONTINGENCIA SANITARIA

Es de suma importancia para este estudio tomar en consideración la duración de la contingencia, esto es debido a que dependiendo de su duración son las medidas que pueden/deben ser adoptadas.

La cuarentena estricta es un recurso de gran utilidad para el manejo de la contingencia puesto que permite reducir de manera inmediata su tasa de infección, sin embargo, provoca efectos psicológicos y económicos negativos que son insostenibles a largo plazo.

El distanciamiento social y el cuidado detallado en la higiene son herramientas de fácil adopción que pueden llevarse a cabo de manera permanente sin grandes repercusiones psicológicas o económicas que permiten el manejo de la enfermedad y evitan su crecimiento, pero son insuficientes en situaciones críticas.

Es por ello que el distanciamiento social y el cuidado en la higiene prueban ser una herramienta integral para el manejo de la contingencia durante sus etapas de baja replicación o contagio y la cuarentena para las etapas de alto contagio.

Dada la extensa duración de la contingencia sanitaria que en México ha iniciado desde inicios de marzo y sin final proyectado (mientras la OMS menciona tentativamente llegar a una vacuna y hacerla disponible a la población en general en el año 2022) es importante asumir que la cuarentena estricta no es sostenible por un periodo tan extendido de tiempo debido a sus consecuencias económicas y psicológicas.

Por lo cual se abordarán las implicaciones éticas de la convivencia social durante la contingencia sanitaria excluyendo la cuarentena estricta en la cual se debe evitar compartir espacio físico entre personas que no cohabitan en el mismo lugar.

5. PREGUNTAS ÉTICAS

Debido a la capacidad de la enfermedad de ser contagiosa sin revelar ningún tipo de síntoma y la incapacidad financiera del promedio de la población para realizarse pruebas constantes, la contingencia sanitaria ha obligado al gobierno y a la sociedad en conjunto a ver a cualquier individuo como potencial propagador de la enfermedad. Esto nos presenta una serie de cuestionamientos para los cuales plantearé el siguiente escenario:

Juan de 35 años es amigo de María de 65, Juan ha llevado su vida de manera cotidiana sin ninguna precaución ni mecanismo para evitar contagiarse del COVID - 19, María ha sido prudente procurando siempre utilizar su cubrebocas, guardar una sana distancia con las demás personas y llevar a cabo un constante lavado de manos antes y después de sus interacciones sociales. Dichos amigos se ponen de acuerdo para verse, pero Juan está enfermo sin saberlo (asintomático) y en dicha reunión contagia a María, está enferma y fallece por dicha enfermedad.

Ante dicho escenario, surgen varias preguntas: ¿fue Juan responsable de la muerte de María? ¿Fue Juan culpable de la muerte de María? ¿Se puede/debe responsabilizar al Estado por los resultados de las interacciones sociales de sus ciudadanos? ¿Debió el Estado intervenir para evitar la descuidada vida social de Juan con el propósito de evitar que se contagie? y si la respuesta a la última pregunta es sí, entonces ¿Qué límites tiene o debe tener un gobierno al obtener facultades de emergencia que limiten o anulen las garantías individuales?

6. SOBRE LA RESPONSABILIDAD

Para aclarar varios de los dilemas es necesario abordar el concepto de responsabilidad que la RAE define como “Capacidad existente en todo sujeto activo de derecho para reconocer y aceptar las

consecuencias de un hecho realizado libremente”. Para adjudicar correctamente la responsabilidad, Aristóteles escribe en su tercer libro de la *Ética Nicomaquea* que cualquier acto se puede dividir en voluntario, involuntario, no voluntario y forzoso:

7. ACTOS NO VOLUNTARIOS

Aristóteles (1998, p. 183) define un acto como “no voluntario” a aquel sobre el cual el agente (aquel que lleva a cabo la acción) no tenía conocimiento del posible resultado de virología como pudiese ser el caso de los sentineleses (tribu hindú que se niega a tener contacto con la civilización y lleva una vida nómada) quienes podrían de manera completamente no intencional transmitir alguna enfermedad aún siendo conscientes de que se encuentran enfermos puesto que desconocen la naturaleza de la enfermedad y sus mecanismos de transmisión. Para Aristóteles en dichos actos no se podrá adjudicar responsabilidad.

8. ACTOS VOLUNTARIOS (ARISTÓTELES, 1998, P. 184)

Se les considera actos voluntarios a aquellos donde se lleva a cabo una elección libre y el resultado de la acción es previsible por el agente como pudiese ser el caso de Darryl Lowe, hombre inglés que emprendió una retorcida cruzada personal con el único propósito de contagiar a cuantas personas le fuera posible de VIH. Para Aristóteles en estos actos debe ser adjudicada la responsabilidad.

9. ACTOS FORZOSOS (ARISTÓTELES, 1998, P. 182)

Estos son aquellos donde un efecto ajeno al agente lo lleva a realizar una acción sobre la cual no realiza elección alguna como ningún individuo con una pizca de prudencia elige enfermar y arriesgar la vida de otra persona al enfermarse de algún virus letal de manera voluntaria. Según Aristóteles sobre dichos actos no puede ser adjudicada la responsabilidad.

10. ACTOS INVOLUNTARIOS

Aristóteles (1998, p. 180) divide los actos involuntarios en dos: Involuntarios forzosos o mixtos e involuntarios con ignorancia. Los primeros siendo los más complejos son aquellos donde el agente se ve obligado por un efecto ajeno a él a realizar una acción sobre la cual debe realizar una elección, como aquellos del hombre que es chantajeado por un criminal para llevar a cabo un acto vergonzoso bajo la amenaza de dañar a sus seres queridos, estos actos son para Aristóteles mixtos en su naturaleza puesto que son forzados debido a que el agente no realizaría dicho acto en su sano juicio, ya que ha sido colocado en esa compleja situación, pero no dejan de ser voluntarios ya que, quien lo realiza posee la capacidad de negarse a realizar dichos actos y padecer las consecuencias; es en estos casos donde se debe tomar en consideración la nobleza o vileza de las intenciones del agente, puesto que se enaltece a aquel que soporta lo vergonzoso cuando es realizado por causas grandes o nobles como el militar que mata para defender a su patria y a sus seres queridos de una fuerza invasora y se desprecia o censura cuando lo soporta por causas pequeñas o vergonzosas, como aquel que es obligado a realizar actos bajo la amenaza de revelar al público sus repudiables vicios.

Existen también los casos donde los actos no son enaltecidos ni despreciados sino perdonados, que son cuando se hace lo que no se realizan debido a causas que superan la naturaleza humana y que ningún hombre debiera soportar, y por último, existen los actos en el que el agente no debe más que preferir la muerte antes que la realización de dicho acto como aquellos del soldado del régimen nazi a quien le fue ordenado asesinar a cientos o miles de personas indefensas en el holocausto.

Sobre los actos involuntarios con ignorancia son aquellos perpetrados por un agente que realiza una elección libre, pero desconocía cuál de las opciones era la idónea, sobre ellos, Aristóteles remarca su responsabilidad puesto que es propio del malvado el nunca sa-

ber cuál es la decisión correcta, como aquella del amante infiel que desconoce que sus actos generarán gran daño sobre su pareja.

CONCLUSIONES

Para resolver los dilemas presentados, es necesario realizar un juicio sobre una acción específica, es por ello, que pondremos a juicio las acciones llevadas a cabo por Juan quien al desatender la normatividad social vigente y no llevar a cabo ningún mecanismo de prevención para evitar el contagio está realizando un acto voluntario, de igual manera el acto de visitar a María es un acto voluntario por lo que Juan es responsable de las consecuencias de dichos actos, sin embargo es necesario preguntarnos ¿no es María responsable también al haber decidido ver a Juan teniendo conocimiento de que era posible que ella enfermase o inclusive que ella lo contagiara a él? y si la respuesta a esta pregunta es sí ¿son igualmente responsables? para ello se someterá a juicio la acción de María de visitar a Juan, dicha acción es de igual modo un acto voluntario por lo que podemos llegar a la conclusión de que María es también responsable de su deceso, ahora si bien ambos son responsables por el lamentable resultado de sus actos puede que no lo sean de igual manera, para ello Aristóteles en su libro V de la *Ética Nicomachea* habla sobre la justicia, del cómo declarar un acto como justo o injusto y como corregirlo, para ello revela que la acción que sea declarada injusta debe haber sido aquella donde recaiga la responsabilidad y contraria a la voluntad del afectado, posteriormente divide lo “injusto integral” en lo “injusto particular” que son uno de los siguientes tipos de actos: ilegales, desiguales para sus partes o inspirados por la codicia definiendo los actos codiciosos como aquellos donde se desea más de los bienes o menos de los males que aquellos que le corresponden al individuo.

Por ello, al emitir juicio sobre el actuar de Juan podemos apreciar que en el acto de no llevar a cabo las precauciones necesarias

está realizando un acto desigual con la sociedad en su conjunto al no seguir la normatividad moral establecida por lo que declararemos dicho acto como parcialmente injusto que lleva a Juan a tener una deuda moral con la sociedad, pero únicamente moral puesto que el acto de Juan no es ilegal y por lo tanto es únicamente parcialmente injusto y no posee una deuda de culpabilidad legal en dicho asunto, posteriormente se emitirá un segundo juicio sobre el acto realizado por Juan al visitar a María, en dicho acto se debe tomar a consideración una última pregunta ¿Le comunicó Juan a María sobre su falta de conformidad con las normas morales vigentes? si la respuesta es no, entonces Juan ha realizado un acto injusto puesto que el riesgo al que somete a María al encontrarse con ella es desigual en sus partes y en contra de la voluntad de ella quien probablemente no se encontraría con él si estuviera enterada de su mal comportamiento por lo que consideraríamos a Juan más responsable que a María, al contrario si la respuesta fuese sí, entonces el acto sería considerado justo puesto que no fue en contra de la voluntad de María y por lo tanto serían considerados igualmente responsables de las consecuencias de sus actos.

REFERENCIAS DIGITALES

Instituto Nacional de Geriátría (11 mayo 2020 p. 4) Enfermedad por el nuevo coronavirus: recomendaciones para el personal de salud en el ámbito comunitario. Recuperado el 3 de diciembre del 2020 de: <http://www.geriatria.salud.gob.mx/descargas/covid/recomendaciones-personal-salud-ambito-comunitario.pdf#:~:text=Los%20signos%20y%20s%C3%ADntomas%20de,d%C3%ADas%20despu%C3%A9s%20de%20estar%20expuesto>

Kánter Coronel, I. (2020 p. 11). “Muertes por Covid-19 en México”. Recuperado el 30 de octubre del 2020 de: http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/bitstream/handle/123456789/4927/ML_190.pdf?sequence=1&isAllowed=y

García y Rojas (24 de mayo 2020). “La violencia si incrementó en la cuarentena: más llamadas de auxilio y más búsquedas en google”. Recuperado el 20 de octubre del 2020 de: El Economista. <https://www.eleconomista.com.mx/politica/La-violencia-si-incremento-en-la-cuarentena-mas-llamadas-de-auxilio-y-mas-busquedas-en-Google-20200524-0002.html>

Loera et al., (21 de julio 2020). “El impacto del Covid – 19 en la salud mental durante la contingencia”. Recuperado del 20 de octubre del 2020 de: <https://transferencia.tec.mx/2020/07/21/el-impacto-del-covid-19-en-la-salud-mental-durante-la-contingencia/>

Giménez, J. (13 de octubre 2020). “Que fue lo que dijo la OMS sobre la cuarentena”. Recuperado el 25 de octubre del 2020 de: <https://chequeado.com/el-explicador/que-fue-lo-que-dijo-la-oms-sobre-la-cuarentena/>

Morales C.F (31 de agosto 2020). “La pandemia se ceba con la economía mexicana”. Recuperado el 1 de noviembre de: <https://www.forbes.com.mx/la-pandemia-se-ceba-con-la-economia-mexicana/>

Meza, E. (3 de julio 2020) .“Cepal: no sobrevivirán 500,000 empresas formales por causa del Covid – 19 en México”. Recuperado el 2 de noviembre del 2020 de: <https://www.eleconomista.com.mx/empresas/En-Mexico-no-sobreviviran-500000-empresas-formales-por-causa-del-Covid-19-Cepal-20200703-0063.html>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (1998). *Ética Nicomaquea*. Trad. Pallí, J. España: Gredos.

CAPÍTULO 11

POBREZA, EDUCACIÓN, DESPRECIO Y CORRUPCIÓN: OLIVER TWIST, UN NIÑO COMO OTROS DE AMÉRICA LATINA

*Jeannette Escalera Bourillon*¹
UPN, México

RESUMEN

En la novela Oliver Twist escrita por Charles Dickens y publicada en 1838, el autor nos describe la situación de varios niños y niñas que viven en un ambiente de pobreza, abandono, desprecio y corrupción. Al leer la novela nos percatamos que ese mismo escenario es muy semejante al que sufren muchos niños huérfanos en el mundo, particularmente en Latinoamérica en pleno siglo XXI. El objetivo de este escrito es mostrar, mediante la comparación del trabajo de Dickens, dicha realidad y tratar, a través de una profunda reflexión, entender cuál es nuestra responsabilidad como ciudadanos ante esta problemática y buscar algunas soluciones al problema tan desventurado de esos niños, niñas y adolescentes vulnerables, ya que existen leyes claramente descritas en nuestras constituciones que aseguran el derecho a la dignidad y protección de esos menores.

1 **Jeannette Escalera Bourillon**, Profesora investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional, México. Licenciada en Matemáticas, Maestra en Artes Visuales y Doctora en Filosofía, por la UNAM, y obtuvo otro doctorado en la Atlantic Internacional University. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía práctica.

ABSTRACT

In the novel Oliver Twist written by Charles Dickens and published in 1838, the author describes to us the situation of several children living in an environment of poverty, abandonment, contempt and corruption. As we read the novel, we realize that the same scenario is very similar to that suffered by many orphaned children in the world, particularly in Latin America in the 21st century. The purpose of this writing is to show, by comparing Dickens's work, this reality and to try, through deep reflection, to understand what our responsibility is as citizens to this problem and to try to find some solutions to the much-desired problem of these vulnerable children and adolescents, since there are laws clearly described in our constitutions that ensure the right to dignity and protection of these minors.

“Yo todavía tengo que aprender que el bien más puro no puede extraerse del mal más ruin” (Dickens, 2008, p. 7) Nos dice Charles Dickens en su magnífica novela Oliver Twist, en la que nos narra la situación que vive un niño huérfano, en donde la desigualdad social se respira por todos lados.

En su novela nos describe la problemática de abandono, pobreza, desprecio y corrupción que ejemplifica el escenario que viven muchos niños huérfanos en el mundo.

La novela fue escrita en el siglo XIX, en Inglaterra, y nos muestra una solución posible de protección y amparo para resolver esta problemática, pero poco aceptada en nuestra sociedad actual. La circunstancia, no sólo de Oliver, sino también la de Rosse, otra niña huérfana, la resuelve Dickens mediante la adopción de ambos niños por personas bondadosas que se compadecieron de ellos y decidieron hacerse cargo de su formación, proporcionándoles casa, vestido, sustento, instrucción y educación ética, moral y ciudadana.

Sin embargo, en el caso de México, en la actualidad es ilegal asumir la responsabilidad de adoptar un niño sin las medidas reglamentarias para hacerlo, y abrir un juicio, que puede tardar años sin respuesta alguna de la autoridad (Ballinas y Becerril, 14 jun 2017, p. 32)².

En el mundo, sin descartar a Latinoamérica, existen muchos casos de niños y niñas huérfanos, subsistiendo en situaciones semejantes a las que padecieron Oliver y Rosse y que desafortunadamente se corrompen por sus condiciones de vida. Un ejemplo lo da Dickens cuando nos relata cómo el viejo Fagin, un hombre corrupto y deshonorado, acogió en su guarida a varios niños desamparados, a los cuales les ofreció un lugar donde resguardarse del frío y del hambre, pero que, bajo el engaño de librarlos de la pobreza y el desprecio, les enseñó a robar y a corromperse de diversas maneras llenas de crueldad.

Fagin representaba para esos chicos su héroe, pero era un hombre insensato y astuto, que los explotaba y manipulaba para que cometieran grandes fechorías, delitos, atropellos y toda clase de infracciones en contra de los habitantes de algunos suburbios de Londres y sus alrededores. Casi al final de la novela se ve involucrado en el asesinato de Nancy, una muchacha huérfana a quien Fagin había puesto bajo la custodia de Bill Sikes, un criminal, violento, ladrón, abusador y allanadoras.

Reconocemos con tristeza que casos como el que nos cuenta Dickens en su novela, escrita hace dos siglos, siguen apareciendo actualmente en los diarios y en los medios de comunicación de todo el mundo.

2 Ballinas, V y A. Becerril (14 jun 2017, p. 32) Ocupa México el segundo lugar de niños huérfanos en América Latina. Recuperado el 30 de octubre de 2020 de www.jornada.com.mx.

¿Pero qué hacemos para que esto deje de suceder? Sabemos de las violaciones a los derechos humanos que se cometen en contra de muchos niños huérfanos, desamparados y entristecidos por la pobreza y el abandono, pero ¿qué hacemos para evitarlo?

Es necesario que comencemos a pensar en posibles soluciones para combatir esta situación tan grave, que, a todos como ciudadanos, nos compete. Es necesario crear conciencia de nuestra responsabilidad cívica y humana. Urge crear proyectos de investigación sobre este tema y abrir nuestros proyectos a posibles soluciones.

En su novela, Dickens (2008) nos aclara que: “por muchas razones será prudente abstenerse de mencionar la ciudad a la cual no asignaré el nombre imaginario en donde se desarrolla la condición de miseria y de pobreza en la que se encuentra Oliver” (p.19), y muchos más habitantes de ese lugar. Por ello, describe varias zonas de Londres y sus alrededores. También nos dice que es común encontrar niños huérfanos y desprotegidos desde que nacen en muchos otras partes y épocas del mundo.

Algunos, quizás, tendrán la suerte de ser acogidos por una familia, tal vez la suya —sus abuelos, sus tíos, sus hermanos mayores— si es que poseen una situación económica aceptable; unos tendrán más posibilidades, otros menos para ser protegidos, alimentados y educados. Otros, desafortunadamente no, y otros serán explotados, despreciados, mancillados, abusados y deambularán por las calles, y la calle será su único refugio, en donde la indigencia, la escasez, la miseria y la penuria serán sus compañeros. Otros, quizás, serán llevados a algún hospicio, orfanato, asilo, casa hogar o institución religiosa; estos últimos, tal vez, padezcan una situación menos perversa, pero, sin el amor de sus progenitores y familiares.

Dickens (2008) nos comenta en la introducción de su novela, que tuvo muchas dificultades para publicarla, ya que a muchos les pareció grosera y escandalosa, pues en las páginas del libro apa-

recen personajes escogidos entre la población más criminal y degradada de Londres; personajes corruptos, muchachos ladrones, y una joven prostituta; pero también seguida por las naturalezas más nobles y sabias, “confirmadas por la razón y la experiencia de cualquier mente pensante” (p.7).

Así, el autor nos señala, haciendo alusión a la perversidad de la desigualdad social, que cuando se le ocurrió mostrar en el pequeño Oliver: “el principio del bien que prevalece sobre toda circunstancia adversa pero que al final triunfa” (Ibídem, p.8), dudó, porque pensó si sería cierta su tesis de que el Bien triunfa sobre el Mal, porque pensó en el tipo de hombres que figuran en el libro, y añade: “Cuando llegué al punto de discutir este asunto más profundamente conmigo mismo, encontré muchos argumentos sólidos para proseguir el camino hacia el que me llevaba mi inclinación” (Ibídem, p.8).

Y es que el propio Dickens padeció un escenario semejante al que vivió Oliver. Cuando era niño, su padre había sido arrestado por moroso, y su familia tuvo que mudarse a vivir en la misma celda de la cárcel del deudor, pues entonces se podía. Cuando esto pasó, Dickens tenía 9 años y tuvo que subsistir en circunstancias semejantes a las que enfrentó Oliver. Trabajaba en una fábrica que producía betún para engrasar zapatos; explotado, ganando una miseria, con la que compraba víveres para llevar a su familia.

Recordemos que en el Siglo XIX, Inglaterra se encontraba en pleno auge de la Revolución Industrial, Dickens nace en 1812, en esa época se da un proceso de transformación política, económica y tecnológica, en donde familias enteras eran explotadas, mal pagadas y empobrecidas, y no les quedaba otro remedio para subsistir que ponerse al servicio de los dueños de las fábricas, en donde la producción se vuelve mecanizada y rápida, pues se genera la producción en serie, dejando a muchos artesanos, campesinos y comerciantes sin trabajo; afirmando así la estructura del capitalismo, del que devendrá más tarde el neoliberalismo.

En este ambiente de pobreza y corrupción transita Dickens como víctima, y en este mismo ambiente coloca a Oliver. Muchos trabajadores se manifestaban en las calles exigiendo sus derechos laborales ante oídos sordos, pues también los niños eran explotados, ya que no había regulación de derechos humanos.

Ahora, se supone que sí están reglamentados, pero sigue habiendo explotación infantil. Está prohibida la esclavitud, pero sigue habiendo tráfico de humanos, comercio de personas clandestino, que llega a producir a los negociadores corruptos ganancias millonarias. ¿Por qué lo hemos permitido?

Cuando leemos la novela de Dickens percibimos ese mismo ambiente de corrupción, pobreza, desprecio y desigualdad social en el que nos encontramos los habitantes de América Latina. ¿Cuántos niños vemos desamparados en la calle, maltratados, despreciados, desprotegidos e indigentes?

¿Somos, acaso, todos responsables de esta terrible situación? ¿Cuál es nuestro papel humano en esta adversidad? ¿Qué soluciones proponemos para prevenirla? ¿Por qué, aun cuando su presencia parece inevitable, desviamos nuestra atención a otros intereses?

Platón da una solución a esta problemática en el libro V de la *República*, pero no es muy convincente, tanto así que, más tarde, en su vejez, la desmiente en las *Leyes*, pero lo que nos dice es lo siguiente: “[...] los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo, ni el hijo al padre” (1992, 457 d.C.). Esta propuesta platónica parece un tanto descabellada, porque, además, propone la misma solución para las madres, todos los hijos serán de todos, pero también todas las mujeres que se elijan para ser madres deberán ser comunes a todos los hombres. Los niños desde su nacimiento serían puestos al cuidado de nodrizas que podrían ser o no sus propias madres, ellas tampoco lo sabrían. Así resuelve el filósofo de la Academia este problema, porque piensa que de este

modo ningún niño viviría desamparado, ya que todos serían hijos de todos, y todos tendrían la obligación de encargarse de todos.

En mi opinión, esta solución es parte de la propia utopía platónica irrealizable, de la que él mismo fue consciente, y de la que más adelante, dará una versión distinta en las Leyes. Sin embargo, la idea de que todos deberíamos pensar en proteger a todos los niños del mundo como si fueran nuestros propios hijos, no es nada descabellada, el mundo sería muy distinto si todos nos ocupáramos de todos, y preferentemente de los niños y niñas de cada comunidad.

En México se supone que hay leyes estrictas para la protección de los menores (Senado de la República, noviembre 2015)³, una de ellas fue expedida por Decreto Presidencial el 3 de diciembre de 2014, la cual garantiza que todas las niñas, niños y adolescentes deben disfrutar de una vida plena en condiciones acordes a su dignidad; y que no deberán ser utilizados en conflictos armados o violentos.

Según esta ley, todos los niños, niñas y adolescentes tienen derecho a que se les asegure prioridad en cuanto a protección y socorro ante cualquier eventualidad, así como ser atendidos antes que cualquier adulto en todos los servicios.

Tienen derecho a la identidad; a vivir dentro de una familia; derecho a la igualdad sustantiva, a alimentación, educación y atención médica; derecho a no ser discriminados; derecho a vivir en condiciones de bienestar y a un sano desarrollo integral.

Tienen derecho a una vida libre de violencia y a que se resguarde su integridad personal; derecho a gozar del más alto nivel posible

3 Senado de la República. Ley General de Derechos de las niñas, niños y adolescentes. (noviembre 2015) Recuperado el 20 noviembre de 2020 de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/317422/LGDNNA_ed_Senado.pdf

de salud y a recibir la prestación de servicios de atención médica gratuita y de calidad. Así como vivir incluidos en la comunidad y en igualdad de condiciones que las demás niñas, niños y adolescentes.

Derecho al descanso, al esparcimiento y al juego; derecho a disfrutar libremente de su lengua, usos y costumbres, prácticas culturales, religión, recursos y formas específicas de organización social; a la protección de sus datos personales. Derecho a seguridad jurídica y derecho a las tecnologías de la información y la comunicación.

Pero ¿cuántos niños vemos desamparados en la calle en donde nada de lo anterior se cumple? Son niños sin hogar, sin protección de un adulto, sin atención médica, no van a la escuela, mucho menos tienen acceso a las tecnologías de la información, se les discrimina, se les agrede y existe gran indiferencia de la comunidad hacia ellos.

En México existe un registro de 879 lugares que figuran como Casa Hogar (Mendoza, 2020, p. 33). Las casas hogar son instituciones de asistencia social que tienen la función de atender a niños y niñas de entre 6 y 18 años en situación vulnerable, y se rigen bajo el principio superior del menor, al considerar a los menores como sujetos plenos de derecho.

Mendoza (2020, p. 34) nos explica que las razones por las que llegan los infantes a esos lugares son diversas, entre ellas: abandono de sus familiares; orfandad; sustracción por el DIF (Desarrollo Integral de la Familia) por maltrato infantil, violencia intrafamiliar, abuso sexual infantil y violación infantil.

Estos centros deberían de tener grandes compromisos con su población y con la sociedad en general. Su función principal debería ser cuidar y proteger, sus derechos legales con base en la Ley General de Niñas, Niños y Adolescentes; buscarles un hogar acomodado con padres adoptivos amorosos o tutores comprometidos

con su bienestar y educación ética, cívica y moral. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones esta función no se cumple.

En un artículo de la Jornada (Ballinas y Becerril, 14 de julio, 2017, p. 32)⁴ México ocupa el segundo lugar en niños huérfanos en América Latina con un total de 1.6 millones de menores que no encuentran un hogar, ya que el proceso de adopción es muy complejo y puede tardar hasta 2 años o más.

Sabemos de casos como el de la niña Ilse Michel que desapareció del albergue Casitas del Sur en 2008 (Informador, 11 de marzo de 2014)⁵. En un acto de corrupción, la niña fue entregada a una pareja que le ocultó que su familia la estaba buscando y la mantuvo encerrada durante más de 4 años.

Como éste, hay muchos otros en los que los menores desaparecen de estos hospicios sin que se conozca su paradero. Hay reportes de que en algunos de estos albergues existen actividades ilícitas, como el caso del albergue del Estado de Morelos (La Razón, 24 de febrero de 2016)⁶ donde se rescataron a 126 niños que vivían en condiciones deplorables, y en donde había 22 menores de los cuales no se sabía su paradero.

4 Ballinas, V y A. Becerril (14 jun 2017 p. 32) Ocupa México el segundo lugar de niños huérfanos en América Latina. Recuperado el 30 de octubre de 2020 de www.jornada.com.mx

5 Vuelve a casa niña desaparecida de Casitas del Sur. (México, 11 de marzo 2014) recuperado el 20 de octubre 2020 de www.informador.mx

6 La Razón.Es (24 de febrero de 2016) Desaparecen 22 niños de un albergue del Estado de Morelos. Recuperado el 15 de diciembre de 2020 de https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/desaparecen-22-ninos-de-un-albergue-del-estado-mexicano-de-morelos_394JTDtFFZTDIqZRdb9JE/

Emilio Godoy (16 de agosto de 2014)⁷ nos advierte que Los albergues que acogen en México a niños y niñas huérfanos en situación vulnerable, carecen de la necesaria regulación y supervisión del Estado, lo que propicia que se produzcan violaciones escalonadas de sus derechos humanos.

Estos casos que aparecen en los albergues mexicanos no son nuevos, Dickens nos lo describe en su novela, cuando Oliver fue llevado al primer orfanato donde vivió hasta que tenía 9 años. Allí, la señora Maan recibía una cuota semanal para el cuidado y manutención de 30 niños; dinero que hubiera sido suficiente para proveerles lo necesario. Sin embargo, la mujer corrupta ocupaba una escasa parte de la cuota en atender las carencias de los huérfanos, y lo demás lo utilizaba en su propio beneficio, engañando a los benefactores. Algo similar le sucedió a Oliver en el segundo hospicio donde fue llevado, en donde apenas le daban de comer y lo explotaban poniéndolo a trabajar horas enteras rastrillando estopas bajo el pretexto de que se le enseñaba un oficio útil, con el cual podría defenderse durante su vida.

Pero regresemos nuevamente a las preguntas que nos hicimos en párrafos anteriores: ¿Somos acaso responsables de la situación que viven muchos niños huérfanos que se encuentran desamparados en las calles de nuestros suburbios? ¿Cuál es nuestro papel como miembros de una sociedad ante esta adversidad? ¿Qué soluciones proponemos para prevenirla?

Analícemos un poco lo que nos dice Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, acerca de nuestra responsabilidad al respecto, sólo para tratar de esclarecer algunas de las preguntas planteadas anteriormente.

7 Godoy, E. (16 de agosto de 2014). Los orfanatos mexicanos son agujeros negros para la niñez. Recuperado el 3 de noviembre de 2020 de Ipsnoticias.net

La palabra ética viene de dos significados griegos: *ἦθος*, carácter, y *έ'θος*, hábito. Las virtudes morales tienen que ver con el acostumbramiento, podemos decir que nuestro carácter y nuestras actitudes se conforman a partir de nuestros actos. Pero ¿cómo hay que discernir nuestros actos para que generen acostumbramientos de buena o mala calidad? Según Aristóteles, debemos actuar conforme a la recta razón, *Καθὰ τὸν ἀργὸν λόγον*.

¿Qué es la recta razón? Es la actitud determinada por el *logos*. Una misma acción es apropiada en una circunstancia e inapropiada en otra. ¿Pero cómo saber cuándo una circunstancia es apropiada para actuar de una manera y cuándo para actuar de otra? Los actos se hacen virtuosamente si se cumplen tres condiciones, a) que se realicen conscientemente y a sabiendas de que lo que se está haciendo es lo correcto; b) que se elija hacer aquello que se ha razonado será lo mejor; c) con ánimo firme e incommovible. Es decir: deliberar, elegir y abstenerse de cambiar de parecer. Dicho esto, ya se está en la disposición de definir lo que es una virtud moral.

Aristóteles nos explica que adquirimos la virtud como resultado de nuestras actividades anteriores, por ejemplo, nos hacemos pianistas tocando el piano; justos practicando la justicia; y moderados, practicando la moderación. También nos dice, la voluntad de todo legislador debe ser hacer buenos ciudadanos enseñándoles a adquirir buenos hábitos. Esto se logra mediante una buena educación basada en transmitir el conocimiento de la virtud a través del ejemplo. Si no fuera así no habría necesidad de maestros (EN, 2019, 1103b-10).

Luego nos explica que existen dos tipos de actos, los actos voluntarios y los involuntarios, que implican nuestra responsabilidad moral, y nos aclara: “Dado que la virtud se refiere a acciones y pasiones y que las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, y las involuntarias lo son de indulgencia y a veces de comparación, es quizás necesario [...] definir lo voluntario y lo involuntario” (Aris-

tóteles, EN, Trad. Pallí, 2019, 1109b-30) También añade que a los legisladores les será útil saberlo.

Pero nos centraremos en tratar de responder si al no hacer nada por los huérfanos de Latinoamérica es responsabilidad de nosotros, todos los latinoamericanos, que tenemos posibilidades de atender esta cuestión o no.

Aristóteles define los actos involuntarios como aquellos que realiza alguien, que puede ser forzado a cometer una acción que no desea, pero que decide ejecutarla; por ejemplo, no acusar a un criminal de haber asesinado a alguien a sabiendas de que se culpará a un inocente, porque si denuncia al criminal, éste matará a varios miembros de su familia; o cuando alguien conoce lo inconveniente que puede resultar el proceder de alguna manera, cuya consecuencia puede resultar en una tragedia, y aunque esa acción no sea una infracción, si la produce se es responsable del hecho resultante, por ejemplo, emborracharse en una fiesta es un acto voluntario que le causó placer a quien lo llevó a cabo, pero si sale borracho y atropella a alguien y lo mata, es un acto involuntario, pero consecuencia, no de la ignorancia, sino de su proceder, lo que implica responsabilidad en esa acción.

En ambos casos se es responsable. En el primero, se puede afirmar que fue obligado por un principio externo que lo constriñó a tomar una decisión involuntaria, pero responsable, y en el segundo, se actuó por exceso y a sabiendas de lo que podría pasar estando borracho, lo que implica responsabilidad sobre las consecuencias.

En el tema de los niños huérfanos, en algunas ocasiones no actuamos al respecto, por ignorancia o por descuido o por desinterés; o porque la legislación misma nos fuerza a no prestar la debida atención, en ese caso, nuestros actos son involuntarios, pero no están exentos de responsabilidad.

En conclusión, como ya lo mencioné en párrafos anteriores, es necesario organizar nuevos proyectos de investigación acerca de este tema que a todos los ciudadanos de Latinoamérica nos debe de importar, crear conciencia de las dificultades a las que se enfrentan estos niños y buscar fuentes de apoyo tanto de nuestros gobiernos como de instituciones privadas. Organizar brigadas de ayuda humanitaria, mecanismos de adopción más eficientes y hacer esfuerzos para encontrar soluciones a favor de la protección de estos menores.

Sabemos que existen niños huérfanos en nuestros países, y dice Aristóteles (EN Trad. Pallí, I 112b15-20) que la elección es un acto voluntario, que los hombres tienen la capacidad de deliberar sobre lo que pueden hacer para solucionar problemas, y que el que delibera investiga y analiza. Toda deliberación es investigación, y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. “Digamos, pues, para empezar.” (EN, Trad. Gómez Robledo 1983, 1181b20).

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (2019) *Ética Nicomaquea*. Trad. Pallí, J. España: Gredos.

Aristóteles .(1983). *Ética Nicomaquea*. Trad. Gómez Robledo, A. México: UNAM.

Dickens, C. (2008). *Oliver Twist*. España: Alianza Editorial.

Mendoza, G. (2020). *El cuento para fortalecer componentes socioemocionales en infantes que viven en casa hogar*. Tesis de Maestría en Desarrollo Educativo. México: Universidad Pedagógica Nacional.

Platón. (1992). *República*. España: Gredos

REFERENCIAS DIGITALES

Ballinas, V. y A. Becerril (14 jun 2017 p. 32). Ocupa México el segundo lugar de niños huérfanos en América Latina. Recuperado el 30 de octubre de 2020 de: www.jornada.com.mx

Godoy, E. (16 de agosto de 2014). Los orfanatos mexicanos son agujeros negros para la niñez. Recuperado el 3 de noviembre de 2020 de: Ipsnoticias.net

La Razón.Es (24de febrero de 2016). Desaparecen 22 niños de un albergue del Estado de Morelos. Recuperado el 15 de diciembre de 2020 de: https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/desaparecen-22-ninos-de-un-albergue-del-estado-mexicano-de-morelos_394JTDtFFZTDIqZRdb9JE/

Senado de la República. *Ley General de Derechos de las niñas, niños y adolescentes*. (noviembre 2015) Recuperado el 20 noviembre de 2020 de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/317422/LGDNNA_ed_Senado.pdf

Vuelve a casa niña desaparecida de Casitas del Sur. (México, 11 de marzo 2014) recuperado el 20 de octubre 2020 de: www.informador.mx

CAPÍTULO 12

LA GESTIÓN DE LA POBREZA COMO POLÍTICA DE DESPRECIO

Silvina Ribotta¹

1. EL MUNDO PREPANDÉMICO Y SU NORMALIDAD DE POBREZA

Vivimos en un mundo desigualitario e injusto, con millones de seres humanos malviviendo en situaciones de pobreza o muriendo por causas vinculadas a la pobreza, por lo que la pandemia que todavía estamos atravesando no hará más que profundizar de manera aún más injusta las estructuras desigualitarias en las que los humanos vivíamos, atravesando otras muchas crisis sociales, políticas, económicas, culturales y epidemiológicas que transcurrían invisibilizadas a los grandes focos de poder porque afectaban de manera más grave a los de siempre, a las poblaciones más vulnerabilizadas del mundo. Esta pandemia ha puesto, aparentemente, el foco de atención en una posible gravedad *más igualitaria* porque, se subra-

1 Silvina Ribotta, Profesora de Filosofía del Derecho, Filosofía Política y Derechos Humanos en la Universidad Carlos III de Madrid, Subdirectora del Master en Derechos Fundamentales, Co-Directora del Seminario de Teoría Crítica e investigadora del Instituto de Derechos Humanos Gregorio Peces Barba (ex Bartolomé de Las Casas). Licenciada en Derecho y Licenciada en Trabajo Social por la UNC-Argentina, Especialista en Derecho Constitucional y Ciencia Política por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-España y Doctora en Derecho por la Universidad Carlos III de Madrid. E-mail: silvina.ribotta@uc3m.es. Número ORCID 0000-0002-7698-6596.

ya, *el virus ataca a todos² por igual*. Pero, como ya nos ha enseñado la historia de todas las pandemias y epidemias que hemos sufrido y de todas las crisis que hemos vivido, ningún virus, ninguna enfermedad, ninguna tragedia o crisis natural o no, impacta por igual en todas las personas, sino que afecta de manera directa según el lugar que cada persona ocupa en la estructura social de la sociedad y del mundo³. Nadie vive, muere o desarrolla sus capacidades independientemente del lugar, aventajado o desaventajado, que ocupa en la estructura de clases, en la estructura de sexo-genero, en la estructura de raza-etnia, en la estructura capacitista y, en general, las estructuras sociales, políticas, culturales y económicas del injusto mundo que habitamos.

Desde esta constatación del injusto mundo en el que vivimos, la pobreza se presenta como una estrategia política y económica de dominación que expresa, de manera clara, desprecio hacia gran parte de la población mundial que no puede ejercer las libertades de las fortalecidas democracias mundiales que disfrutaban sólo unos pocos, y cada vez menos personas en el mundo, millones de seres humanos que viven de espaldas a los progresos tecnológicos y culturales del mundo, ocupados en intentar sobrevivir y satisfacer sus necesidades en escenarios sociales, políticos, económicos, culturales y ecológicos cada vez más hostiles, más empobrecidos, más neoliberalizados y con economías de mercado deshumanizadas. Y donde el derecho juega un marcado rol legitimador de la injusticia y la vulnerabilización, en un sistema de derechos humanos que resulta cada día más ineficaz y, en cierta manera también, reproductor de la hipocresía de establecer libertades e igualdades sin las garantías adecuadas para su exigibilidad y realidad social. Por consiguiente,

2 En adelante utilizaré la “X” como marcador de género neutro e inclusivo.

3 Ver GARRET, Laurie, *The coming plague: Newly Emerging Diseases in a World out of Balance*, Picador, New York, 2020 (Penguin Book, 1995) y WADE, Lizzie, “An unequal blow. In past pandemics, people on the margins suffered the most”, *Science*, N° 368-6492, 2020, págs. 700-703.

las reglas sociales, políticas, económicas, culturales y fundamentalmente jurídicas que hemos establecido para regular nuestras sociedades individuales y mundiales se encargan de garantizar y consolidar fuertes estrategias de dominación capitalista, heteropatriarcal y colonial muy difíciles de visibilizar y más aún de cambiar. Nos encontramos, desde hace varios siglos, en una tensión abocada al fracaso, al menos tal como se plantea, que pretende compatibilizar capitalismo, democracia y liberalismo sin hacer exigencias concretas sobre qué tipo de capitalismo puede, si es que puede, ser compatible con estructuras realmente democráticas; y cómo y qué tipo de democracia es la que genuinamente puede garantizar justicia social con libertad e igualdad para el real desarrollo de los planes de vida de los seres humanos situados en escenarios heterogéneos.

Parte de este cuestionamiento a las estructuras de dominación establecidas, exige comprender la dimensión de la injusticia social en la que vivimos exige poniéndole luz a los abismos de desigualdad que nos separan según el inmerecido lugar socio-cultural y geopolítico en el que hayamos nacido y las *condiciones materiales de los orígenes sociales* que hayamos disfrutado⁴. Y para ello, nada más esclarecedor que los datos fácticos de la realidad social. Los números no mienten, los podemos analizar e interpretar de diversas maneras, pero la realidad no se puede negar. Y dentro de las diversas fuentes de datos que nos ilustran sobre pobreza y desigualdad en todo el mundo, comparando países, regiones, colectivos, utilizando diferentes mediciones y variables, organizados por diferentes Organizaciones Internacionales u ONG's, escojo utilizar los Informes que realiza cada año Naciones Unidas a través del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD, porque compara todos los países del mundo y utiliza variables e indicadores altamente eficaces

4 He desarrollado ampliamente este tema en RIBOTTA, Silvina, "Condiciones materiales para el ejercicio de la autonomía. El jaque de la desigualdad a la libertad", *Revista Derecho del Estado-Universidad Externado de Colombia*, N° 48 (Enero-Abril), 2021, págs. 149-182.

para valorar la desigualdad comparativa entre países y también al interior de los mismos, la desigualdad de género, la pobreza multidimensional, entre otras variables, y que en cada Informe continúa aumentando la sensibilidad para hacerlo.

El informe del PNUD del 2019⁵ puso en énfasis en la enorme desigualdad en aumento que afectaba a todo el mundo y constituye también el último informe del mundo pre-covid, con lo que marca la tendencia para analizar e interpretar cómo estaba el mundo cuando llegó la gran pandemia de los últimos tiempos, cómo hemos podido hacer frente a los enormes desafíos que implicó e implica en todos los ámbitos, y cómo podemos continuar en un eventual mundo post-covid. El informe del PNUD de 2020⁶ analiza el mundo transcurriendo la pandemia desde el impacto medioambiental y los desequilibrios que hemos generado como especie en nuestras interacciones con otros seres humanos y con el ecosistema global de que somos parte. Denuncia que COVID-19 es consecuencia de la elevada presión feroz que ejercemos sobre el planeta, por lo que, si no podemos límites a la forma en que explotamos los recursos mundiales y controlamos las interacciones que realizamos entre los humanos y con todos los seres vivos que compartimos el mundo y, en general, si no nos replantamos y mejoramos nuestra relación con la naturaleza y el planeta, este nuevo coronavirus no será el último.

Tomando el último informe de 2020, de los 189 países en el mundo que analiza, Noruega, Irlanda, Suiza, Hong Kong (China RAE), Islandia, Alemania, Suecia, Australia, Países Bajos, Dinamarca son los 10 Países con índice de desarrollo humano más alto del

5 NACIONES UNIDAS, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD, Más allá del ingreso, más allá de los promedios, *más allá del presente: Desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*, NY, PNUD, 2019.

6 United Nations, United Nations Development Programme, *Human Development Report 2020. The next frontier: Human Development and the Anthropocene*, NY, 2020. No está disponible la traducción al español.

mundo, mientras que los 10 países con índice de desarrollo humano más bajo son Níger, República Centroafricana, Chad, Sudan del Sur, Burundi, Mali, Sierra Leona, Burkina Faso, Mozambique, Eritrea. De Noruega a Níger, el ancho y desigual mundo que habitamos, atravesando países con Índice de desarrollo humano alto y medio. Del norte político (no necesariamente geográfico) opulento y colonial al continente africano de la explotación, las hambrunas, las guerras y la explotación de los recursos naturales y humanos⁷.

Países que nos demuestran lo polarizado histórica y endémicamente, ya que a nadie le sorprende donde se encuentran y cuáles son los que tienen el índice de desarrollo humano más bajo ni el más alto. Listado de países que también nos vienen a confirmar, con la tozudez con la que lo hace la realidad social, que es posible organizar las reglas sociales, políticas, económicas y jurídicas de forma que posibilitem mayor justicia social, y que la clave para hacerlo pasa por fortalecer los Estados Sociales, modelos políticos de garantía y protección eficaz de derechos sociales, económicos y culturales, desde modelos genuinamente democráticos. Modelos de Estado sociales como los que encontramos en los países con índice de desarrollo humano más altos del mundo, que resultan eficaces y sostenibles económicamente, a la par que también ostentan las tasas de corrupción más bajas del mundo, negando la mala prensa de que la intervención pública genera necesariamente mala gestión. Estados que al ser Estados de Derecho Sociales son, obviamente, modelos capitalistas con profundas tensiones ecológicas, pero que presentan modelos altamente representativos de calidad de vida igualitaria para las personas que los habitan y de los que podemos

7 Ídem. Los datos han sido sacados del Informe PNUD 2020 citado, especialmente de Tabla 1: Índice de Desarrollo Humano y sus componentes, págs. 343-346; Tabla 3: Índice de Desarrollo Humano ajustado a Desigualdad, págs. 351-355; Tabla 4: Índice de Desarrollo de Género, págs. 356-360 and Tabla 5: Índice de Desigualdad de Género, págs. 361-364, y en Índice de Pobreza Multidimensional, págs. 365-367.

extraer lecciones de qué debemos hacer para lograr sociedades más justas. Precisamente Estados Unidos de América solía ser una excepción más difícil de explicar, porque solía ocupar lugares relevantes entre los 10 países con índice de desarrollo humano de los más altos del mundo. Un podio del que ha tenido que bajarse y continúa descendiendo, cada vez que profundiza las grandes brechas de desigualdad y neoliberalización de su modelo de Estado y políticas públicas. Actualmente ocupa el lugar número 17 (en los 189), lo que evidencia la enorme riqueza y poderío que ostenta, pero ya no lidera el desarrollo en calidad de vida, y la tendencia desigualitaria se agrava.

Uno de los indicadores que resulta más sangrante de la desigualdad e injusticia del mundo, es el índice de expectativa de vida al nacer⁸. Encontramos que esta diferencia más que brecha es un abismo de más de 30 años en la expectativa de vida de las personas según el país que habiten, desde los 84,6 en Japón y entre 83-84 en Suiza, Islandia, España, Italia, Australia, Hong Kong-China, Singapur, Israel, y más de 82 en Noruega, Irlanda, Suecia, Francia, Grecia, Canadá, Nueva Zelanda, Holanda y Portugal. Hasta los 53, 3 en República Centro Africana, 54 años en Chad, Sierra Leona, Lesoto, Nigeria y con menos de 60 años se suman millones de personas en Costa de Marfil, Guinea Bissau, Mali y Sudán del Sur y hasta 62 años otros millones en Benín, Togo, Gambia, Guinea, Mozambique, Burkina Faso y Burundi. Un dato que se torna todavía más dramático si en vez de mirar la ficción de los países como unidades políticas ponemos atención a la cantidad de habitantes, a la expectativa de vida de cuántos millones de personas estamos hablando. A golpe de vista observamos la escasa representación poblacional de algunos países comparado con otros, por ejemplo, con Nigeria como el país más poblado de África. Si observamos la

8 Número de años que se espera que viva un recién nacido si los patrones de las tasas de mortalidad por edad que existen en el momento de nacimiento se mantienen a lo largo de la vida de la persona.

expectativa de vida según la cantidad de habitantes en los 10 países con mayor cantidad de población del mundo, vemos que China (+ 1.433 millones) tiene 76 años, India (+ 1.366 millones) tiene 69 años, Estados Unidos de América (+ 329 millones) 78 años, Indonesia (+ 270 millones) 71 años, Pakistán (+ 216,5 millones) 67 años, Brasil (+ 211 millones) 75 años, Nigeria (+ 200 millones) tiene 54 años, Bangladesh (+163 millones) 72 años, la Federación Rusa (+ 145,8 millones) con 72 años y México (+ 127,5 millones) con 75 años de expectativa de vida.

Otro dato relevante para entender y entendernos, y que parte de lo que pretendí mostrar con la diferente expectativa de vida valorando la cantidad de habitantes, tiene que ver con la realidad al interior de los países. El Índice de desarrollo humano ajustado a desigualdad permite valorar la desigualdad al interior de los países, y no sólo comparativamente entre países, y pone en cuestión lo ficticio de algunas realidades de países que presentan comparativamente un desarrollo humano alto o muy alto, pero a costa de una gran injusticia social al interior entre las personas que lo habitan, representado por los lugares que deberían bajar en el índice de desarrollo humano general si se contemplara la desigualdad interna. Siguiendo el Informe PNUD, el país más desigual del mundo es, una vez más, Brasil y Comoras, seguidos de Sud África, Hong Kong, Panamá, Surinam, Singapur, Namibia, México, Sudáfrica, Colombia, USA, Chile, Turquía, Costa Rica y España.

Hay muchos análisis que se pueden sacar de estos datos, desde la visualización de América Latina como *el* continente de la desigualdad, mientras que África lo es de la pobreza, y cómo esa desigualdad se ha profundizado en los países en América Latina luego de períodos de neoliberalización radical de sus economías. Así, aunque los países de América Central, del Sur y el Caribe se encuentran especialmente ubicados entre los países con índice de desarrollo humano muy alto (como Chile, Argentina, Uruguay, Panamá, Bahamas y Costa Rica) y países con índice de desarrollo humano alto, también

se encuentran entre los que tienen mayores niveles de desigualdad interna, mostrando el gran desajuste entre calidad de vida de todas las personas que habitan un país y el lugar generalizado que ocupa comparativamente en el desarrollo humano, quedando patente el abismo de desigualdad e injusticia social al interior de sus fronteras. Como el sangrante caso de Chile, que aunque tiene el desarrollo humano más alto de la región, desde la década de los 70 ostenta records de desigualdad interna, claramente consecuencia de las políticas aplicadas desde el Golpe de Estado de Pinochet a Salvador Allende y que sirvió para implementar las políticas de neoliberalización en todo el continente a golpe de dictaduras militares, sirviendo el ejemplo chileno como campo de prueba para las políticas económicas de la Escuela de Chicago, desde Milton Friedman hasta la actualidad. También resulta altamente preocupante el ejemplo de España, ubicado como país con índice de desarrollo humano muy alto (puesto 25 sobre los 189) y con una de las expectativas de vida más altas del mundo y grandes y sólidos indicadores de calidad de vida, es el único país de entre los que presenta mayor desigualdad interna que tiene (todavía y en términos comparativos) Estado social con relevantes políticas públicas. Pero que en los últimos años ha experimentado la aplicación de las llamadas políticas de recorte de derechos sociales que ha llevado a aumentar de manera grave la desigualdad interna, ubicándola ahora en el preocupante grupo de los países más desigualitarios del mundo.

Si sabemos mirar y aprender de ello, España está dando lecciones de lo que no se debió hacer y que se sigue haciendo, recortar derechos sociales en un Estado social que disfrutaba de sólidas políticas públicas, pero que en los últimos años se ha visto gravemente fracturada por crisis económicas, seguida de la implementación de políticas neoliberales que han disparado las tasas de pobreza y exclusión a niveles europeos realmente alarmantes y el auge de protagonismo político de una derecha radicalizada y sin tapujos que ha ido creciendo a golpe de demagogia, mentiras y fascismo

político-económico⁹. Esta lección también se refleja si comparamos la calidad de vida de los países con las desigualdades internas más bajas del mundo (e incluso positiva), como Finlandia, Islandia, Dinamarca, Bélgica, Austria, Suecia, Países Bajos, Noruega, Reino Unido, que se encuentran entre los países con índice de desarrollo humanos más alto del mundo y con los más sólidos Estados Sociales del mundo. Pero también encontramos desigualdad baja (e incluso positiva) en República Democrática del Congo, Malawi, Etiopía, Yemen, Burkina Faso, Burundi, Mozambique, Mali o Níger, que representan el antimodelo; ya que la desigualdad interna es nula o baja porque toda su población es pobre, encontrándose entre los países con índice de desarrollo humano más bajo del mundo. Con lo cual, no sólo se trata de disminuir la desigualdad interna, sino a la vez, aumentar la calidad de vida de la población¹⁰.

Con las mujeres la situación es dramática, consecuencia directa del heteropatriarcado capitalista y colonial, como lo muestra el hecho de que en todos los países del mundo, desde Noruega a Níger, reciben retribuciones monetarias ampliamente desigualitarias; ya que los ingresos anuales de las mujeres y su impacto en el ingreso per cápita nacional es menor al de los hombres, con casi igualitaria ratio de participación en la fuerza de trabajo, salvo prohibiciones ju-

9 Resulta de gran relevancia el Informe del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, Philip Alston en su visita a España a comienzos de 2020, antes de la declaración de la pandemia, donde expone y analiza esta situación. NACIONES UNIDAS, *Declaración del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, Philip Alston, sobre la conclusión de su visita oficial a España en 2020*, realizada entre el 27 de enero y el 7 de febrero de 2020.

10 Desarrollé este tema en mayor profundidad en RIBOTTA, Silvina, “Defendiendo la igualdad de la objeción de nivelar a la baja”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Núm. 36, Diciembre de 2017, págs. 149-168 y RIBOTTA, Silvina, “Redistribución de recursos y derechos sociales. La tensión entre igualdad y prioridad”, *Derechos y Libertades*, Número 35, Época II, junio 2016, págs. 235-264.

rídicas o culturales (como Irán o Yemen) y obviamente sin valorar el invisibilizado trabajo doméstico y de cuidados. Y si vemos la participación política de las mujeres la situación no mejora, como muestra el escaso porcentaje de mujeres en los parlamentos del mundo. Sólo en Ruanda, Cuba y Bolivia el porcentaje es algo mayor al 50%, mientras que en el resto de países del mundo las mujeres no llegan al 50% y, en muchos países se encuentran muy lejos de lograrlo¹¹. Sangrante resulta la cantidad de mujeres que mueren por cada 100.000 niños nacidos vivos, que es la tasa de mortalidad materna, vinculada a que la salud reproductiva produce el mayor impacto en la calidad de vida de las mujeres¹². El abismo se da entre las 2 a 4 mujeres que mueren en Noruega, Finlandia, Israel, Italia, Chequia, Grecia, Polonia, España, Islandia, Suecia, Dinamarca, comparadas con las 19 que mueren en Estados Unidos, 39 en Argentina, 52 en Panamá, 60 en Brasil, 70 en Bahamas, entre 80 y 90 en Perú, Colombia, Paraguay, Jamaica, entre 90 y 100 en República Dominicana, entre 100 y 130 en Santa Lucía, Argelia, Surinam, Sud África, Venezuela, India, hasta 155 en Bolivia, 195 en Namibia, 250 en Gabón, más de 300 en Kenia, más de 500 en Camerún, 917 en Nigeria, 1120 en Sierra Leona, 1140 en Chad y 1150 en Sudán del Sur, siempre por cada 100.000 niños nacidos vivos.

Desde esta foto del mundo, cruel y reveladora, vemos cómo los números del mundo que teníamos condicionarán el mundo que podremos tener, y que la tan anhelada normalidad que hemos perdido, era también una normalidad de hambre, desesperación, necesidades básicas insatisfechas, enfermedades prevenibles que se transformaban en mortales, cotidianidades de pobreza y ex-

11 United Nations, United Nations Development Programme, Human Development Report 2020. *The next frontier: Human Development and the Anthropocene*, citado, especialmente Tabla 4: Índice de Desarrollo de Género, p. 356-360 and Tabla 5: Índice de Desigualdad de Género, págs. 361-364.

12 Ídem.

clusión, salud como negocio (especialmente de las farmacéuticas), criminalización y feminización de la pobreza, violencia estructural y directa, guerras construidas para comerciar y explotar... injusticia social para gran parte del mundo.

2. ENTENDIENDO LA POBREZA DESDE LA DESIGUALDAD ECONÓMICA

La pobreza se puede analizar y conceptualizar desde indicadores objetivos como el nivel de ingresos, nivel de gastos o costes de determinados bienes básicos que permiten realizar delimitación de líneas de pobreza, o diferenciar entre pobreza extrema o absoluta y pobreza relativa, pobreza estática o dinámica, pobreza transitoria o crónica y hasta de cultura de la pobreza, o analizando la situación de determinados grupos sociales en situaciones de pobreza, desde la perspectiva de género, grupos étnicos, etarios, condición migratoria, capacidades, y desde la categoría polémica de grupos vulnerables. Pero desde estos análisis, los resultados se ofrecen empobrecidos y parciales, no mostrando la complejidad que el fenómeno de la pobreza entraña; ya que no muestra realmente lo libres o no que resultan las personas en situaciones de pobreza, ni lo diversos de cada ser humano y de los distintos espacios que habitamos.

Prefiero abordar la pobreza desde Sen, que la explica desde la privación de capacidades-funcionamientos que sean intrínsecamente importantes para humanos diversos y situados en contextos heterogéneos, poniendo atención a los fines que las personas tienen razones para perseguir y a las libertades necesarias para hacerlo¹³. Así, entiende a la pobreza vinculada a las capacidades como

13 SEN, Amartya, *Nuevo examen de la desigualdad*, trad. BRAVO, Alianza, Madrid, 1999, págs. 50 y siguientes; SEN, Amartya, *On Economic Inequality (expanded ed.)*. Oxford-New York: Clarendon Press-Oxford University Press, 1973, págs. 227 y siguientes; y SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, trad. RABASCO y TOHARIA, Barcelona, Planeta, 2000, págs. 100 y 350 y siguientes.

funcionamientos para alcanzar determinados niveles mínimamente aceptables, debido a carencias en los ingresos y a otros factores relacionados a la situación personal, familiar y social, que predisponen a tener y a reproducir una vida pobre, junto a multiplicidad de otros factores que explican las situaciones de pobreza real. Por ende, el resultado de la privación que viven las personas depende de otros factores asociados, como la heterogeneidad personal y las condiciones sociales, la distribución de los recursos dentro de la unidad familiar, la diversidad relacionada con el medio ambiente, el clima, las condiciones epidemiológicas, la situación geográfica, las diferencias de clima social, la situación histórica, cultural y política, y las diferencias de perspectivas relacionales marcadas culturalmente, entre otros factores configuradores del escenario situacional en el que las personas se encuentren desarrollando sus vidas¹⁴. Con lo que la pobreza no es solamente una cuestión de escaso bienestar, sino de incapacidad para conseguir bienestar debido a la ausencia de medios, entre los cuales los ingresos y recursos juegan un papel fundamental pero no decisivo; ya que no pueden analizarse independientemente de las posibilidades reales de convertir los ingresos y los recursos en capacidades. Lo que se ve influido por las condiciones personales y sociales, edad, estado de salud, entre otros factores que hacen que las personas tengan más dificultades o reduzcan su capacidad para percibir ingresos. Así, no es tanto lo poco que las personas tengan, sino lo insuficientes que resulta lo que tienen para generar capacidades mínimamente aceptables, para que les permita desarrollar los planes de vida que hayan escogido desde su particular situación social. Por eso, Sen vincula la pobreza a las libertades, ya que la capacidad es principalmente un reflejo de la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos según las alternativas reales que tienen las personas y, en síntesis, la libertad que tiene para alcanzar bienestar. Cohen se refería a lo mismo cuando explicaba la pobreza como

14 SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, Elsevier Science Publishers, 1985, págs. 9-10 y 25-26.

falta de libertad, como falta de acceso a las ventajas sociales de la sociedad en la que se desarrolle¹⁵.

Por consiguiente, desde estos planteamientos, entiendo que la pobreza siempre es un *estado* en el que se encuentran los seres humanos, o los grupos de personas o los Estados, pero como condición del estar y no del ser. Las personas están en situación de pobreza y no son pobres, sino que están pobres o, más preciso, empobrecidos. Desde el ser, desde la comprensión que las personas son pobres, se asume la pobreza como un rasgo identitario con caracteres propios, se la vincula a la responsabilidad individual y los merecimientos, claramente a la culpa, y se la vincula con la naturalización de los procesos y, por lo tanto, con la imposibilidad de modificar la situación, con vocación de permanencia. Como mucho se puede, nos repiten, disminuir sus efectos más graves, la pobreza extrema. Pero, si asumimos que las personas están pobres, en situación de pobreza o empobrecidas, trasladamos el peso de la situación del individuo concreto a la situación socio-política, histórica y cultural en la que se encuentra, y a las responsabilidades que el Estado, los entes de gobierno y los representantes políticos tienen con su situación. Desde la persona a la condición socio-económica en la que se vive la pobreza, valorando a la pobreza como un estado, que puede cambiar y modificarse, una condición en la que las personas se encuentran y en la que la responsabilidad individual puede jugar un rol relevante, pero que no acaba de explicar completamente el resultado de pobreza, y menos en el sentido de culpabilidad¹⁶. Responsabilidad

15 COHEN, Gerald A., "Equality of What? on Welfare, Goods, and Capabilities", en NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya, (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1989, págs 9-29 y COHEN, Gerald A., "Socialism and Equality of Opportunity" en ROSEN, M. y WOLFF, J. (editores), *Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, págs 354-358.

16 Ver RIBOTTA, Silvina, "Pobreza, hambre y justicia en América Latina y el Caribe. Debatiendo sobre la justicia mientras 53 millones de latinoamericanos sufren hambre", *Revista Electrónica Iberoamericana (REIB)*, Vol.4, Nº 1, 2010 y RIBOTTA, Silvina, "Vulnerabilidad y pobreza: sobre el concepto

y merecimientos pueden estar relacionados con la pobreza y las carencias, pero no de manera directa en las acciones de la persona en situación de pobreza; sino que se vinculan fuertemente con el escenario socioeconómico y con las condiciones situacionales generales en las que la persona vive, relacionándose más estrechamente con la responsabilidad social y política.

En efecto, entender de esta manera a la pobreza implica una concepción teórica-conceptual respecto a qué es pobreza y una postura ideológica frente a por qué se produce, qué implica y cuáles pueden ser las estrategias de abordaje y superación. Estrategias que no son sólo individuales, sino que están interconectadas con las posibilidades de la sociedad en las que se viva y que son también globales, del sistema mundo y el desarrollo global alcanzado. Con lo que existe vinculación obvia entre el grado total de desarrollo económico alcanzado en una sociedad, la forma y modelo de Estado en el que la misma se organice y la desigualdad económica interna en la que vivan todos sus integrantes; por lo que se hace móvil el grado en que la pobreza y la desigualdad económica se tornan injustas, para dimensionar el posible campo de actuación política, económica y jurídica para la disminución de la pobreza y las posibilidades de reclamo de justicia. Justicia social desde la cual la pobreza se traduce en carencias de poder económico, de poder social, político y jurídico, que imposibilitan a la persona satisfacer sus necesidades básicas para desarrollar sus capacidades humanas y ejercitar su libertad real como persona situada¹⁷.

de vulnerabilidad socio-estructural”, *Revista Tiempo de Paz*, N° 138, Otoño 2020, pág. 36 a 46.

- 17 Sobre el relevante tema de las necesidades, véase mi postura en RIBOTTA, Silvina, “Necesidades, igualdad y justicia. Construyendo una propuesta igualitaria de necesidades básicas”, *Derechos y Libertades*, Número 24, Época II, enero 2011, pág. 259 a 299 y RIBOTTA, Silvina, “Necesidades y derechos: Un debate no zanjado sobre fundamentación de derechos (consideraciones para personas reales en un mundo real)”, *Revista Jurídica*, Universidad de Caldas, Colombia, Vol. 5, No. 1. Enero-Junio, 2008, pág. 29

Por todo lo expuesto, es preciso vincular de manera directa la pobreza con las desigualdades económicas, desvinculando el doloroso argumento de que hay pobreza en el mundo porque hay escasez de recursos. Obviamente los recursos en el mundo son finitos, y de ahí la gran relevancia de las advertencias de la severa crisis ecológica que estamos viviendo, donde corre serio riesgo recursos imprescindibles para el mantenimiento de la vida, como el agua. Pero, otra vez, estas carencias no son generalizadas, con lo cual la escasez no vale para fundamentar un modelo económico y político de dominación estructurado sobre una forma desigualitaria de producir y redistribuir los recursos mundiales. Y, tal como expliqué antes, la pobreza no se vincula con tener poco de algo, sino con cual escasos resultan esos bienes para desarrollar las capacidades humanas básicas, en términos de disposición, disfrute y acceso de los mismos para todas las personas en condiciones de igualdad. En el mundo en que vivimos se dan situaciones de carencia generalizada de recursos en determinados contextos sociales y geográficos, tal como hemos visto analizando los datos del mundo, e incluso vinculada a determinados colectivos sociales concretos, pero no en términos globales de la sociedad mundial, con lo cual la cuestión no radica en la cantidad del recurso sino en la forma en que el mismo está distribuido. Y, por lo tanto, parte de disminuir la pobreza y de las estrategias de superación de las mismas, de lograr un mundo con mayor justicia social para todos, pasa por acciones concretas que deberían ser realizadas políticamente para organizar la sociedad de manera que se obtengan resultados más justos. No es un proceso natural sino político, económico, social, cultural y, claramente, jurídico, porque hay posibilidades reales de regular la sociedad con otras reglas que no impliquen regular la sociedad y el derecho a espaldas de la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos y consolidar estructuras de desigualdades sociales a partir

a 56. Igualmente, AÑÓN ROIG, María José, *Necesidades y Derechos. Un Ensayo de Fundamentación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

de graves desigualdades económicas que atenten contra la efectividad y el ejercicio de derechos. Acabar con la pobreza, por lo tanto, es una decisión política que requiere políticas sociales y económicamente eficaces¹⁸.

La desigualdad económica es, entonces, la causa de la pobreza porque predispone empíricamente a realizarla y es la prueba fáctica de la existencia de recursos y bienes suficientes para eliminar o, al menos, disminuir los grados de pobreza. Así, siempre que haya desigualdad económica habrá, indiscutiblemente, algún grado de pobreza, al menos relativa entre unos que poseen más y otros menos, y los grados en que la pobreza se manifieste y que la hagan preocupante o la tornen injusta dependerá de lo profunda que sea la brecha entre ambos polos de la desigualdad, especialmente si es suficiente para cubrir las necesidades básicas de los seres humanos, personas diversas, según el concreto y situado escenario que habitan.

En este análisis, obviamente se distingue entre diferencia y desigualdad. La primera vinculada a la condición humana, a la diversidad de los seres humanos y la heterogeneidad de los espacios sociales que habitamos; ya que las personas somos iguales en nuestra condición de seres humanos, pero somos profundamente diferentes en nuestras características internas y externas de humanidad, y ello es lo que nos define en nuestras particularidades. Diferencias que no deben ser relevantes a los fines de la justicia, salvo en aquellos

18 ALEGRE, Marcelo, "Extreme Poverty in a Wealthy World: What Justice Demands Today", en POGGE T. (ed.): *Freedom for Poverty as a Human Right. Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford, Oxford University Press, 2007, págs. 237-254, pág. 237; ALSTON, Philips, "Extreme inequality as the antithesis of human rights", en *Open democracy*, 2015, págs. 1-3; y POGGE, Thomas, "Severe Poverty as a Human Rights Violation", en POGGE T. (ed.): *Freedom for Poverty as a Human Right. Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford, Oxford University Press, 2007, págs. 11-53, especialmente págs. 16-51.

aspectos que puedan beneficiarnos, en el sentido de igualdad como diferenciación. Así, la diferencia es un término descriptivo, ligado a la estratificación social y a la existencia de clases sociales, es un fenómeno social, histórico, cultural y jurídico que puede convertirse en un problema social; mientras que la igualdad alude a la forma construida de organización social que hace que todas las personas podamos ser tratadas como iguales respecto a algo, como criterio de justicia y de distribución, situándose en el plano prescriptivo, de los criterios de justicia, de los principios, de los derechos¹⁹.

A su vez, las valoraciones y las posiciones sociales desiguales pueden estar basadas en distintos elementos de diferencia social, vinculadas a las formas que tradicionalmente han provocado mayores discriminaciones, como la desigualdad por sexo-género, por etnia-raza y por pertenencia a una clase socio-económica, a las que también se suman desigualdades por edad, capacidades-discapacidades, ciudadanía-nacionalidad, religión, entre otros. Desigualdades que se relacionan y se interinfluencian según el contexto social, el momento histórico, político o económico, estableciendo distintas jerarquías entre ellas y con consecuencias diversas en la calidad de vida y el acceso y disfrute de los derechos de las personas. Aunque, analizándolas desde la pobreza, la desigualdad económica ostenta una mayor potencialidad lesiva y de condicionamiento que el resto de las desigualdades sociales; ya que impacta en el resto de desigualdades agudizando y complejizando las posibles estrategias de superación de las mismas y profundizando la exclusión por la coincidencia de pertenecer a un grupo desfavorecido económicamente. Efecto de la interseccionalidad, la desigualdad económica actúa

19 DE LUCAS, Javier, “La igualdad ante la ley”, en GARZÓN VALDÉS, E., LAPORTA, F., *El Derecho y la justicia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid, Trotta, 1996, págs. 493-500; LÓPEZ ARANGUREN, Eduardo, *Problemas sociales. Desigualdad, pobreza, exclusión social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, págs. 60 ss. y KERBO, Harold R., *Social stratification and inequality: class conflict in historical, comparative, and global perspective*, 4th ed., Boston, McGraw-Hill, 2000, págs. 10 y siguientes.

como condición agravante de desigualdad, pero también como condición agravante de vulnerabilidad y condición agravante de discriminación, que manifiesta la circularidad dañina que existe en los escenarios de desigualdades y, especialmente, de desigualdades económicas que la hacen endémica, esencialmente también por la *desigualdad de herencia de oportunidades* basada en un sistema de estratificación social que profundiza las desigualdades que las personas viven y la discriminación que sufren²⁰.

3. POBREZA COMO EXPRESIÓN DE POLÍTICA DE DESPRECIO Y COMO PROBLEMA DE JUSTICIA

Desde todo lo analizado, la pobreza es, claramente, una forma de opresión social y de violación de derechos, especialmente de derechos humanos y de los más básicos, como el derecho a la vida, a la salud, a la educación, a la vivienda y al trabajo, pero también a la libertad, a la participación política y todas sus manifestaciones²¹. Y por lo tanto representa un proceso de eugenesia social, particularmente sobre determinadas personas, determinados colectivos, determinados países, determinadas partes del mundo, que se evidencian especialmente en circunstancias tan graves como la actual pandemia que estamos viviendo. La pobreza implica una seria violación de derechos humanos, un ataque contra la propia

20 Desarrollé más este tema en RIBOTTA, Silvina, "Igualdad de oportunidades y talentos en escenarios de injusticia social", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, Noviembre 2010, N° 219, pág. 61 a 84 y RIBOTTA, Silvina, "Igualdad de oportunidades en sociedades desiguales", *Revista Tiempo de Paz*, N° 121, Verano 2016, pág. 33 a 40.

21 ARNSPERGER, Christian, "Poverty and human rights: The issue of systemic economic discrimination and some concrete proposals for reform", en *International Social Science Journal*, 180, 2004, págs. 289-299; GARGARELLA, Roberto (ed.), *El derecho a resistir el derecho*, Madrid, Miño y Dávila, 2006; POGGE, Thomas (ed.), *Freedom for Poverty as a Human Right. Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford, Oxford University Press, 2007, págs. 11-15; y SENGUPTA, A., "Poverty Eradication and Human Rights", en POGGE, Thomas (ed.), *Freedom for Poverty as a Human Right*, citado, págs. 324-325.

supervivencia de lo humano y el ejercicio de sus libertades básicas e implica violencia económica sobre toda la sociedad, con lo que la erradicación de la pobreza no sólo un imperativo moral y ético, sino también un imperativo jurídico²².

Deberes jurídicos que se desprenden desde la misma Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que en su artículo 25.1. establece que toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios, y que refuerza en el artículo 28. Obligaciones que fueron confirmadas y mejoradas en 1966 con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y sus respectivos Protocolos Facultativos posteriores, que junto a otra variedad de obligaciones que se desprenden de otros Convenios, Pactos y Declaraciones confirman que la pobreza es la negación de los derechos humanos y que los Estados del mundo tienen que instrumentar los mecanismos para eliminarla, garantizando el desarrollo adecuado de las capacidades humanas y el ejercicio de los derechos y libertades. Obligaciones que han recogido sentencias del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, doctrina de la ex-Comisión Europea de Derechos Humanos, de la Corte Europea e Informes de expertos de Naciones Unidas, que incluso asimilan la pobreza como una forma de tortura, trato cruel, inhumano y degradante²³.

22 FLEURBAEY, Marc, “Poverty as a Form of Oppression”, en POGGE, Thomas (ed.), *Freedom for Poverty as a Human Right*, citado, pág. 141.

23 BARCELONA, J., “El Tribunal Europeo de Derechos Humanos y la pobreza”, en *Ius Fugit*, 20, 2017, págs. 323-370; GIALDINO, Rolando, “La pobreza extrema como violación del derecho de toda persona a la vida y a no ser sometida a tortura o tratos crueles, inhumanos o degradantes, entre otros derechos humanos”, en *Jurisprudencia Argentina*, 26-2-2003, 2003, págs. 1079-1100 y PARRA VERA, Óscar, “Derechos Humanos y Pobreza en el Sistema Interamericano”, en *Revista IIDH*, 56, 2012, págs. 273-320.

Por consiguiente, la pobreza implica un problema social, un complejo problema de (in)justicia social y un incumplimiento de normas de derecho internacional y nacional; ya que en todos los Estados de Derecho del mundo las Constituciones establecen diferentes obligaciones vinculadas con el mantenimiento de la vida, el desarrollo de las capacidades, y el ejercicio de libertades básicas. Pero llama poderosamente la atención cómo la estrategia de dominación es tan profunda que se ha normalizado e invisibilizado las flagrantes violaciones que implica la pobreza a todos los principios y valores más básicos y estructurales de nuestros sistemas de derechos y de Estados de Derecho democráticos. Hipocresía que vemos en las Instituciones Internacionales de derechos humanos, en la propia Naciones Unidas y, claramente, dentro de los Estados de Derecho democráticos, incluso en aquellos que se han comprometido como Sociales. Hipocresía desde la que se compatibiliza los derechos humanos con grandes desigualdades económicas; ya que como afirma Alston, actual Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, la comunidad internacional y las Organizaciones de derechos humanos deben afrontar de manera directa que la desigualdad extrema debilita los derechos humanos, y que hay límites concretos respecto a cuánta desigualdad puede ser compatible con la igualdad, la dignidad y los derechos humanos. Con lo cual, el compromiso genuino con los derechos humanos y con la democracia, exige asumir como Estados y como organización de Estados, como Naciones Unidas, la necesidad imperiosa, el deber improrrogable de reducir drásticamente la desigualdad extrema y la pobreza, haciendo de la efectividad de los derechos sociales un eje central de las políticas públicas y del fortalecimiento de los Estados de Derecho democráticos del mundo²⁴.

24 ALSTON, Philips, “Extreme inequality as the antithesis of human rights”, citado; ALSTON, Philips y REISCH, N., *Tax, Inequality, and Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2019; y FLEURBAEY, Marc, “Poverty as a Form of Oppression”, en POGGE, Thomas (ed.), *Freedom for Poverty as a Human Right*, citado, pág. 133.

La pobreza es, sin matices, un grave atentado a la democracia y a los valores y principios más sagrados sobre los que hemos construido la modernidad, con lo que la existencia de graves desigualdades, de necesidades básicas insatisfechas y de pobreza incompatible con el desarrollo de las capacidades humanas básicas, implica una afrenta al sistema de derechos humanos porque conlleva lesiones al ejercicio de derechos. Y no sólo a los llamados sociales, económicos y culturales, sino también a los derechos individuales, civiles y políticos y, por ende, a la democracia toda. Resulta urgente y obligado exigir una reivindicación de los derechos sociales, económicos y culturales respecto al resto de derechos, visibilizando las claras interrelaciones conceptuales, empíricas y de eficacia conectada entre todos los derechos. Y comprendiendo que desarrollar e implementar medidas redistributivas adecuadas y sin complejos, con políticas fiscales sólidas que permitan solventar un sistema fuerte de derechos sociales y económicos es la única estrategia adecuada para garantizar el pleno disfrute de los derechos humanos para toda la sociedad, vinculándolo también de manera clave con políticas de transparencia, rendición de cuentas y lucha contra la corrupción²⁵.

25 Muy interesante resulta indagar sobre la relación entre políticas fiscales y efectividad de derechos humanos vinculándolos a corrupción y exigencias de transparencia y rendición de cuentas. Ver ALSTON, Philips y REISCH, N., *Tax, Inequality, and Human Rights*, citado, especialmente Part III: "The Responsibilities of Governments: The Case of Transparency" y MALEM SENA, Jorge, *Pobreza, corrupción, (in)seguridad jurídica*, Madrid, Marcial Pons, 2017.

CAPÍTULO 13

REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA JURÍDICA EN LA ÉPOCA DEL ANTROPOCENO

A mi hermano René Antonio Rodríguez, *in memoriam*

Dr. Jorge Mario Rodríguez

Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala

RESUMEN

La pandemia actual muestra que la multidimensional crisis que enfrenta la humanidad contemporánea ya no puede ser desdeñada como simple catastrofismo. Hemos entrado en la época del Antropoceno, período en la cual la actividad del ser humano se convierte en factor de cambio geológico que pone en riesgo la misma vida humana. En este contexto, el derecho debe encontrar claves para organizar una forma de vida global que promueva una actividad humana en armonía con los equilibrios vitales de la naturaleza. El derecho vigente no podrá encontrar claves para esta tarea esta situación si sigue sujetando sus concepciones a la modernidad política, la cual descansa en un antropocentrismo cuyo individualismo e instrumentalismo la inclina hacia un economicismo nihilista. Es necesario abandonar el sujeto liberal capitalista para ir a una visión plural del ser humano en la cual este reconoce sus vínculos constitutivos con la naturaleza. Esta visión supera inclusivamente los logros de la modernidad en una racionalidad sentipensante más amplia. La tarea de la filosofía contemporánea del derecho consiste en reflexionar sobre los caminos que deben seguirse para que

la conciencia del Antropoceno se introduzca dentro de la teoría y práctica del derecho.

Palabras clave: Antropoceno, filosofía del derecho, derechos de la naturaleza.

ABSTRACT

The actual pandemics has underscored that the multidimensional crisis faced by contemporary humanity cannot be dismissed as single catastrophism. We have arrived at the Anthropocene, period when human activity becomes itself a factor of a geological change that endangers human life. In this context, law must find keys to organize a form of life that promotes a human activity in harmony with the living structure of Nature. Current legal systems, as components of culture, might not find solutions to revert this situation if they continue tied to the roots of sense of political modernity, which endorses an anthropological view that, resting on individuality and instrumentality, is laden with nihilistic economic presuppositions. We need to jettison the liberal capitalist subject to endorse a plural view of humanity in which it recognizes its constitutive links with nature. This view overcomes inclusively modernity's achievements through a broader rationality which encompasses a rational view of life imbued with sensitivity. The task of contemporary philosophy of law lies in reflecting on the paths that must be followed to make that Anthropocene's awareness find a way into the theory and practice of law.

Keywords: Anthropocene, philosophy of law, rights of nature.

1. INTRODUCCIÓN: LA PÉRDIDA DE LOS HORIZONTES DE FUTURO

En un libro reciente, Donatella Di Cesare registra un dato escalofriante cuando afirma que los “albores del tercer milenio se carac-

terizan por una enorme dificultad para imaginar el futuro” (Cesare, 2020, p. 14). Este predicamento no puede minimizarse porque toda acción con sentido se orienta hacia el futuro. Desde un punto fenomenológico, Neal DeRoo (2013, p. 1) señala que el futuro constituye un elemento constitutivo de nuestra experiencia del presente. El ahora se encuentra siempre situado en un horizonte que “afecta el significado de lo que vemos (Zahavi, 2019, p. 11). Esta carencia puede explicar los rasgos negativos con los que una serie de pensadores han descrito las tonalidades del mundo actual: miedo, ira, odio y alienación. Esta situación, que no suele asumirse en toda su urgencia, puede asimismo explicar el retorno del fascismo, el retroceso de la verdad o la simple indiferencia hacia catástrofes que parecen ya inminentes.

Los sombríos pronósticos del coronavirus, y las cada vez más frecuentes catástrofes ambientales realizan pronósticos que hasta hace algún tiempo parecían apocalípticos. Hoy cada vez más personas piensan que estos acontecimientos enmarcan lo que parece ser la agonía del capitalismo, un período de crisis en la que lo nuevo no acaba de nacer y lo viejo no acaba de morir, según la famosa afirmación Gramsci, quien también pensaba que dicho momento es un momento en el que se multiplican los síntomas de morbilidad. En un sentido más técnico, el mundo —que en la fenomenología se concibe como un horizonte de horizontes— desaparece. El hipercapitalismo parece agonizar y no se puede saber, como lo ha anticipado McKenzie Wark (2019), si lo que viene es algo peor.

Bajo esta perspectiva, la dificultad de imaginar el mundo futuro es prueba de que los sentidos culturales hegemónicos que han definido la modernidad occidental no pueden dirigirnos en esta etapa de crisis. Como lo afirma Klaus Held (2012, p. 174), los horizontes determinan “cuáles posibilidades futuras de comportamiento se nos abren en una situación mediante nuestro comportamiento práctico actual”. Según este autor, “mediante ellos podemos saber las posibles vías de nuestro comportamiento futuro” (ibid.). La conclusión

se impone: nuestras anticipaciones empiezan a perder cualquier fuerza orientativa. ¿A dónde nos puede llevar la insistencia la creencia en el crecimiento infinito que forma parte del fundamentalismo de mercado?

De este modo, las respuestas a los desafíos que ahora enfrentamos —especialmente el de la destrucción de la naturaleza— van a determinar aspectos cruciales de la sobrevivencia humana en el mundo del futuro inmediato. La conciencia de una crisis dramática, de insospechadas aristas, sin embargo, es un signo de la época, aun descontando que el mundo siempre ha enfrentado problemas, y al menos en alguna época, algunas comunidades han experimentado desastres irreversibles¹. El radicalismo político y las campañas de desinformación orquestadas en las redes sociales añaden confusión a una situación de urgencia.

Un grado considerable de verdad para estas reflexiones deriva del hecho de que, para efectos prácticos, la humanidad se encuentra en la época del Antropoceno, y mientras algunos todavía niegan la adecuación de este término, ya estamos empezando a experimentar necesidades imperiosas de cambio debido a las transformaciones planetarias provocadas por la irreflexiva acción humana. Basta mencionar la sexta extinción masiva y el calentamiento global para vislumbrar las transformaciones que es necesario plantearse.

Estamos empujando a la tierra hacia un período de transformaciones que se antojan impredecibles. La presencia humana se manifiesta con un grado de influencia tan fundamental, y de acelerada fuerza disruptiva, como las mismas fuerzas de la naturaleza

1 Esto ha sido descrito en varias ocasiones por el geógrafo norteamericano Jared Diamond (2005) cuando se refiere al papel que jugaron los desastres provocados por el mal uso de recursos en el caso del colapso de ciertas civilizaciones, cual es el caso de los habitantes de la Isla de Pascua, los mayas y otros pueblos. A pesar de las críticas, el trabajo de Diamond muestra la importancia de los factores ecológicos en la historia humana.

para situarnos en un terreno desconocido (Sandford, 2019, p. 23). La actividad humana sobre el planeta ha generado una serie de profundos cambios de alcance geológico cuyas repercusiones no son fáciles de ponderar, pero que sin duda plantean la necesidad de transformaciones urgentes en formas de vida que se han vuelto planetarias debido al imperialismo cultural del capitalismo occidental. Cada vez existe mayor evidencia de que esta es una época de inestabilidad creciente, instalada con una velocidad increíble, que a menudo se manifiesta en desastres continuos que cuestionan la vida. Esto no deja de ser algo irónico en un mundo que se había acostumbrado a saludar las disrupciones de la tecnología como motivación para una innovación sin límite.

Estamos viviendo el terremoto del Covid-19, pero sin duda, como en el caso de Lisboa en 1755, viene un tsunami de consecuencias imprevistas. Al momento, aun no se pueden calcular ni siquiera los efectos a largo plazo que la pandemia puede traer para la economía, ya anómala, que venía existiendo, y que, por tanto, se ve obligada a cambiar de manera radical. Sin soluciones consensuadas—y quizás a merced del nihilismo neoliberal—, solo se puede ver como se achican las oportunidades de abrir los horizontes que necesita el ser humano para darle sentido a una existencia cada vez más caótica e imprevisible.

Entonces, en los próximos años se hacen necesarias mayores reflexiones sobre los cambios que pueden venir en el futuro inmediato. Es evidente que luchar contra los desastres del Antropoceno involucran al mismo sentido del derecho, a algunas de sus categorías fundamentales. En este contexto, este trabajo quiere ubicar sus reflexiones sobre el enriquecimiento de perspectivas que debe experimentar la filosofía del derecho para poder alimentar soluciones al presente *impasse* en el que se encuentra la humanidad.

2. LOS DESAFÍOS DEL DERECHO EN LA ÉPOCA DEL ANTROPOCENO

La presente crisis del coronavirus, que parece no acabar y cuyos efectos a largo plazo son inciertos, ha socavado las bases de muchas de las creencias respecto a las cuales articulamos nuestra vida. De repente se hace evidente la condición vulnerable del ser humano ante los microbios, esos “críticos de la modernidad”, como se ha dicho en la comunidad científica. De hecho, a través de la historia, las pandemias, al igual que otros desastres naturales, han cambiado la sensibilidad humana, vale decir, la actitud básica de acercamiento al mundo, hecho que sin duda genera transformaciones profundas en el modo de concebir el mundo.

El derecho, desde luego, ha respondido a algunas de las crisis de nuestro tiempo: frente al desastre de dos guerras consecutivas, que reclamaron millones de víctimas—eliminadas en algunos casos a través de métodos industriales— llegó al concepto de derechos humanos. Con las debilidades que no deben ignorarse, el derecho ha empezado a responder a los desafíos que plantea al mundo el peligro ambiental. Sin embargo, cada vez se duda menos de que otros cambios, al menos de una profundidad similar, se hacen imprescindibles.

Frente a los sombríos pronósticos ambientales, se ha ido generando un constitucionalismo ambientalista que de manera progresiva va asumiendo materias e intuiciones de mayor calado, más encuadrados dentro de los verdaderos escenarios que se enfrentan. Es necesario, sin embargo, plantearse dichos cambios en la práctica del derecho, el cual parece que no puede escapar de la anómala *lex mercatoria*. Debemos comprender que estamos en una civilización que ya no tiene perspectivas. Por su tendencia conservadora y por las fuerzas e intereses que lo determinan, el derecho siempre llega muy tarde, pero ahora la situación ha cambiado y los cambios jurídicos deben ser exigidos con mayor urgencia.

De lo dicho puede colegirse que el derecho debe auxiliarse de otro tipo de reflexiones de cuño más radical. Y debe hacerlo de manera apresurada, puesto que precisamente uno de los rasgos de esta crisis es su celeridad. Wallace-Wells (2019) observa que se instala dentro de un arco temporal de una vida humana, en la cual surgió y se debe resolver. Los cambios se hacen tan imprescindibles como rápidos: si le prestamos atención a Jeremy Rifkin (2020), la actual civilización basada en los combustibles fósiles colapsará para 2028. Cada vez se hace más evidente la necesidad de un cambio de perspectiva. Mantenerse en la perspectiva del agonizante capitalismo—una existencia de *zombie*— no puede significar otra cosa más que una trituración de la naturaleza, esto es, una expresión de la necropolítica planetaria.

Otro grupo de pensadores llevan a cabo investigaciones sobre la naturaleza del derecho en el Antropoceno. Es de preverse que estas investigaciones cuestionarán, cada vez con argumentos más agudos, los presupuestos conceptuales de gran parte de la producción jurídica moderna. Si existe una conexión entre ética y derecho, la ampliación de la ética hacia la naturaleza debe tener consecuencias significativas sobre los conceptos fundamentales del derecho.

Dicha ampliación de la ética es más crucial en virtud de que muchas de las transformaciones confían en el potencial del sistema internacional de los derechos humanos, el cual debe abrirse a un cambio más radical. No todo es optimismo, desde luego. Cabe preguntarse, a la luz del socavamiento que enfrentan muchos órdenes constitucionales, si estos caminos son los que llevarán al futuro anhelado, especialmente cuando el orden internacional contemporáneo se libera muy lentamente de las cadenas de las fuerzas del mercado y su cadena de consecuencias globales.

En términos más específicos, se está desarrollando una interesante conversación acerca del constitucionalismo ambiental global en la época del Antropoceno (Kotze, 2016). El avance de este

objetivo demanda repensar la estructura y naturaleza del derecho. En esta dirección, es posible incorporar los cambios propuestos por Ugo Mattei y Fritjof Capra, quienes llaman a un cambio de paradigma que se mueve hacia lo que ellos llaman “la ecología del derecho” (Capra y Mattei, 2015, p. 4). Estos autores remiten a la visión atomista del universo que inspiraba a Locke, prolongado jurídicamente por Hugo Grocio, Jean Domat y Thomas Hobbes (ibid., p. 3), quienes cuestionan la visión individualista y patrimonial del mundo. Estos autores notan el empobrecimiento del marco conceptual que impedía ver otros aspectos de naturaleza ética y estética del mundo (ibid., p. 5); responsabilizan a esta visión mecanicista de la propiedad y la soberanía como responsable de la actual situación de emergencia que vive la humanidad y el planeta (ibid., p. 7). Según Capra y Mattei “el derecho, construido sobre derechos de propiedad centrados en el individuo, tiene una vida de sí y puede derrotar incluso a las más poderosas y bien intencionadas fuerzas del cambio” (ibid., p. 8). Desde luego, en este contexto juega un papel importante la desencaminada e imperialista “ciencia” de la economía que ha sido desarrollada por el neoliberalismo

La conciencia de los cambios provocados por la destrucción de la naturaleza también permite cambios en la sensibilidad de una época, como se puede comprobar con la experiencia de los desastres de la humanidad. Puede pensarse, por ejemplo, en la transformación que significó para la teodicea el terremoto de Lisboa, que destruyó la creencia optimista leibniziana de que vivíamos en el mejor de los mundos posibles. Esto puede significar que los sentidos con que articulamos nuestro estar en el mundo no se corresponden con las demandas que plantea el nuevo tiempo. Estos han quedado como reliquias conceptuales de un tiempo que se ha transformado de manera ineludible.

3. LOS NUEVOS HORIZONTES DE SIGNIFICADO EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Para comprender las transformaciones paradigmáticas que implica el Antropoceno es necesario ir a un nivel de reflexión crítica, precisamente aquel en el cual se constituyen los horizontes fundamentales de la vida humana. En el nivel de constitución de los significados, se puede calibrar la contingencia de los conceptos, valores y actitudes fundamentales con los que se construye la visión del mundo eurocéntrica. Desde esta perspectiva, se puede comprender el proceso a través del cual aprehendemos el universo. Se sigue que puede visualizarse el mismo sentido de la ética, liberándola de sus limitaciones históricas, vinculadas al individualismo y a la razón instrumental.

El ser humano se localiza en una naturaleza para la que la ética no es extraña. Aldo Leopold pensaba que si “pensamos en la tierra como una comunidad a la que pertenecemos, podremos empezar a usarla con amor y respeto” (p. 39). Según Leopold dicho amor y respeto constituye “una ampliación de la ética” (ibid.). Incluso en el reino de la animalidad se puede ver esa conexión, lo cual implica un orden que no puede ser visto con indiferencia con los seres humanos. Siempre recuerdo el caso de Bobby, el perro que según Levinas era el último kantiano en la Alemania, el cual les hacía patente su humanidad a los prisioneros de los nazis cuando los saludaba amistosamente mientras regresaban al campo de concentración en medio del desprecio, indiferencia y crueldad de otros seres humanos que los veían pasar cargando su miseria. Este ensayo quizás ha parecido enigmático a los académicos, porque el rostro del otro también podría ser el de un animal.

Al tratar de hablar de básico nivel de conciencia en el que se constituyen los significados básicos es importante notar que es el terreno preciso en el que se forman las concepciones culturales desde la cual se forman los significados jurídicos, los cuales ahora adole-

cen de limitaciones cognitivas. Esta actitud de cuestionamiento de las figuras de la modernidad jurídica y política no es irracional, al menos si recordamos con Todd Dufresne (2019) quien, citando a Foucault, muestra que nuestra conexión a la Ilustración no significa fidelidad a elementos discursivos particulares, sino más bien la continuidad de la actitud crítica (p. 12).

El cambio fundamental consiste en la base conceptual de los derechos, los cuales radican en una base socio ética (Rodríguez, 2019). Ya hace cuatro décadas, Hans Jonas hablaba de la necesidad de una ética que trascendiese sus límites antropocéntricos (1995, pp. 34-35). El mundo de los derechos humanos se va distanciando de la concepción individualista de los derechos humanos que se estableció en el siglo XVIII. Ya hasta se han atribuido tales derechos a entidades como corporaciones —auténticas depredadoras de la vida—, las cuales no pueden compararse, en tanto, poseedores de derechos a entidades que mantienen la vida misma como son los ecosistemas.

El camino ya ha comenzado. David Boyd (2017) muestra cómo ha habido un proceso de ampliación de los derechos, desde los animales no humanos hasta los elementos de los ecosistemas como ríos. Este último paso supone la coexistencia de visiones utilitaristas—como las de Peter Singer— hasta las cosmovisiones de varios pueblos indígenas, los cuales tienen otros horizontes de significado para el mundo. El proceso responde a una racionalidad amplia, vinculada a la comprensión del mundo. En esta línea, por ejemplo, Ricardo Rozzi nota que las consideraciones morales también son aplicables a los seres no vertebrados, quienes son seres sentientes a esos minúsculos seres invertebrados que están desapareciendo a paso acelerado, poniendo en peligro incluso la misma vida humana (Rozzi, 2019).

Aunque desde luego ya no estamos atados a esta convicción antropocéntrica, no deja de ser cierto que también existen conexiones profundas que no permiten la liberación de un modo des-

vinculado de la naturaleza. No se puede construir sobre pilares que pertenecían a otro tipo de construcción, a otro momento histórico. En consecuencia, es necesario elaborar otro paradigma para el derecho en la época del Antropoceno. Si esto es así, es obvio que se debe reconceptualizar la forma en que concebimos los derechos fundamentales.

Existe una pluralidad orientaciones que plantean un sentido ético que no es reducible al ser humano y que se hacen evidentes en diferentes líneas de desarrollo filosófico y cultural. En la línea que conecta el trascendentalismo con la ética ambiental norteamericana; Aldo Leopold pensaba por ejemplo que el sujeto ético era la comunidad biótica. De este modo, propuso la ética de la tierra. Existen además las visiones indígenas que incluso en sus idiomas suelen asumir cierta intersubjetividad inclusiva que incluye a los animales y a las plantas. En dirección similar, Arias Maldonado (2018, p. 143) señala como los pueblos amazónicos y amerindios “en estrecho contacto con otros animales y plantas², no ven a estas criaturas como especies distintas, sino como personas dotadas de conciencia, lenguaje y cultura”. Se pueden incluir, además, las corrientes franciscanas que ahora desembocan en una espiritualidad ecológica que ya no puede desdeñarse porque no coinciden con el paradigma científico, pero que lo hace en nombre de una realidad sentipensante más amplia. Martha Nussbaum ha propuesto la extensión del concepto de dignidad a los animales. Ya no es cómodo vivir en un mundo en el cual los animales se convierten en simple recurso para el consumo masivo de los seres humanos.

2 Carlos Lenkersdorf (2000) tuvo la oportunidad de ver un concepto amplio de intersubjetividad en los tojolabales, cuya lengua posibilita una relación intersubjetiva con todos los objetos. Es importante señalar, como lo hace Eduardo Gudynas (2015, p. 103) que Aldo Leopold se vio influido por las perspectivas de las comunidades indígenas norteamericanas. Es más interesante todavía que Gudynas valore la contribución de las ideas de Aldo Leopold para los proyectos constitucionales de Ecuador y Bolivia, los cuales reconocen los derechos de la Madre Tierra.

Desde luego, existen otros medios de enfrentar los nuevos retos. Ferrajoli se pregunta si la noción de derechos fundamentales puede sostener el objetivo de asegurar los bienes vitales que el ser humano necesita para su sobrevivencia (Ferrajoli, 2021, p. 150) y propone en consecuencia la formulación de un constitucionalismo de los bienes fundamentales, los cuales también puede incluir frutos de la ciencia humana como es el caso de las medicinas y otros bienes de la cultura.

Sin embargo, como lo reconoce Maldonado (2018, p. 19), el “Antropoceno también cuestiona el hecho de que podamos seguir hablando de problemas medioambientales a la manera clásica”. En consecuencia, aventurar cuáles pueden ser los cambios en el derecho que requiere el mundo futuro exige una reflexión más profunda en el sentido filosófico. Las transformaciones involucran la ciencia, la filosofía y hasta la misma espiritualidad. Desde mi punto de vista, esta es la reflexión más necesaria en la filosofía del derecho contemporánea.

En todo caso, la superación del paradigma vigente es una tarea que llevará varios años, y que no será fácil, aunque sí urgente, dado el acelerado paso de los cambios ambientales a nivel planetario. Es necesario para poder concebir el futuro cancelado por una civilización capitalista que destruye sus mismas condiciones naturales de posibilidad.

4. EL SER HUMANO DENTRO DEL ORDEN LEGAL DE LA COMUNIDAD NATURAL

Alguna vez nos separamos de la naturaleza. Pensamos que era posible sujetarnos a constelaciones de significado a las que consideramos necesarias. Entonces el mundo se ofreció a sí mismo como un universo de cosas susceptibles de apropiación, en sintonía con el individualismo posesivo de John Locke, quien ubica al propio ser dentro del sentido de la propiedad de manera que esta surgía

del producto del trabajo, algo que hace olvidar el pillaje de todo tipo que ha marcado la época moderna. Y aunque nos hemos alejado de esta visión simplista aún existen claras ataduras que deben romperse. El destino del ser humano está ineludiblemente unido al de la naturaleza que no es un ambiente circundante sino una parte constitutiva de nuestro ser, y que, por lo tanto, ya no puede considerarse como una ética o política ambiental que se distancia de la ética o la política. ¿Han nuestros significados jurídicos captado la realidad de que el ser humano ya no puede vivir desconectado de la naturaleza? La premisa subyacente a esta pregunta es que el ser humano se ha constituido en un factor disruptivo de la naturaleza de la cual depende su misma existencia.

Olvidar nuestra propia naturaleza sentiente ha llevado a la barbarie, como lo han demostrado las vertientes críticas del pensamiento occidental. La tecnología, por ejemplo, no responde sino al deseo de poder y, por lo tanto, sus repercusiones abren tantas buenas posibilidades como amenazas para la vida humana. No debe extrañarnos que uno de los grandes ganadores de la crisis del Covid-19 haya sido precisamente el sector tecnológico. Sin embargo, el resultado de esto ha sido la barbarie. La tecnología se ha convertido en un aliado de los grupos que plantean una superación de lo humano, en un mundo en el cual se pierde el sentido.

La tarea es ahora garantizar los bienes fundamentales no solo los materiales, sino también los que demanda la dignidad humana, pero siempre con la conciencia de los cambios que se necesitan dentro de las concepciones que rigen la vida humana. Esta tarea plantea problemas profundos, pero la historia muestra que la filosofía no puede desdeñarse de una vez por todas, especialmente cuando se necesitan transformaciones profundas en la percepción del mundo.

Probablemente, una de las transformaciones principales es pensar el concepto de derechos de tal manera que este pueda superar

sus ya obvias limitaciones antropocéntricas. El ser humano es parte de la naturaleza y su misma supervivencia está ligada a la integridad de esta; el sentido de los derechos humanos se integra dentro de un enfoque más amplio. Somos conciencia, pero esta se encuentra encarnada en un cuerpo de órganos que nos conecta con el universo, lo cual hace que nos vinculemos a otros seres de la naturaleza, que también poseen, hasta donde lo sabemos, ciertos niveles de conciencia. Co-habítamos con ellos y, sin duda, su creciente desaparición destruye el sistema que nutre la vida

La naturaleza no solo es ambiente, sino más bien elemento constitutivo del propio ser. Esto no puede sugerir una relación que, al final, puede reducirse propio interés individual, ni siquiera al social o generacional, por muy bien que estos puedan entenderse. Vivimos en la naturaleza y necesitamos de ella para nuestra supervivencia, pero también esta tiene sus derechos intrínsecos en el sentido de que esta debe ser objeto de consideración moral. Los detalles conceptuales de este cambio deben ser discutidos en las diferentes ciencias y disciplinas humanística.

Nuestra conexión con la naturaleza quizás solo ha sido extraña para el individualismo abstracto propio de la racionalidad instrumental que ha dominado en el mundo capitalista. El valor de la naturaleza ha sido una intuición contenida en diferentes culturas, incluso en algunas tendencias del mundo occidental. Así, la convicción de la Naturaleza como un sujeto ético fue anticipada por el trascendentalismo norteamericano y se desarrolló en el pensamiento ambientalista actual gracias al trabajo de Aldo Leopold. Se deben mencionar, además, las culturas indígenas amerindias, las cuales ya han encontrado su camino en las constituciones de países como Ecuador y Bolivia, y presuntamente, lo harán en otros países cuando llegue el momento de cambios constitucionales o refundaciones nacionales, que asuman la mayor conciencia ecológica de la contemporaneidad.

Entonces no se puede pensar que la mente racional occidental refleje el mundo cuál es. El concepto de derechos humanos es una realidad histórica conectada a la conciencia que entonces tenían los seres humanos de sí mismos. La naturaleza, entonces, se veía como un enorme repositorio de recursos para la apropiación de los seres humanos a través de su trabajo. Hemos vivido con esta ficción a pesar de que, de manera progresiva, se vaya comprendiendo que la realidad no ha sido el trabajo, sino el despojo.

Es necesario pensar desde una perspectiva holística en la cual el derecho se adecúa en un nuevo mundo de la vida, en el cual se reconoce la naturaleza como la última matriz de vida. No podemos destruir un hábitat natural sin arriesgarnos a fenómeno zoonóticos que puedan liberar enfermedades para las cuales no tengamos una respuesta inmediata. La tecnología se ha visto es un factor que puede ayudarnos, pero no es el camino cuando sus efectos tardan en llegar. Tampoco deben echarse en saco roto las consecuencias del solucionismo tecnológico, el cual presenta cuadros empobrecedores de la vida humana. Existe mucha investigación este sentido, y sería trágico hacer a un lado las consecuencias disruptivas de la tecnología. No se trata como piensa Zuckerberg, de avanzar rápido rompiendo cosas, sin pensar en las consecuencias de ciertas cosas cuya destrucción en realidad representa un trágico momento de pérdida radical.

No parece inoportuno concluir esta reflexión notando que la plutocracia causante de este desastre ya no tiene interés en compartir el mundo con sus congéneres más desafortunados. Es significativo que los barones de la tecnología y otros beneficiarios de la desigualdad aguarden en sus búnkeres el apocalipsis. Al final, todo problema, hasta el de la supervivencia puede ser resuelto de manera tecnológico: collares para garantizarse la “lealtad” de los guardianes de la comida, apartamentos en silos nucleares abandonados que se decoran con una vista al Central Park de Nueva York, La tecnología no puede ser un sucedáneo de la vida cuyos horizontes

nos conectan al mundo de la naturaleza de la cual formamos parte, y cuya verdad ontológica solo podemos olvidarla a nuestra costa.

CONCLUSIÓN

La filosofía jurídica debe abrirse a cambios fundamentales, muchos de ellos difíciles de abordar desde las visiones tradicionales de nuestra disciplina. Si existe una relación del derecho con la ética, un acuerdo constitutivo en la época del constitucionalismo, deben replantearse el alcance y substancia de los principios que guían el derecho.

Si el derecho quiere centrar en una visión practicable para el futuro, ya no puede encerrarse dentro de una perspectiva centrada en el individualismo abstracto, aun cuando se agreguen más matices a esta visión. Un cambio de sensibilidad civilizacional exige transformaciones más robustas las cuales suponen un paradigma de vida cultural más profundo en el reconocimiento de su raíz natural. Entender la naturaleza de este proceso es parte de la misión que le corresponde a la filosofía del derecho en esta época crucial.

El centro del cambio es el reconocimiento de la carnalidad sentiente que abre un mundo compartido por todos los seres de la naturaleza. Esta no puede sustituirse por ninguna distopía tecnológica. Los derechos humanos, en suma, precisa de un contexto más amplio para su comprensión. Los derechos de la naturaleza, entonces, no son una extensión inválida de un discurso humano, sino una manera de entender nuestra responsabilidad hacia nosotros mismos y hacia la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Arias Maldonado, M. (2018). *Antropoceno: La política en la era humana*. Barcelona: Taurus.

Boyd, D. R. (2017). *The Rights of Nature: A Legal Revolution that Could Save the World*. Toronto: EWC Press.

Capra, F. y Mattei, Ugo. (2015). *The Ecology of Law: Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*. Oakland: Berrett-Koehler.

Cesare, D. D. (2020). *Virus soberano: La asfixia capitalista*. Madrid: Siglo Veintiuno.

DeRoo, N. (2013). *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Levinas, and Derrida*. New York: Fordham University Press.

Diamond, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Nueva York: Viking Books.

Dufresne, T. (2019). *The Democracy of Suffering: Life on the Edge of Catastrophe, Philosophy in the Anthropocene*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Ferrajoli, L. (2019). *Manifiesto por la igualdad*. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez. Madrid: Trotta.

Ferrajoli, L. (2020). Por un constitucionalismo de los bienes fundamentales. En: *Iura Paria; los fundamentos de la democracia constitucional*. Edición a cargo de Dario Ippolito y Fabrizio Mastro-martino. Traducción de Andrea Greppi. Madrid: Trotta.

Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza: Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Edición y traducción de Guillermo Hoyos. Bogotá: Siglo del Hombre.

Jonas, H. (1995). *El principio de -A: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Herder.

Kotzé, L. (2016). *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*. Oxford: Oxford University Press.

Lenkersdorf, C. (2000). Ergatividad o intersubjetividad en tojolabal. En: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 21, pp. 231-247.

Leopold, A. (2005). *Una ética de la tierra*. Segunda edición. Editado por Jorge Riechmann. Madrid: Catarata.

Maldonado, C. (2018). *Antropoceno: La política en la era humana*. Barcelona: Taurus.

Rifkin, J. (2020). *The Green New Deal: Why the Fossil Fuel Civilization Will Collapse by 2028 and the Bold Economic Plan to Save Life on Earth*. Estados Unidos: St. Martin's Press.

Rodríguez, J. M. (2019). *Las dimensiones éticas de los derechos humanos*. Cuernavaca: Praxis.

Rozzi, R. (2019). ¡Chovinismo Taxonómico, No Más! Antídotos de Hume, Darwin y la Ética Biocultural. En: *Environmental Ethics*, S3, pp. 73-112.

Sandford, R. W. (2019). *The Anthropocene Disruption*. Canada: Rocky Mountain Books.

Zahavi, D. (2019). *Phenomenology: The Basics*. Oxford: Routledge.

