

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

ÉTICA

Coordinadores

A. Cuauthémoc Mayorga Madrigal
Dinora Hernández López
Juan Diego Ortíz Acosta

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

2015

Primera edición, 2015

D.R. © 2014 UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades
Editorial CUCSH-UdeG
Juan Manuel 130, Zona Centro
44100, Guadalajara, Jalisco, México

Participan:

Cuerpo Académico de Lógica, Retórica y Teoría de la Argumentación
y Cuerpo Académico de Epistemología y Axiología.

ISBN: 978-607-742-582-3

Visite nuestro catálogo en www.cucsh.udg.mx

Impreso en México/ *Printed and made in Mexico*

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los autores, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía, el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares de la misma mediante alquiler o préstamo público.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN. <i>Dinora Hernández López</i>	7
I. ÉTICA PRÁCTICA	13
ASPECTOS DE FILOSOFÍA PRÁCTICA	
<i>Cuauthémoc Mayorga Madrigal</i>	15
LA DEMANDA MORAL DE LOS MENDIGOS	
<i>Miguel Ángel Carrillo Lacayo y</i> <i>Fernando Leal Carretero</i>	31
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EDUCACIÓN	
DE LA TEORÍA Y PEDAGOGÍA CRÍTICAS	
<i>Dinora Hernández López</i>	69
II. ELEMENTOS PARA PENSAR LA ÉTICA A TRAVÉS DE KIERKEGAARD Y HEIDEGGER	91
ELEMENTOS DE «EL SER Y EL TIEMPO» DE M. HEIDEGGER PARA PESAR LA VIOLENCIA	
<i>Jesús López Salas</i>	93
EL «OTRO» BAJO LA MIRADA KIERKEGAARDIANA	
<i>Alejandro González</i>	115

III. ÉTICA Y DERECHO HUMANOS.....	131
SOBRE «LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS»	
<i>Ramiro contreras Acevedo y David Cabrera Hermosillo.....</i>	<i>133</i>
LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS	
<i>Kenneth Baynes.....</i>	<i>139</i>
LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA POSMODERNIDAD	
<i>Víctor Eduardo Hernández Benavides y Jaime Arturo Chavolla Flores.....</i>	<i>181</i>
LOS AUTORES.....	217

PRESENTACIÓN

Los artículos que conforman este libro sin duda aportan elementos significativos que contribuyen a la reflexión en torno a algunos temas que atañen a la ética. Los autores recuperan algunos aspectos teórico-metodológicos de la tradición filosófica y la ética contemporánea, como la filosofía analítica, la teoría crítica y el existencialismo, a fin de analizar algunos dilemas morales que conciernen a nuestra realidad social actual. De esta manera, el libro nos permite entender cómo la ética se ha constituido en una disciplina que se acerca cada vez más a los problemas morales relacionados con nuestra convivencia cotidiana con los otros: legitimidad moral de las demandas de los méndigos, sentido de la educación, erradicación de la violencia y condiciones de posibilidad de una comunicación humana armoniosa. Así como, adentrarnos en la exposición y análisis de un par de debates, situados en la vertiente normativa de la ética, de innegable vigencia, que exploran y problematizan la fundamentación de la validez y universalidad de los derechos humanos: Ética del discurso de Jürgen Habermas *versus* «Concepción política» de John Rawls (y su probable conciliación), y modernidad *versus* posmodernidad.

El libro contiene siete artículos y un comentario que, no obstante la diversidad de temas de los que se ocupan, fue posible recapitular en tres ejes temáticos: A) *Ética práctica*, compuesto de tres artículos. B) *Elementos para pensar la ética a través de Kierkegaard y Heidegger*, al que se

agregaron dos textos, y C) *Ética y derechos humanos*, en el que se agrupan el comentario y dos artículos más.

En el primer eje, *Ética práctica*, como ya se indicó, se incluyeron tres artículos. La sección comienza con el artículo titulado «Aspectos de filosofía práctica», en el que el doctor Cuauthémoc Mayorga Madrigal nos presenta un panorama general de lo que caracteriza a la filosofía práctica, introduciendo las perspectivas kantiana y aristotélica. El autor considera que la ética tiene como tarea primordial resolver problemas morales que atañen a nuestra convivencia humana cotidiana. Mayorga sostiene que el análisis de nuestras creencias morales determina a la ética práctica como disciplina filosófica y realiza, así mismo, una exposición de cuatro actitudes que impiden su fundamentación, tales son: las prohibiciones sobre el sexo, la creencia de que la ética no resuelve problemas prácticos, la idea de que la ética tiene sentido sólo en contextos de religiosidad y las actitudes subjetivistas y relativistas. Por último, hace referencia a algunos factores que en el siglo xx han motivado una mirada ética renovada.

Los dos artículos que completan la sección abordan temas de *Ética práctica*. En «La demanda moral de los mendigos», el doctor Fernando Leal Carretero y el maestro Miguel Ángel Carrillo Lacayo plantean un problema que nos concierne a todos: ¿Existe una demanda moral legítima de las personas que piden limosna en las calles de nuestras ciudades? Tras algunas aclaraciones preliminares, elaboran una respuesta desde la perspectiva consecuencialista y utilizando un método de tipificación. Distinguen entonces diez tipos de mendigos y responden a cada caso. La conclusión es casi totalmente negativa, y se discuten brevemente las escasas excepciones a dicha respuestas. Finalmente, se esboza cómo podría ser la respuesta (probablemente negativa también), desde una perspectiva deontológica.

En el tercer texto, «Algunas reflexiones sobre educación de la teoría y pedagogía críticas», la maestra Dinora Hernández López presenta algunas de las ideas más relevantes en torno a la educación, expuestas por la teoría y pedagogía críticas. Consideraciones que, señala, se configuran a través de la dialéctica entre pensamiento reproductivo y emancipatorio. Su artículo está conformado de dos apartados: el primero trata de la noción de *crítica* y la filosofía de la educación de la Escuela de Frankfurt, el segundo, contiene las ideas en torno a la educación de la pedagogía crítica y su vínculo con el pensamiento de los frankfurtianos. El conjunto del trabajo recorre los siguiente temas: a) El despliegue de la razón instrumental en el ámbito educativo como educación sistémica o reproductiva, b) La educación como «educación política» o «educación para la emancipación», c) El papel de la escuela, específicamente de la universidad, como sostén del pensamiento crítico y la transformación social y, de modo concluyente, d) Una reflexión en torno a algunas manifestaciones sociales recientes, reproductivas y críticas, en el ámbito educativo.

El segundo eje, *Elementos para pensar la ética a través de Kierkegaard y Heidegger*, se compone de dos textos. El maestro Jesús López Salas, en su trabajo «Elementos de El ser y el tiempo´ de M. Heidegger para pensar la violencia», se propone extraer los elementos básicos de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, pensador emblemático y controvertido del siglo xx, que podrían ayudar a reformular las concepciones vigentes en torno al fenómeno de la violencia. Su propósito es mostrar la violencia como un modo de ser, entre otros posibles, que el ser humano elige para realizarse en el mundo. De esta manera, recupera los existencialistas para mostrar la interacción entre seres humanos que comparten espacios y tiempo, actos que facilitan o impiden la realización de los participantes. El autor sostiene que la violencia se manifiesta como el acto de impedir a «otro» realizarse en el sentido más propio de su ser,

ocultándole información o generando el engaño mediante apariencias que orientan su mirada por falsos senderos. En su modo extremo, tal actitud elimina toda posibilidad de ser, sometiendo, engañando o, incluso, exterminando a los otros, considerados obstáculos de nuestra propia realización. Para López Salas, el sentido opuesto a la violencia es abrir el horizonte de posibilidades que permiten a los demás la plena realización de su ser. Lo cual sólo se logra con el acto de pensar. En este sentido, el autor considera que el darle a «otro» las herramientas y posibilidades de pensar es el acto humano por excelencia.

Por su parte, en «El otro bajo la mirada kierkegaardiana», el maestro Alejandro González busca mostrar la importancia, si se tiene el objetivo de generar posibilidades de relación armónica con los otros, de analizar los conceptos «identidad» y «empatía» desde una perspectiva existencialista, concretamente, a partir de la lectura kierkegaardiana. González muestra cómo se realiza la dinámica entre estos dos conceptos al momento de interactuar con los otros, y cómo su naturaleza cambia, radicalmente, bajo la interpretación existencial. Señala, además, que la relación de estos conceptos puede cambiar drásticamente, y que su relevancia radica en permitirnos el entendimiento y la comunicación cabal y eficaz con los otros.

La tercera y última parte, *Ética y derechos humanos*, está constituida de un comentario y dos artículos. El doctor Ramiro Contreras Acevedo y el maestro David Cabrera Hermosillo presentan el trabajo de Kenneth Baynes, incluido en esta sección, con un comentario introductorio titulado «Sobre La ética del discurso y la concepción política de los derechos humanos», en el que enfatizan la relevancia de los derechos humanos para fortalecer las instituciones democráticas en nuestro país, y hacen mención de diversos movimientos sociales que se proponen velar por su cumplimiento. Sitúan la reflexión de Baynes en la problemática que enfrenta la filosofía

del derecho con respecto a la fundamentación de los derechos humanos. Y se centran en la discusión entre la «concepción política» y la ética del discurso. Presentan, sucintamente, la tesis medular de Baynes que consiste en la conciliación entre las dos posturas mencionadas. A decir de los autores, la idea de Baynes resulta innovadora en tanto hace patentes los elementos que emparentan la postura de Habermas y la de Rawls. Entre los que destaca un elemento procedimental, constructivista, matizado. El comentario cierra haciendo referencia a Habermas y su oposición a la idea conciliatoria de Baynes.

El trabajo de Kenneth Baynes, «La ética del discurso y la concepción política de los derechos humanos», profundiza en la fundamentación de los derechos humanos propuesta por la Ética del discurso de Jürgen Habermas, la «Concepción política» de John Rawls, y las teorías recientes que se desprenden de cada una de estas perspectivas. Baynes sostiene que el aspecto fundamental que emparenta ambas posturas es la idea de la superación de los aspectos metafísicos que han acompañado a la noción tradicional de derechos naturales. No obstante, algunos de los elementos que las distinguen y oponen son: la ética del discurso conserva residuos metafísicos, mientras que la «concepción política» parece desembocar en un acuerdo con el *estatus quo*. Finalmente, el propósito de Baynes es mostrar que, dadas algunas modificaciones de la «Concepción política», entre ambas posturas puede existir una conciliación.

Finalmente, el maestro Víctor Eduardo Hernández Benavides y el doctor Jaime Arturo Chavolla Flores, en «Los derechos humanos desde la posmodernidad», nos sitúan en el debate sobre la fundamentación objetiva-universal de los derechos humanos, desde los paradigmas modernidad-posmodernidad. Sostienen que los derechos humanos no pueden sustraerse a la controversia aludida y que, en última

instancia, lo que se encuentra en juego es su estatuto existencial; es decir, el problema de cómo es posible seguir hablando de derechos universales legítimos desde la posmodernidad.

El libro, tercero de la serie editada por la Maestría en Estudios Filosóficos, como puede apreciarse preliminarmente, responde a la necesidad de encaminar las investigaciones de nuestra comunidad académica hacia temas referentes a las disciplinas clásicas, pero que nos permitan reflexionar sobre algunos problemas filosóficos inherentes a la dinámica del mundo contemporáneo.

Guadalajara, Jalisco, Noviembre de 2013

Dinora Hernández López

I
ÉTICA PRÁCTICA

ASPECTOS DE FILOSOFÍA PRÁCTICA

Cuauthémoc Mayorga Madrigal

En la obra de Aristóteles encontramos los primeros tratados sistemáticos de ética. El estagirita distinguía dos tipos de saberes: teóricos y prácticos (Aristóteles, 1139b). Un saber práctico lo caracteriza por su capacidad de poder ayudar a resolver problemas concernientes a lo que implica enfrentar inteligentemente la vida y las relaciones humanas; entre estos destacaba a la política y, por supuesto, a la ética.

Una primera aproximación al objeto de estudio de la ética, nos permite afirmar que uno de sus objetivos primordiales consiste en aprender a decidir o desarrollar la habilidad de poder tomar buenas decisiones acerca de lo que debemos hacer ante una situación problemática en la que se encuentran involucradas varias personas. Por ejemplo, decidir si conviene mentir a otro es una situación en la que se encuentran implicadas más de dos personas y es problemática porque implica un desconcierto sobre las ventajas o desventajas de mentir ante circunstancias específicas. Immanuel Kant acotaba los problemas de la ética en la incógnita que genera la pretensión de respondernos a la pregunta ¿qué es lo que debemos hacer? En el espectro que abarca la interrogante acerca de lo que debemos hacer se desenvuelve la vida humana, al menos la vida humana de los hombres que hacen manifiesta su autonomía. Un hombre que manifiesta su autonomía es, siguiendo nuevamente al autor de la *Crítica de la razón práctica*, el que hace

su vida atendiendo a su voluntad, en donde dicha voluntad se encuentra sustentada en un acto de racionalidad, pero que, además, al optar por decidir sobre lo que hay que hacer, se asume la responsabilidad de la decisión tomada (Kant, 1790/1987, §43: 276). Como podemos apreciar, afrontar una problemática moral implica, necesariamente, un compromiso intelectual ineludible ya que, aún el ignorarla, tendría repercusiones entre los otros humanos implicados. De esta primera aproximación podemos concluir que: a) una decisión, aunque sea perezosa, no está exenta de la responsabilidad que se adquiere con los implicados, b) la ética está necesariamente asociada con la noción de autonomía y c) no todos los humanos, aun estando implicados en el ámbito de decisión, adoptan o son capaces de adoptar una posición moral razonada.

Al decidir moralmente se incide con frecuencia sobre otros individuos que no están en condiciones de tomar decisiones, pero de igual manera, pudiesen merecer respeto o la necesidad de actuar en pro de su bienestar, tal es el caso de las decisiones que repercuten sobre las personas con limitaciones intelectuales, con los niños recién nacidos o los que están por nacer. Tal vez lo mismo podríamos decir de la relación con el resto de los seres vivos no humanos o de la naturaleza en general.

Los humanos podemos enfrentar problemas éticos desde dos perspectivas; una es como actores de una problemática y otra como espectadores. En tanto que actores, en ocasiones no hay mucho tiempo para reflexionar y parecen ser los impulsos inmediatos los que nos llevan a decidir; tal es el caso, por ejemplo, de las decisiones que un médico de urgencias debe tomar ante una situación crítica o la respuesta iracunda con que podría responderse ante un insulto inesperado. Sin embargo podemos suponer que ante una situación extrema como la planteada inicialmente, si el médico actúa con prontitud y prudencia, podría ser capaz de afrontar tales situaciones extremas de forma adecuada procurando el bienestar de quién

padece la condición crítica. Por otra parte, enfrentar una problemática ética como espectadores ha sido una de las labores fundamentales de la filosofía. Desde esta perspectiva podemos entender la filosofía moral o la ética como una reflexión o crítica racional acerca de lo que los hombres consideran que caracteriza a las decisiones o acciones como justas o buenas.

Una de las actividades más comunes de la filosofía tiene que ver con juzgar si una creencia que tenemos acerca de la realidad se encuentra suficientemente justificada, de esta manera, si un científico afirma que «la ciencia implica un conocimiento verdadero», el filósofo de la ciencia buscará indagar lo que debemos entender por verdad y, además indagará si realmente existe una correspondencia entre lo que se ha definido por verdad y lo que se admite como ciencia y, en caso de no existir una correspondencia claramente justificada, entonces mostrará que lo que se entiende por ciencia en relación a la verdad, puede ser una creencia problemática, inconsistente, deficiente o incompleta. En este sentido la ética, en tanto que disciplina filosófica tendrá, como una de sus tareas más importantes el decidir si una creencia moral se encuentra suficientemente justificada para ser admitida como correcta. Bajo esta perspectiva si una persona expresa que «nunca es bueno mentir», dicha afirmación, que pudiera constituirse como un criterio de acción moral para algunos individuos que, a la luz del análisis filosófico pudiera llegar a resultar igualmente deficiente, inconsistente o incompleta.

En resumen podemos decir que la ética es la disciplina filosófica que examina racionalmente nuestras creencias morales. Ya planteábamos al inicio que todo sujeto racional toma decisiones morales, las decisiones pueden conducirnos a resultados benéficos o desastrosos pero, en cualquier caso, quien decide o actúa moralmente, de alguna manera adquiere responsabilidades. Una decisión moral, evidentemente será más

efectiva y se encontrará mejor sustentada si ha pasado por el tamiz de la crítica y la reflexión filosófica.

Sin embargo, dado que casi todos y en todo momento nos vemos comprometidos en tomar decisiones que tienen implicaciones morales, en pocas ocasiones son el resultado de un análisis racional. Aún sin embargo, son encubiertas de discursos más bien de tipo moralista. La diferencia entre una actitud ética y una actitud moralista (Rosembaum, 1982/1985: 19) radica en que la segunda responde a preceptos, o rutinas arraigadas que han sido admitidas sin pasar por el tamiz de la crítica y su aceptación resulta tan adecuada que se presentan como incuestionables llegando incluso a ser causa de señalamientos negativos para aquellos que no las aceptan. De este tipo son, por ejemplo, las costumbres de algunas regiones islámicas que amputan las manos a los ladrones; un visitante tal vez se horrorizaría ante tales conductas, mientras los miembros de la comunidad lo admitirían sin resentimientos porque así lo admiten los miembros de la comunidad y así lo admitieron sus padres, sus abuelos y los padres de los abuelos.

De manera un poco más esquemática plantearémos la disyuntiva en referencia a la tradición de algunas regiones que profesan el islamismo: un hurto es un acto que daña por lo menos a un miembro de la sociedad; por lo anterior, en una comunidad que busca vivir en armonía, entonces sería deseable disuadir de la realización de robos. Ante esta preocupación en la que se encuentran implicados otros seres humanos surge la disyuntiva: *repetir una tradición por cruel que parezca o emprender el análisis de la naturaleza del robo en tanto que es una conducta que no garantiza la armonía de los miembros de la sociedad*. Lo último implica un esfuerzo por comprender los motivos de las actitudes de rapiña, analizar si los métodos de disuasión son los correctos y evaluar la eficacia de los procedimientos con que se ha combatido el robo. Parece obvio que la segunda opción es más compleja; sin embargo,

en su paso por el tamiz de la reflexión, sus resultados permitirían el tránsito hacia opciones más racionales, comprensivas y, tal vez, más efectivas. En otras palabras, rechazar una conducta por inmoral, atendiendo sólo las percepciones subjetivas o comunitarias que en principio reprueban el acto, resulta insuficiente para comprender lo que motiva la acción que hemos designado como inmoral.

En los contextos en que el acto del pensar se presenta como más engorroso que atender costumbres, pareciéramos estar condenados a mantenernos estáticos. El cuestionamiento lo hacemos en relación a las actitudes morales, pero lo mismo podemos decir de la ciencia, el arte o la técnica. Una comunidad que se niega a reconocer el valor de la crítica y la racionalidad, indudablemente se estancaría y se mantendría doblegada a los grupos que si vislumbran en la crítica el motor del desarrollo humano y de las comunidades.

Actitudes contrarias a la ética

En una de las obras, que a mi parecer es de las más hermosas que nos ha legado la tradición filosófica: *¿Qué es la ilustración?* De Immanuel Kant, se exalta el lema de la ilustración *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! (Kant, 1784/1997: 25). Frente a dicha exaltación de la humanidad y la razón se distinguen un conjunto de motivos que impiden que la razón se manifieste con claridad, entre ellas el filósofo de Königsberg destaca la pereza, la cobardía, la comodidad de no estar emancipado y los impedimentos para el desarrollo de la crítica que imponen aquellos que se benefician de la ignorancia y el limitado estímulo que recibe el pensamiento autónomo. El desarrollo de actitud, una ética, que ha superado la heterónoma y reconoce el carácter humano de la moral, requiere del estímulo de la inteligencia; por lo anterior, las actitudes tecnocráticas obstinadas en la repetición de la

tradición, que se deslumbran ante los avances tecnocientíficos y oponiéndose al estímulo del pensamiento o de la enseñanza de la filosofía son, al mismo tiempo, promotoras de actitudes morales decadentes y estancadas, que repercuten de manera negativa en el desarrollo de las comunidades. El estancamiento moral recrea actitudes moralistas o pseudoéticas que una escrutadora visión podría desenmascarar.

‘Ética’ o ‘moral’ generalmente se nos presentan como sinónimos; el acercamiento a la ética, que ya hemos emprendido, nos permite distinguir entre la moral como referente de las costumbres que comúnmente adoptamos ante situaciones concernientes a la convivencia humana y la ética como la reflexión filosófica de la moral; sin embargo, en el ámbito de la moral podríamos claramente distinguir entre una moralidad orientada simplemente por lo dicho o enseñado, frente una actitud moral sustentada en la crítica y la reflexión.

En las siguientes líneas pretendo mostrar algunas de las tesis desarrolladas por el filósofo inglés Peter Singer, acerca de lo que la ética no es, y mostrar la manera en que dichas motivaciones se manifiestan en nuestro contexto, orientándonos a una incomprensión de la ética y conduciendo a las condiciones de estancamiento que mencionábamos con dichas comprensiones equívocas.

1. *La ética no se trata de prohibiciones sobre el sexo* (Singer, 1993/2009: 14). La ética y la moral están asociadas con prohibiciones ante aquello que puede resultar divertido. Las comunidades desarrollan una serie de actitudes de censura relativas al sexo tales como la promiscuidad, las preferencias sexuales o formas variadas de vivir la sexualidad en la intimidad; sin embargo, la mayoría de las conductas sexuales hacen referencia a prácticas consensadas que el realizarlas o no realizarlas en poco repercute positiva o negativamente en la armonía de la comunidad. A excepción de las conductas

sexuales delictivas, que claramente constituyen un atentado a la voluntad, la mayor parte de ellas no influyen en un sano desenvolvimiento de las relaciones humanas. Sin embargo, hay una obstinación por designar casi de manera exclusiva como inmoral todo aquello que tiene que ver con la búsqueda de la satisfacción a través del ejercicio de la sexualidad. Peter Singer compara el ejercicio autónomo de la sexualidad con la conducción de un automóvil, afirmando que la decisión de conducir un automóvil llega a generar consecuencias más negativas en la comunidad que cualquier «perversión sexual» que es practicada en la intimidad y con el consentimiento de los involucrados.

Lo perverso es lo que no sigue el recto camino, lo que se desvía, lo que va en otra dirección de lo que es el poder y sus portavoces definen como lo justo u obligatorio para las mayorías. Perversa es una revolución en una época neoliberal. Perverso es lo que la sexualidad dominante no tolera, o sea las relaciones no reproductivas: un beso por ejemplo o una relación anal. O un orgasmo con condón. Perverso es un viejito y su burro que llega de San Luis Potosí a reivindicar tierras comunales, cruzando por una autopista diseñada para mercedes [...] Perversa, una mujer en la ley del macho. Perversas: la cultura, la libertad, la noche. Y también las ecólogas, las poetas, las herejes. [...] Ético es el respeto a la humanidad de otra persona, su inabarcable y diversa expresión sexual, su múltiple sensación del arte, su manifestación política (Gargallo Francesca, 1998: 15)

2. *La ética no es inútil desde un punto de vista práctico* (Singer, 1993/2009: 14). En diversos contextos se ha repetido que la ética sólo atiende aspectos concernientes a emociones personales o preferencias. De ser así no estaríamos haciendo referencia a una concepción razonada de la moralidad, sino a una inclinación personal para actuar, lo cual es común en

ámbitos de la vida en donde el deseo de obtener un beneficio individual puede conducir a un sujeto a realizar acciones de manera irreflexiva. De manera similar, cuando se ha desarrollado alguna habilidad para operar algún artefacto, digamos una calculadora, el operador poco se interesa en fundamentar las razones en la que finca su confianza al operar el aparato y sólo lo utiliza mecánicamente y cree en sus resultados. En otras palabras, las acciones que se realizan respondiendo a emociones, preferencias o rutinas no constituyen una actividad propiamente ética en tanto que carecen del componente de racionalidad (a pesar de que las acciones sí tengan consecuencias morales). Es cierto que las acciones cotidianas que realizamos responden a parámetros mecánicos o de motivaciones emocionales inmediatas, pero cuando las decisiones de acción que hemos de tomar, pueden conducir a resultados desagradables, entonces, al parecer ni las emociones, ni el proceder mecánico parecen suficientes; hace falta la reflexión ordenada y, en gran medida, de esto trata la ética: de ayudar a decidir el rumbo que ha de seguir una acción sustentada en un acto de racionalidad.

Por otra parte se ha planteado la inutilidad de la ética al ser concebida como un listado de normas básicas, reconocidas casi de manera intuitiva en todo contexto, tales como no robar, no matar o no mentir. La asimilación irreflexiva de mandatos, no parece ser labor de la ética ya que el dictado de principios por una autoridad anula los componentes de autonomía y reflexión que caracterizan a la reflexión filosófica de la moral. Finalmente parece consistente la afirmación de su inutilidad ya que, en la vida práctica, habrá situaciones en las que las consecuencias de atentar contra los criterios de racionalidad ética puede conducir a resultados más benéficos que el acatarlos de forma acrítica. En este sentido la posición utilitarista propuesta por Singer apuesta por un cálculo de consecuencias,

en donde un principio puede ser ignorado cuando hay elementos suficientes para suponer que acatarlo resulta contraproducente. En otras palabras, las posibilidades de obtener exitosamente los resultados esperados resultantes de una conducta son mayores en tanto que existe un plan de acción racional que considera las consecuencias y circunstancias en que se desarrolla la actividad en cuestión. En este sentido, Beuchamps y Childress reproducen la afirmación de Amartya Senn al decir que «ignorar las consecuencias es dejar una historia ética a medio contar» (Beuchamps y Childress, 1998: 52).

3. *La ética no es algo que sea inteligible sólo en el contexto de la religión.* Para realizar un acto con implicaciones morales no hace falta creer en el cielo o en el infierno. Con la ética de principios de orientación kantiana, se afirma que los deberes que reconocemos como universales desde un punto de vista moral se acatan por sí mismos independientemente del premio o el castigo que pueda sobrevenir. Por su parte el utilitarismo de Singer afirma que las consecuencias de una conducta moral son independientes de los supuestos supra terrenales. Tanto para una ética de principios, como para una ética utilitarista los preceptos religiosos les resultan indiferentes para la justificación de la moral.

Por su parte la moralidad religiosa establece preceptos que son anteriores a los hechos; es decir, se afirma que matar es pecado porque Dios establece que matar es pecado, mantiene una posición contraria a las razones expuestas por una ética de orientación kantiana o utilitarista. De acuerdo con la visión de los principios matar es malo por sí mismo, independientemente de lo que digan los dioses pero, para el utilitarismo matar en la mayoría de los casos puede ser malo porque a casi nadie le gusta perder la vida de manera alevosa; es decir, la reflexión moral no precisa de aspectos o mandatos religiosos para poder reconocer las consecuencias negativas

del asesinato. Una conducta se considera reprobable porque genera consecuencias reprobables, no porque alguien pretenda imponerlo como un mandato universal.

Considérese lo que haríamos si leyéramos que Moisés regresó con mandamientos que decían «Haz el amor con la esposa de tu prójimo», «Roba los bienes de tu prójimo», «Abusa de tus padres». Decidiríamos que cualquier cosa que haya sido revelada a Moisés, no era voluntad de Dios, porque estos son mandamientos inmorales (Cornman, J. W; Pappas, G. S. y Lehrer, K., 1982/2006: 439)

Cuando se afirma que los hombres crean a los dioses a su imagen y semejanza, podríamos decir que también se encuentran implícitas las motivaciones morales humanas, de tal manera que los dioses son descritos con morales humanas y no son los hombres los que se doblegan a las morales divinas. En otras palabras, una moral que coloca la orientación de la conducta moral en los mandatos divinos, deja de considerar que estas en realidad se corresponden a las expectativas humanas. La aceptación o el rechazo de ciertas conductas por parte de la comunidad son independientes de las consideraciones religiosas.

4. *La ética no es ni relativa ni subjetiva* (Singer, 1993/2009: 16-20). El relativismo moral propone que una creencia moral será aceptada en función del contexto o las circunstancias. En este sentido, asistir con un traje elegante a una boda será visto como una acción adecuada, pero no será bien apreciado visitar un balneario con las mismas circunstancias de vestimenta. En este sentido, el marxismo afirma que la moral dominante dependerá fundamentalmente de las concepciones imperantes de los grupos hegemónicos.

Aun admitiendo que existiera una moral dominante, de ahí no se infiere que una decisión moral deba estar necesariamente condicionada por ella. Cuando se analiza un conflicto moral o cuando una persona se ve impelida a actuar, en poco ayuda

voltear a ver el contexto de moralidades imperantes, más bien la reflexión moral ha servido en innumerables ocasiones para cuestionar las propias actitudes morales del contexto. La moralidad imperante podría suponer que es correcto salir con vestimentas a la calle, pero ante situaciones extraordinarias; por ejemplo, ante un terremoto, resulta más prudente desatender los imperativos morales del contexto. Cabe hacer notar que la reflexión ética cobra más sentido ante dichas situaciones extraordinarias.

Por su parte en el subjetivismo moral se afirma que las personas sostienen posiciones morales distintas, lo cual es cierto, una persona podría postular su adhesión por las corridas de toros mientras que otra persona podría sostener su oposición a dicha tradición. Pero el hecho de que existan posiciones adversas, no implica que una posición no pueda ser sostenida mejor que otra o que ofrezca mejores razones para ser aceptada, con lo anterior podemos postular que tanto el subjetivismo como el relativismo, pudiesen conducir a una especie de solipsismo moral, lo cual no se sostiene en el momento en que un punto de vista moral es capaz de superar la subjetividad y el contexto, sobre la base de una comprensiva argumentación racional.

Factores que influyen en la ética del siglo XXI

Puede ser cuestionable la tesis de Stephen Toulmin al afirmar que «La medicina le salvó la vida a la ética» (Toulmin, 1982: 736), sin embargo podemos afirmar que con el desarrollo de la tecnología, primero en el siglo XIX, después las grandes guerras mundiales en la primera mitad del siglo XX y el desarrollo de la biotecnología en la segunda mitad del siglo XX, la reflexión moral se vio obligada a renovarse, lo cual no es lo mismo que decir que estuviera en agonía, más bien podríamos afirmar que la ética nunca ha estado en agonía ya que en todo

momento histórico los hombres han estado obligados a tomar decisiones en función de un conjunto de circunstancias especiales o problemáticas que enfrentan. Con la afirmación anterior no pretendo replantear el relativismo moral, simplemente intento sostener que ante el surgimiento de nuevas formas materiales que inciden sobre la vida y la convivencia humana, también surgen nuevas formas de abordar los asuntos concernientes a la ética. Ya desde el siglo XIX se ha venido configurando una nueva forma de reflexión moral impulsada en gran medida por el desarrollo tecno-científico.

La tecnología podemos comprenderla como un tipo de técnica que se auxilia del saber científico para solventar las intenciones humanas. La gran consolidación de esta nueva forma de solucionar los problemas prácticos se fortalece durante el siglo XIX, teniendo su gran referente en la revolución industrial; con dicho acontecimiento que tiene su influencia principal en las grandes urbes, las relaciones laborales, familiares, económicas, higiénicas y políticas, son modificadas y, por ende, las formas de relacionarnos se modifican.

Las grandes guerras del siglo XX, también reflejaron los efectos de la tecnología en comunicaciones, estrategias militares, medicamentos y, por supuesto, en las terribles armas de destrucción masiva. El poderío militar de las naciones deja de estar cifrado paulatinamente en el valor de los ejércitos y el número de combatientes, para centrarse cada vez más en el poderío armamentístico, de hecho, el gran desenlace de la segunda guerra mundial no es el patriotismo o la valentía sino el armamento. Ya en esta época de la historia comienzan a surgir las grandes *distopías* centradas en los horrores de una sociedad cuya convivencia radica fundamentalmente en el desarrollo tecnológico.

En la segunda mitad del siglo XX tienen lugar importantes acontecimientos en la ciencia médica, sin que el desarrollo tecno-científico en el ámbito industrial y militar se detuviera.

Entre algunos de los acontecimientos más destacados podemos hablar del desarrollo de la terapia intensiva, que permite generar nuevas expectativas sobre la vida, la modificación de la noción de muerte ahora como muerte encefálica, el desarrollo de los trasplantes de órganos, el crecimiento de la industria farmacéutica y el desarrollo de la genética. Estas nuevas manifestaciones del desarrollo tecno-científico, generan nuevas expectativas para aliviar la muerte prematura y el dolor, pero al mismo tiempo surgen nuevas problemáticas que ni los futurólogos o los autores de la ciencia ficción imaginaron.

Por otra parte desde finales del siglo xx e inicios del siglo xxi han comenzado a consolidarse nuevas formas de convivencia con el desarrollo de la informática. En los años ochenta surgen inquietudes por las nuevas formas de convivencia en un mundo globalizado; y en los años noventa aparecen nuevas formas de comunicación que inciden de manera drástica en los ámbitos laborales, gubernamentales, educativos y lúdicos. En otras palabras podemos decir que el gran desarrollo tecno-científico ha impactado en todas las esferas de la vida social e individual; por lo anterior, no podemos decir que la ética ha vuelto a la vida por la influencia de la medicina, en todo caso podemos decir que la ética se reaviva o renueva por la influencia de un conjunto de condiciones que han modificado drásticamente los parámetros sobre los cuales se hace posible la convivencia humana y es en las relaciones humanas donde la ética cobra sentido.

La tecnología incide sobre la ética porque ha generado nuevas formas de comunicación e información, los regionalismos paulatinamente son abandonados dando paso a las comunidades globales; han surgido nuevas preocupaciones por entidades vivas no humanas (animales, embriones, gametos, genes); surgen nuevas entidades que impiden establecer diferencias entre lo natural y lo artificial, las nociones tradicionales de hombre, vida, muerte y salud se enfrentan a modifica-

ciones continuas; las acciones humanas relacionadas con el trabajo, la educación y la política se han visto afectadas y hasta sustituidas por los artefactos y, de esta manera, el desarrollo tecno-científico nos coloca en un espectro en el cual la incertidumbre parece ser la única constante y, al parecer, el único recurso humano para afrontarla es a través de una renovada reflexión ética que impacte sobre todos los miembros de la comunidad que, en tanto que receptores de los efectos del desarrollo, se ven impelidos a desarrollar nuevas formas de convivencia humana, y el recurso de una moralidad fundamentada en la racionalidad parece seguir siendo el camino para lograr un desarrollo tecnológico que siga cifrando en el bienestar humano la noción del «progreso».

Bibliografía

- BEUCHAMPS, Tom L. y Childress, James F. (1994/1998). *Principles of Bioethical Ethics*, fourth Edition. Oxford University Press, Nueva York, Inc. Tr. *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson.
- CORNMAN, J. W, Pappas, G. S. y Lehrer, K (1982). *Philosophical Problems and Arguments: an Introduction*, Macmillan Publishing. Tr. *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- GARGALLO, Francesca (1998). *La perversidad y el recto camino*. Revista *Generación* 18, año X, mayo-junio 1998. ISSN 1402-3349.
- KANT, Emmanuel (1790/1978). *Crítica del Juicio*. México: Editorial Porrúa S.A.
- _____ (1748/1997), *¿Qué es la ilustración?* En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROSEMBAUM, Max (1982/1985), *Ethics and Values in Psychotherapy*. The Free Press, Nueva York. Tr. Español: *Ética y valores en psicoterapia*. México: Fondo de Cultura Económica.

SINGER, Peter (1993/2009). *Practical Ethics*. Cambridge University Press. Tr. *Ética Práctica*. Madrid: Akal.

TOULMIN, Stephen (1982). «How medicine saved the life of ethics», en *Perspectives in Biology and Medicine* (Universidad de Chicago) 25, N° 4, 736-50.

LA DEMANDA MORAL DE LOS MENDIGOS¹

Miguel Ángel Carrillo Lacayo

Fernando Leal Carretero

1. Introducción

Este trabajo se sitúa dentro de la llamada «ética aplicada» o «ética práctica». En efecto, la ética como disciplina filosófica suele dividirse hoy día en tres grandes áreas: la llamada «ética normativa» o estudio de lo que hace que una acción sea considerada como moralmente buena o mala (de parecida manera a como en lógica y epistemología nos preguntamos por lo que hace que una proposición o conjunción de proposiciones sea verdadera o falsa); la llamada «meta-ética» o estudio del lenguaje –la gramática y el vocabulario– en el que hablamos de normas, valores y acciones morales, o más generalmente (pues acaso no todo es una cuestión de lenguaje), el estudio de la naturaleza, características, alcance y límites de la ética normativa (con ello un estudio análogo a la meta-lógica y en cierto sentido a la metodología); y la llamada «ética apli-

¹ Este capítulo refleja las discusiones que tuvieron los autores (Carrillo y Leal) como parte de las reuniones tutorales que tuvieron lugar mientras Leal ejerció como tutor de Carrillo en el marco del programa de Maestría en Estudios Filosóficos de la Universidad de Guadalajara de febrero de 2007 a enero de 2010, así como algunas conversaciones informales después de ese periodo. La tipología que se discute en el §2, así como lo esencial de los argumentos asociados a ella que se exponen en los §§3-4, son originales de Carrillo, quien hizo una presentación

cada» o estudio de los problemas morales que tienen lugar en la vida real. Esta última surgió, al menos en el pasado reciente, como una reacción a los excesos formalistas de la meta-ética (cf. Warnock. 1960), la cual a su vez había surgido de la poca claridad lograda y los muchos desacuerdos patentemente irresolubles en ética normativa (sobre la relación entre meta-ética y ética normativa véase Copp, 2006).

La ética aplicada se ha enfocado a problemas tales como el aborto, la eutanasia, la clonación, la guerra, la discriminación, la corrupción, la desobediencia civil, los límites del secreto profesional, y muchos otros problemas que comparten con estos el hecho de no ser imaginarios ni abstractos, de agitar los espíritus, de producir desacuerdos y presentarse de forma más o menos acuciosa en el contexto de la vida social humana (para muestras véanse Frey & Wellman, 2003; LaFollette. 2003). En este trabajo adoptamos, como se dijo antes, la perspectiva de la ética aplicada y nos proponemos tratar de uno de estos problemas morales acuciosos, por cierto uno que, a pesar de ser omnipresente y exigir de la mayoría de nosotros decisiones literalmente diarias, particular aunque no exclusivamente en los países subdesarrollados, no ha merecido la atención de los filósofos profesionales: las personas que demandan o solicitan dinero en las calles, sea a los transeúntes, sea a los conductores de vehículos. Tal vez una porción de la población a quienes se dirige esta demanda o solicitud la vean con indiferencia y no consideren que el asunto sea de ética aplicada; pero otra

de ambos en el xxii Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en Seúl, Corea del Sur, en el verano de 2008, la que fue favorablemente acogida. El resto del artículo proviene de Leal, quien además introdujo algunas correcciones y modificaciones en la argumentación de los §§3-4. Independientemente de quién escribió qué, el texto que aquí se presenta lleva el imprimatur de ambos autores. Agradecemos a Jorge Ramírez Plascencia la lectura del manuscrito y el habernos indicado el posible subtipo mencionado al final del §3.

porción nos atrevemos a decir que la inmensa mayoría— nos sentimos afectados en alguna medida, sufrimos con frecuencia un conflicto de sentimientos y no sabemos bien a bien cómo actuar: ¿le doy?, ¿no le doy?, ¿cuánto le doy?

La demanda de dinero por parte de los mendigos es claramente una demanda moral; pero, ¿qué clase de demanda moral es? Podría tratarse de un *deber*: cuando un mendigo nos pide dinero, acaso nos está recordando que estamos obligados para con él (o ella). En ese caso, habría que pensar que existe un principio, una norma, un imperativo que efectivamente nos obliga moralmente a darle dinero; pero, ¿siempre?, ¿a cualquiera que pida?, ¿cuánto dinero? El lector estará de acuerdo en que, si tal principio moral existe, nadie tiene claro exactamente qué dice y cómo responde a estas preguntas. Planteadas así las cosas, parecería que nos las habemos con una cuestión deontológica². Ahora bien, ¿cómo serían las cosas si nos las planteáramos desde una perspectiva consecuencialista (o mejor dicho: teleológica)? Tendríamos que pensar en ese caso si los *finés* que perseguimos al hacer una cosa o la otra (dar o no dar dinero; dar dinero a tal, pero no a cual; dar tanto en lugar de cuanto) son benéficas, se entiende: para el mendigo, para nosotros mismos, para la sociedad en

² Este párrafo meta-ético requiere de dos puntualizaciones que hemos colocado en la presente nota para no distraer innecesariamente al lector, el cual puede ignorarlas o leerlas en «otro» momento.

(a) Utilizamos la división de los tres tipos de ética, tan característica de los manuales, simplemente por el hecho de ser familiar y cómoda desde un punto de vista didáctico. De ninguna manera debe el lector desprender de aquí que los autores creemos que esta división es tan taxativa como parece. Las dos características que desde Platón se han adjudicado a las divisiones, a saber que son tanto exhaustivas (todo lo que pertenece a una clase tiene que pertenecer al menos a una de sus subclases) como exclusivas (todo lo que pertenece a una clase tiene que pertenecer a lo más a una de sus subclases), no nos parece que se

general. Finalmente, si somos partidarios de una ética de las *virtudes*, la pregunta parecería ser si una persona que da (o da a unos y no a otros, o da tanto y no más o menos) es mejor, más virtuosa, que una que no da (o no a estos en vez de aquellos, o no en esta cantidad o proporción en lugar de tal otra). La cuestión de las virtudes no debería, sin embargo, agotarse en el donante, sino tal vez extenderse a la comunidad de la que forma parte: ¿es mejor, más virtuosa, una comunidad en que muchos o todos dan (y dan tanto y lo dan a tales) que una en que sólo lo hacen pocos o ninguno? De hecho, tal vez deberíamos también preguntarnos por la virtud del mendigo mismo: ¿será mejor, más virtuoso, un mendigo a quien le dan (tanto) que uno a quien no le dan (o no tanto)?

El lector razonable estará de acuerdo en que no es fácil responder a ninguna de estas preguntas. Tampoco pretendemos aquí responderlas todas. Lo que sí esperamos es lograr dos cosas. Una, es abrir brecha proponiendo un método de análisis que haga más tratable el problema. La otra, es despertar el interés de otros filósofos en hacerle frente. Si erramos en el primer propósito, y otros que vengan después lo hacen mejor

aplique a la división tripartita de los manuales. Si esto es un defecto (la postura lógica ordinaria) o una virtud (la posición de Collingwood, 1933) no es algo que podamos discutir aquí.

(b) Aunque lo empleamos ocasionalmente para no confundir al lector, rechazamos el lexema «consecuencialista», que con saña aplicó Elizabeth Anscombe (1958) al utilitarismo, cuando proclamó que la ética de las virtudes de la tradición grecorromana era superior tanto a aquél como a la ética kantiana (la variante más exitosa de ética deontológica). Para una ética como la que ejemplifica el utilitarismo preferimos el lexema «teleológico», es decir «relativo a un discurso de fines». Lo importante del utilitarismo, como de cualquier otra variante que hubiere de ética teleológica, es que concibe a los agentes como persiguiendo fines y buscando los medios más adecuados para conseguirlos. Un acto puede tener consecuencias incluso cuando no persigue fines o los fines que persigue son opacos al agente, o incluso tienen que ser reconstruidos

que nosotros, habremos cumplido con el segundo, que es en todo rigor, más importante.

Antes de proceder a desarrollar el punto central, es conveniente hacer una distinción. Desde que en la Europa moderna se despierta una conciencia del problema social que representan los vagabundos, los truhanes, las prostitutas, los pícaros, y otras secciones de las clases desposeídas (lo que un tiempo se llamaron las «clases peligrosas»), y se van emitiendo las primeras leyes y políticas públicas destinadas a enfrentar dicho problema –todo lo cual data al menos de los albores del siglo XVI (piénsese para el caso español en el *Lazarillo de Tormes*)–, se confunden fácilmente sus distintos aspectos, y en particular se confunde la pobreza con la mendicidad. Esta confusión, por lo demás comprensible, constituye un obstáculo para pensar con claridad la pregunta objeto de este trabajo. Importa pues que el lector no crea ni por un momento que el tema que queremos tratar aquí es la demanda moral de los pobres, el cual es un problema de enorme importancia y al que los filósofos han dedicado un esfuerzo enorme en las últimas décadas, sobre todo a partir tanto de la monumental *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971), como de la posición –muy controvertida como es usual en el pensador australiano– de Peter Singer (1972, 2009).

por un intérprete externo. De esa manera, el discurso de consecuencias conviene menos a una ética teleológica que a la evaluación, desde una perspectiva teleológica, del discurso de deberes o incluso del discurso de virtudes. Esto es justamente lo que Anscombe no fue capaz de distinguir, a pesar de que la cuestión había sido suficientemente esclarecida en el marco del discurso metodológico de los sociólogos clásicos (particularmente el de Weber y el de Pareto; véase Leal, 2007; Jornada Décimo Cuarta, 2011: 48-50, más adelante nota 5); pero, ¿qué filósofo se digna leer a un sociólogo? Dicho sea de paso, el lexema «teleológico» tiene otra ventaja: permite el paralelo léxico entre ética deontológica, teleológica, aretológica, o respectivamente: relativa a un discurso de deberes, de fines, de virtudes.

La distinción entre pobreza y mendicidad es tanto extensional (identificar y contar las personas que pertenecen a un conjunto) como intensional (delimitar el significado del término o el concepto asociado a él). Consideremos primero cómo se distinguen intensionalmente. Es bien sabido que definir pobreza no es fácil: ninguna de las tres grandes definiciones que se utilizan por encima de todas las demás; a saber, ingresos bajos, patrimonio reducido y capacidades insuficientes, es aceptada universalmente, y todas tienen defectos, tanto en el sentido de que ni son todos los que están ni están todos los que son (extensión), como en el sentido de que no se captura todo lo que distintas personas en distintos momentos piensan o creen pensar con la palabra «pobre»³. Sin embargo, ninguna de esas tres definiciones contiene nada sobre la actividad propia de los mendigos; por lo tanto, se trata de dos conceptos diferentes. En lo que sigue, consideraremos como mendigo a aquel que pide dinero en la calle, que lo hace de manera persistente y consuetudinaria, de tal forma que puede considerarse un *modus vivendi*. Es un concepto sencillo, si se quiere ingenuo, pero que tiene la doble ventaja: *a*) de corresponder al significado ordinario de la palabra en su uso más ordinario, y *b*) de ser eminentemente operacional y de fácil aplicación⁴.

³ De las tres definiciones la más cargada es la de capacidades, originalmente propuesta por Amartya Sen (1983) como un mejoramiento de las otras dos, y adoptada ampliamente, por ejemplo, por la ONU (para una discusión desde México véase Trejo y Jones, 1993). Esta definición, en efecto, asume que los pobres no pueden salir adelante sin ayuda externa, con lo cual se comete la misma falacia en la que algunos economistas habían sucumbido cuando razonaron que los países subdesarrollados no podían desarrollarse sin ayuda externa (cf. Boudon 1986, cap. 9). En ambos casos el registro histórico los desmiente (para el caso de los pobres véase por ejemplo Tooley, 2009). En todo caso, discutir la cuestión rebasa obviamente los límites de este trabajo.

Por «otro» lado, tampoco parecen pobreza y mendicidad ser conceptos coextensionales: la mayoría de las personas que, con uno u «otro» criterio, serían clasificadas como pobres *no* se dedican a pedir limosna, y existen evidencias importantes de que muchas personas que se dedican a la mendicidad no podrían ser clasificadas como pobres, y de hecho que la mendicidad es una industria *sui generis* de la que viven muchas personas que están lejos de ser pobres. Desde la gran *Ópera del mendigo* de John Gay –estrenada en Londres a principios de 1728 y recreada magistralmente por Bertolt Brecht y Kurt Weill en Berlín dos siglos después como la *Ópera de los tres centavos*, de la que Marlene Dietrich y Frank Sinatra popularizaron fragmentos– hasta la exitosa película *Slumdog Millionaire* de Danny Boyle de 2009, muchos agudos observadores artísticos nos han revelado las horrendas entrañas de un mercado negro de la caridad del que nuestro *Lazarillo* es apenas una modesta obertura.

Concluamos entonces que los conceptos de pobreza y mendicidad no tienen ni el mismo contenido ni la misma extensión, con lo cual el problema filosófico de la demanda

⁴ Una observación no carente de interés. Algunos mendigos no solamente piden dinero, sino que ofrecen algo a cambio: una canción, un acto de acrobacia, limpiar el parabrisas, leer la suerte, un chicle, una galleta. Es decir, se portan como si vendieran algo, como si ofrecieran algo a cambio en una especie de mercado improvisado. ¿Por qué? La explicación más obvia es que nos muestran que no son meros mendigos, que son vendedores, que están trabajando, que están haciendo un esfuerzo, que no son unos flojos, que lo que ofrecen tiene algún valor. De esa manera se distinguen de los demás mendigos y apelan a nuestra caridad de una manera que imaginan más efectiva. En este sentido se parecen al mendigo que nos inventa una historia; pero lo hacen algo mejor. Sin embargo, está claro –y todos lo tenemos claro–, son mendigos, aunque se disfrazen de otra cosa. Tanto la tipología como los argumentos que presentamos a continuación se aplican sin problema a esta variante de mendigo.

moral de los pobres para con quienes no son pobres (el problema de Rawls y de Singer) es distinto del problema filosófico de la demanda moral de los mendigos para con quienes no son mendigos. Este último, hasta donde hemos podido revisar recorriendo los índices de las principales revistas internacionales de filosofía, no ha sido objeto de atención. Mejor dicho: no lo ha sido con la notable excepción de los filósofos cristianos. Al final de este trabajo volveremos sobre tan importante excepción, tomando el caso de Tomás de Aquino, sin ninguna duda, el más connotado de ellos.

Una última observación antes de entrar en materia. El tema de la mendicidad es eminentemente un problema de ética, por más que los filósofos morales no se hayan ocupado casi nunca de él. Es además un problema de ética que nos enfrenta todos los días, y ante el que nos encontramos siempre perplejos. A veces damos dinero, a veces no damos, pero no disponemos de un sistema de buenas razones para la decisión que tomamos en cada caso. Los factores que disparan la decisión son tan casuales como que «no traemos cambio» y tan sentimentales como que «tenía una carita muy triste». Consideramos que ese estado de cosas es profundamente insatisfactorio. No sabemos si el problema tiene solución, vale decir si existe un sistema de buenas razones que podamos formular y que dé fundamento a nuestras decisiones; pero merece la pena intentar encontrarlo.

Que quede claro: lo que pretendemos aquí no es resolver el problema de una buena vez, sino sólo iniciar una reflexión sobre él. Si los argumentos que presentamos a continuación son errados, nada nos gustaría más que saberlo. De lo único de lo que estamos seguros es que a un argumento no se debe responder sino con «otro» argumento. No debe pensar el lector sensible que nosotros los autores no sufrimos y no nos angustiamos cuando vemos esa pobre gente en la calle pidiendo limosna. Con perdón, sí lo hacemos. Sin embargo, lo que queremos aquí es pasar de los sentimientos a las razones para

actuar. En este espíritu es que pedimos que se lea el texto siguiente.

2. Una tipología de los mendigos

Hemos dicho que queríamos en primer lugar proponer un método de análisis que haga más tratable el problema filosófico de la demanda moral de los mendigos. Hablamos de la *demanda* de los mendigos, ya que eso es justamente lo que es: con sus palabras, gestos y acciones los mendigos demandan algo de nosotros. Y tal demanda no es solamente una demanda de dinero, sino que se presenta como una demanda *moral*. La frase en cuestión —es decir, la frase «la demanda moral de los mendigos»— tiene además una gran ventaja meta-ética: al usarla no prejuzgamos la perspectiva ética que el filósofo habría de adoptar ante el problema. En efecto, si en lugar de «demanda moral» hablásemos de «obligación», entonces (como sugerimos antes) estaríamos presuponiendo —o mejor dicho: pareceríamos presuponer— que la única perspectiva ética válida para tratar el problema es la deontológica; es decir que de entrada esa demanda debe entenderse como una obligación moral: ellos, los mendigos, tendrían un *derecho*; nosotros, a quienes los mendigos nos demandan, tendríamos un *deber*; y de todo eso habría que hablar en términos de principios, normas y reglas morales, reglas además con un carácter probablemente incondicional, reglas que debemos obedecer pase lo que pase (si se quiere: imperativos categóricos). Sin embargo, creemos que las otras dos perspectivas usuales aceptadas por los estudiosos de la meta-ética, a saber la teleológica (o consecuencialista) y la aretológica (o de las virtudes), son igualmente importantes. En esta sección adoptaremos de hecho la perspectiva teleológica y nos preguntaremos entonces si satisfacer la demanda moral de los mendigos no tiene consecuencias indeseables. Cuando se adopta esta perspectiva

no podemos hablar de reglas que hay que obedecer pase lo que pase, sino que justamente lo que importa es qué pasa si las seguimos, y lo que hay que considerar son justamente los *efectos* de nuestras acciones.

Una última pero importante observación: el lector perspicaz advertirá que la oposición entre las perspectivas deontológica y teleológica adoptada aquí no reside simplemente en decir que la perspectiva deontológica habla de derechos y deberes, principios y normas, mientras que la teleológica no lo hace nunca; y viceversa: que la teleológica habla de efectos y consecuencias, mientras que la deontológica lo evita por completo. Que lo segundo es falso se desprende del hecho de que incluso el filósofo más radicalmente deontológico, a saber, Immanuel Kant, hace mención de efectos y consecuencias cuando defiende su imperativo categórico (con argumentos del tipo de qué pasaría si todos mintieran)⁵. Sin embargo, nos interesa más aquí recalcar que tampoco es admisible lo primero, tampoco es admisible decir que los llamados «consecuencialistas», por ejemplo los utilitaristas, nunca hablan de normas. De hecho, la diferencia entre la perspectiva deontológica y la teleológica reside mucho más en el hecho de que esta última recalca que no puede haber un deber moral —por más que nuestras intuiciones nos lo impongan o nuestra cultura nos lo inculque— allí donde las consecuencias indeseables superen a las deseables, y por lo tanto que se requiere siempre de una especie de *cálculo* de consecuencias para poder decidir si una acción es moral o no. Negar la necesidad de tal cálculo —

⁵ De hecho, desde hace un par de décadas se ha comenzado a hablar seriamente de un consecuencialismo kantiano (véase Cummiskey, 1990), aunque las razones que sustentan esta interpretación son más amplias. En todo caso, tenemos aquí una señal clara de que la separación entre perspectivas meta-éticas podría no ser tan taxativa como indican los manuales (véase nota 2a).

con todos sus inevitables defectos y toda su humana falibilidad— es lo que distingue en el fondo la perspectiva deontológica de la teleológica⁶.

Pues bien, el propósito de este trabajo es justamente examinar la legitimidad de la demanda moral de los mendigos desde una perspectiva teleológica en el sentido apuntado. Con otras palabras, si cedemos al impulso, por lo demás comprensible y acaso admirable, de satisfacer dicha demanda, puede ocurrir que los *efectos* de esa acción nuestra resulten igualmente admirables o por el contrario indeseables, o bien que en algunos casos valga lo primero y en otros valga lo segundo. Estamos conscientes de que plantear siquiera la posibilidad de que en algunos casos, si no es que en todos, la demanda moral de los mendigos es *vacía*, es decir que la mejor acción ante ella es ignorarla o no satisfacerla, pondrá en contra nuestra al lector sensible. Por ello pedimos al lector que aparte de ser sensible sea razonable: que haga a un lado sus sentimientos y ponga su juicio en suspenso al menos el tiempo suficiente para considerar nuestra argumentación hasta el final.

Hablamos de «casos» y eso requiere una explicación acerca de la estrategia metodológica que adoptaremos. Consideramos que el término «mendigo» no corresponde a algo homogéneo, no es en rigor un género ni puede dividirse en especies. Antes bien, a ese término le corresponden conjuntos e ideas diversas.

⁶ Por decirlo en el estilo del viejo filósofo español López Aranguren, se trata de una diferencia en el talante moral, no nada más de los filósofos profesionales, sino de los seres humanos en general, que ya reseñó Salustio al contrastar la moral deontológica de Catón con la moral teleológica de César (véase Guerra de Catilina, 51), y que en las ciencias sociales fue descrita por Max Weber en términos de la oposición entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad (Gesinnungsethik vs. Verantwortungsethik, véase Weber, 1919; cf. Leal, 2007; Jornada Décimo Cuarta, 2008, cap. xvi).

Eso hace que la pregunta por la demanda moral de *los* mendigos no pueda responderse directamente. Por ello proponemos en primer lugar, una tipología de mendigos (en lo que resta del 2). Luego nos plantearemos, con respecto a *cada* uno de los tipos contenidos en la tipología, la pregunta por la legitimidad teleológica de satisfacer la demanda moral de *ese* tipo (3-4). Encontraremos entonces que para la mayoría de los tipos propuestos dicha demanda moral es vacía desde una perspectiva teleológica; es decir, una demanda moral cuyas consecuencias sean deseables, o al menos no indeseables. Sólo en el caso de uno de los tipos y en un subtipo de «otro» reconocemos que podría haber una demanda moral aceptable teleológicamente. Veremos, sin embargo, que hay un obstáculo epistemológico para satisfacer esta demanda (5). Pero no adelantemos más por ahora, sino comencemos ya con el primer paso. La tipología a la que hemos llegado, luego de reunir y contrastar nuestras observaciones y experiencias, y de aplicar a ellas un poco de sentido común, contiene diez tipos:

I. Los desplazados. Trátese de personas que no encuentran trabajo, que tienen pocas aptitudes para realizar alguno de los que demanda el mercado, y por lo tanto, aunque lo intenten, o de plano no consiguen empleo, o bien, si lo consiguen, los despiden una y otra vez. En esta categoría podemos incluir a personas que alguna vez trabajaron, pero ahora, en razón de su edad avanzada, ya no pueden conseguir trabajo.

II. Los maximizadores. Son personas que ganan más en la calle que en cualquier trabajo que pudieran encontrar. Estos mendigos están capacitados para trabajar en distintos puestos, pero la remuneración por su trabajo, por lo demás bien ejecutado, no es muy alta, o en todo caso es menor que la que se puede obtener mendigando. En este caso podemos contar también a las personas que, teniendo tanto la posibilidad de trabajar como la de

mendigar, se inclinan por la mendicidad en razón de la flexibilidad de horarios, o tal vez porque, aunque ganen lo mismo, la mendicidad les resta menos horas a su día para hacer lo que quieran (incluyendo, en su caso, obras buenas).

III. Los discapacitados. Aquí tenemos las personas que sufren de alguna pérdida o disminución notable de la capacidad para realizar trabajos ordinarios, por ejemplo, personas a las que falta una pierna, que sufren algún trastorno mental, etcétera. Cabe observar que en muchos casos la incapacidad o discapacidad en cuestión juega a su favor a la hora de pedir limosna, ya que son objeto de lástima. Este hecho constituye en algunos, o tal vez en muchos casos, una de las razones que tienen los que la sufren para volcarse a las calles.

IV. Los parásitos. Trátase aquí de personas a las que simplemente no les gusta trabajar, que no toleran la formalidad que requiere un trabajo en cuanto al tiempo (horarios más o menos rígidos) y la disciplina (tener a alguien por encima de ellos que les diga lo que tienen que hacer y cuándo hacerlo). Son personas que, por usar una frase trillada, «están en contra del sistema» (sea cual fuere el significado de esta curiosa expresión).

V. Las víctimas. Aquí tenemos el caso de personas –generalmente niños o adultos mayores– a quienes otros obligan a estar ahí y pedir limosna. Puede ser que en ocasiones los mismos padres o hijos sean quienes los pongan a pedir dinero para colaborar con la situación económica de la familia; pero es probable que con mayor frecuencia se trate de huérfanos o ancianos desamparados, y entonces ocurre que terceros (parientes, tutores, amigos, protectores u opresores varios) están en posición y han tomado

la determinación de mandarlos a pedir dinero en vez de estudiar o estar sin hacer nada.

VI. Los adictos. Nos las habemos en este caso con personas a quienes el cultivo más o menos asiduo del alcohol o las drogas, les han hecho perder el gusto o la capacidad para trabajar o incluso vivir de una manera estable. La calle permite a estas personas continuar con sus vicios, mientras que el trabajo o la familia vienen a ser un estorbo. Por supuesto el dinero que reciben en la calle les facilita conseguir la sustancia adictiva de su predilección.

VII. Los indigentes. Esta es una clase muy amplia de personas quienes, por muy diversas razones, viven en la calle y, o se han acostumbrado a vivir en ella, o es lo único que han hecho siempre y lo único que conocen. Algunos duermen en las cloacas, debajo de los puentes, en las bancas de los parques o en los motivos de ingreso de los edificios.

VIII. Los ocasionales. En este rubro tenemos los mendigos que entran y salen de la mendicidad según sus circunstancias. Se trata de personas que tienen el plan de dejar la mendicidad y están por un tiempo mientras consiguen un trabajo estable. Creen que pedir dinero es denigrante pero, al no tener otra salida, lo hacen para salir adelante. Un ejemplo reciente en nuestro medio son los «migrantes» centroamericanos: los vemos como personas honestas que están camino de encontrar trabajo y, por tanto, como personas forzadas a mendigar por las circunstancias.

IX. Los organizados. Son personas que forman parte del importante fenómeno sociológico de la mendicidad organizada. Pertenecen a redes que los coordinan, mantienen y explotan, redes que les posibilitan estar en algún cruceo específico a cambio de pagar una cuota fija

por día, o bien que les pagan un sueldo y les administran todo lo que obtienen por mendigar.

X. *Los criminales.* Aquí tenemos personas que en realidad no son mendigos, sino que se hacen pasar por mendigos como disfraz para poder cometer un robo, secuestro, asesinato o algún «otro» ilícito.

Antes de continuar adelante, importa recalcar que lo que acabamos de ofrecer no es una clasificación en el sentido más usual de la palabra, sino una tipología. Cuando se habla de clasificar, se piensa ordinariamente en una taxonomía de tipo aristotélico o linneano, en la cual no puede una especie pertenecer a dos géneros. En una clase así entendida «están todos los que son y son todos los que están»; las clases y subclases en ese sentido son siempre disjuntas. En nuestros tiempos, este ideal imaginado por Platón y desarrollado por Aristóteles se ha reconocido como imposible, incluso en biología (Sneath & Sokal, 1973; Ereshefsky, 2001; Hey, 2001). En el caso de las ciencias sociales, del que es un ejemplo este objeto elusivo al que llamamos «mendicidad», es claro que tal aspiración está aún más fuera de lugar. Lo que presentamos es una tipología, en el sentido vislumbrado por Max Weber (1904), y desarrollado lógicamente por Carl Hempel y Paul Oppenheim (1936). Aquí nos contentamos con mencionar la propiedad lógica más relevante: habrá casos de mendigos que caigan bajo más de un tipo a la vez.

No se trata aquí de una engorrosa, aburrida e inútil sutileza, sino que la cosa tiene su importancia, por cuanto el enfoque tipológico revela lo complicado que podría ser tener certeza sobre la cuestión de si dar dinero a los mendigos es benéfico o dañino, tomando todo lo mencionado en consideración. Por ejemplo, pensemos en un niño mendigo, del que inmediatamente podríamos pensar que es ante todo una *víctima* en el sentido descrito arriba. Sin embargo, ese niño también podría

considerarse un *indigente* o incluso un *desplazado*, el cual no podía realizar su trabajo adecuadamente y por ello fue despedido por los adultos explotadores que lo contrataron. Podría entonces ocurrir que nos inclinásemos a pensar que debemos ayudarlo cuando lo tipificamos de una manera, pero no si lo tipificamos de otra. Perderíamos toda certeza e incluso podríamos caer en contradicciones, al menos aparentes. Con otras palabras, se pueden tener razones para darle dinero, pero también otras, igualmente poderosas o incluso más, para no hacerlo. Si el lector avisado recorre la tipología, sin duda se le ocurrirán muchos otros ejemplos de doble o múltiple pertenencia.

No pretendemos que esta tipología sea filosóficamente profunda (sea esto lo que signifique) ni que haya sido sometida por nosotros a escrutinio empírico. La literatura sociológica, aunque no amplia, ofrece evidencias a su favor que no hay espacio para reseñar aquí. Creemos, sin embargo, que cualquiera que haya observado la actividad de los mendigos, que haya reflexionado sobre lo observado y sobre las circunstancias que plausible o presumiblemente llevan a una persona a la mendicidad, y que haya hablado del tema con parientes, amigos, colegas y conocidos, podrá constatar que los diez tipos que proponemos son reales, si bien se requeriría un trabajo empírico para estimar las dimensiones de cada uno. Es posible por «otro» lado, que algún lector displicente piense que no hay ninguna garantía de que esos diez tipos que postulamos agoten el fenómeno. Le damos la razón. Podría haber más, aunque tal vez no *muchos* más. Si el lector encontrase un tipo nuevo, el método a seguir sería el mismo: preguntarse cuál es la demanda moral de ese nuevo tipo.

Repetimos una vez más la estrategia que pretendemos seguir. Los diez tipos permiten desdoblarse el fenómeno complejo de la mendicidad y hacer más sencillo el análisis filosófico del mismo. Si podemos concluir algo respecto de cada tipo, ese

resultado valdrá para todos los tipos; si no, al menos habremos hecho algún progreso. Ahora bien: una brevísima consideración de la tipología propuesta mostrará al lector atento que hay cinco tipos de mendigo en que el sentido común parecería decirnos que la demanda moral de cada uno de ellos *es legítima*, a saber los desplazados, discapacitados, víctimas, indigentes y ocasionales, sea en todos los casos o al menos bajo circunstancias que se antojan fácilmente especificables. En cambio los otros cinco tipos (maximizadores, parásitos, adictos, organizados y criminales) son tales, que el sentido común parece dictaminar que su demanda moral *no* es legítima en ningún caso y bajo ninguna circunstancia. Aunque creemos que aquí, como en tantos otros casos, las apariencias engañan, nos parece conveniente utilizar, a la manera de Aristóteles, esta señal del sentido común. Por ello trataremos primero las demandas morales aparentemente legítimas (3) y luego las aparentemente ilegítimas (4). De todas maneras, mantendremos la numeración romana utilizada antes.

3. Argumentos a favor o en contra de demandas morales de mendigos que parecen ser legítimas

Para facilitar el análisis que sigue conviene comenzar por hacer una distinción que se aplica a varios tipos de mendigo. Habrá, por un lado: *a)* mendigos que quieran darle un buen uso al dinero que reciben, es decir que lo quieran emplear para comida, renta, atención médica, educación de sus hijos, y otros gastos útiles como estos. Por «otro» lado, habrá en cambio *b)* mendigos que quieran darle mal uso a ese dinero, es decir que quieran emplearlo en drogas, juegos, prostitución, cantinas, y demás gastos perjudiciales. Esta distinción se basa obviamente en el hecho de que quien cede al impulso de dar limosna tiene en general la intención de que su limosna se emplee bien en el

sentido descrito para *a*; y su malversación por parte de *b* va ostensiblemente en contra de tal intención. Dicho con mayor claridad teleológica: el *fin* que perseguimos al dar limosna es que el mendigo la emplee para alimentarse o alimentar a su familia o bien para pagar las medicinas que parece necesitar, etcétera, y no la de que la emplee para emborracharse o drogarse.

Confiamos en que esta distinción sea aceptable al amable lector sin mayor argumentación. Si es así, podemos concluir que dar dinero al segundo grupo de mendigos, los mendigos malversadores de nuestras limosnas, es inadmisibile desde una perspectiva teleológica, por cuanto *ex hypothesi* ellos harían con este dinero cosas que no los benefician a ellos mismos, ni benefician a sus familias. Debido a esto, en la argumentación por tipo sólo utilizaremos como argumento el posible mal uso de las limosnas en aquellos casos en que esta distinción no se aplique. Note el lector hipercrítico que con esta distinción nuestra tarea se hace más difícil, no más fácil.

Tipo I: Los desplazados. Los mendigos desplazados son personas que no tienen otra opción. Por falta de habilidades o por su avanzada edad, realmente no pueden conseguir trabajo y carecen de ahorros para poder mantenerse a ellos mismos y mucho menos a sus familias. A primera vista parece que a este tipo de mendigo realmente lo podemos ayudar mediante limosnas. Volveremos sobre este caso en el apartado 5.

Tipo III: Los discapacitados. Se trata aquí de personas que, ya sea por nacimiento o por accidente, tienen una discapacidad física o mental que por una parte, les hace difícil el desarrollo normal de un trabajo, y, por otra, los convierte en objeto de lástima que se puede materializar en limosnas.

Juzgamos pertinente hacer una distinción entre discapacitados reales e impostores. Los discapacitados impostores son el caso más sencillo. No sólo ocultan las razones para estar en la calle, sino que mienten deliberadamente (con

acciones y gestos, si no es que hasta con palabras) haciéndose pasar por algo que no son y provocando que la gente que realmente se encuentra en una situación muy desfavorable obtenga menos. Luego no tendremos por qué darles dinero si sabemos la verdad sobre ellos.

Los discapacitados reales son un caso más difícil, pero para enfrentarlo proponemos otra distinción. Por un lado, están *a)* los que teniendo la posibilidad de curar o aminorar su discapacidad, no quieren hacerlo, por otro lado *b)* los que sí lo harían, y finalmente *c)* aquellos cuya discapacidad no tiene remedio. Nos parece que no hay por qué ayudar a los mendigos del subtipo *a*, ya que está claro que estas personas mantienen su nivel de discapacidad sólo para obtener ganancias. En cuanto a los mendigos discapacitados reales de los subtipos *b* y *c*, parece hasta ahora que al menos tienen una justificación válida para pedir dinero en la calle, por lo que volveremos sobre ellos en el 5. Valga entonces decir que con los elementos que tenemos hasta ahora, parece que convendría dar dinero al mendigo discapacitado real que busca curarse y cambiar de ocupación así como a aquel que no tiene posibilidades reales de mejorar y encontrar un trabajo honesto remunerado⁷.

Antes de seguir adelante, recordamos al lector el método que estamos siguiendo: separar los casos en los que puede argumentarse sólidamente que no hay una demanda moral válida por parte de ciertos mendigos, a fin de poder quedarse con todos aquellos casos en que hay al menos evidencia de primera vista, a favor de tal demanda moral.

Tipo V: Las víctimas. Son mendigos que piden dinero en la calle por orden, coerción o manipulación de un padre, tío,

⁷ Hay casos de mendigos discapacitados (reales o fingidos) a los que acompaña una persona aparentemente capaz en la actividad mendicante. Ello invita a una reflexión especial: ¿no sería mejor (más útil) que el acompañante obtuviera un empleo honesto, cuya retribución

tutor o «protector». El mendigo víctima puede ser un niño o un anciano. La razón para mandarlos a pedir limosna obviamente es que niños y ancianos tienden a causar más lástima que jóvenes o adultos, con lo cual aumentan las probabilidades de obtener sumas no deleznable de dinero. Estas sumas eventualmente tendrán que ser entregadas o como mínimo compartidas con quien los convence o coacciona a dedicarse a esa actividad. Cualquier intento de sustracción de ingresos por parte de la víctima será probablemente sancionada con severidad.

En el caso de las víctimas surge una complicación. Resulta por un lado que, si no damos limosna a una víctima, contribuimos a que no llene su «cuota», con lo cual sus «patrones» muy probablemente lo golpearán, maltratarán o castigarán por no hacer bien su «trabajo». En este sentido, el efecto de nuestra omisión es de todo punto indeseable. Por otro lado, si damos limosna a una víctima, nos convertimos automática e irremediabilmente en cómplices de sus victimarios, contribuyendo, en la medida de nuestra dádiva, a perpetuar un estado de cosas totalmente inaceptable, por cuanto la infancia de un niño en condiciones de mendicidad, es todo, menos adecuada para él. De hecho, la generosidad de las personas hacia las víctimas puede conducir a una situación en la que los «empresarios de la mendicidad» buscarán crecer su «negocio»

se empleara en ayudar a la subsistencia del mendigo acompañado? Cuando el acompañante dice además pertenecer a una organización de ayuda a los discapacitados (por ejemplo, los ciegos), esta reflexión se vuelve acuciosa: no solamente el tiempo del acompañante se desperdicia, sino también el tiempo del discapacitado. Después de todo, esas organizaciones tienen la misión de ayudar a las personas con alguna discapacidad (otra vez como ejemplo tomemos la ceguera) a realizar trabajos en condiciones apropiadas y protegidas, con los cuales se obtengan recursos para la manutención de la comunidad de discapacitados a cu»Yo» interés dice abocarse la organización.

y «contratarán» nuevas víctimas para aumentar las utilidades de la «empresa».

Si sopesamos los efectos de dar, y los efectos de no dar limosna a víctimas, concluiremos que los beneficios de no dar superan con creces los costos de dar. Es mejor que una víctima lo pase mal por un rato a que se multipliquen los mendigos coaccionados. Además, el efecto agregado de no dar limosna a las víctimas será justamente la supresión de esta infernal «industria»⁸. Podría añadirse también que, cuando (sin quererlo), impulsamos la industria de la mendicidad, al favorecer a víctimas que parecen especialmente dignas de compasión, contribuimos a que los victimarios mutilen a las víctimas para potenciar este efecto.

Tipo VII: Los indigentes. El mendigo indigente es aquel que no tiene techo. Duerme entonces donde sea: en las calles, debajo de los puentes, en la banca de un parque, en el sistema de alcantarillado, en la entrada de los edificios. Se trata de personas que se han acostumbrado a este tipo de vida y por lo tanto lo ven bien o no lo pueden ver de otra manera, de tal forma que aunque se les dé dinero difícilmente lo cambiarán por otro. Las únicas opciones posibles para estas personas son los refugios o, en el caso de los niños, los orfanatos. Dar dinero a los mendigos indigentes es inaceptable por cuando equivale a aplaudir y alentar a que se viva en esas condiciones insalubres y frágiles que da la calle. Viven en un círculo vicioso que las limosnas ayudan a perpetuar. Existe una posibilidad sería de que se conviertan, si no lo son ya, en mendigos

⁸ De hecho, este argumento teleológico ha sido repetidamente esgrimido por los gobiernos de todos los partidos desde el siglo xvi hasta el presente, para apelar a los ciudadanos a contener sus sentimientos de misericordia y no multiplicar un mal social. Huelga decir que el efecto de estas campañas ha sido escaso y en algunos casos ha contribuido al desprestigio o incluso la desgracia de políticos bien intencionados.

criminales, organizados o adictos, con lo cual los argumentos en contra de darles limosna se hacen más fuertes.

Tipo VIII: Los ocasionales. En principio, un mendigo ocasional es uno que se dedica a esta actividad con la idea de encontrar otro trabajo pronto. Este tipo de mendigo tiene una peculiaridad sobre el mendigo auténtico: se siente incómodo mendigando. Sin embargo, cuando se queda sin trabajo piensa primero en que su familia pueda comer, que en el qué dirán. Esto hace que sea más difícil saber si se le debe dar dinero o no.

Por una parte, parecería que sí, pues está buscando regresar a la formalidad y sólo necesita un «empujón» para tener la tranquilidad de encontrar otro empleo. Sin embargo, el tiempo que transcurra para que eso pase no está determinado completamente por la cantidad de dinero que reciba en el tiempo que dedica a la mendicidad, ya que de cualquier forma tendrá que dedicar parte de su tiempo a seguir buscando un empleo formal y por tanto el dinero que reciba sólo tendrá repercusión en cómo la pasen él y su familia mientras obtiene el empleo anhelado. Además, una persona que está acostumbrada a tener trabajo formal tiene redes de amigos y conocidos en condiciones formales que le pueden ayudar a mitigar la falta de dinero para cubrir sus necesidades básicas temporales, por lo cual no necesita de nuestra ayuda.

Por otra parte, se podría argumentar que no conviene ayudarlo, ya que, si en su nuevo ramo obtiene dinero suficiente o incluso mayor al que obtendría en otra ocupación, corre el riesgo de no verle ya sentido a buscar un empleo formal por la comodidad que significa estar en la calle. Muchos «empujones» podrían convertirlo de un ciudadano poco productivo, en un maximizador, un parásito, o incluso algo peor (ver abajo 4)⁹.

⁹ Como dijo Henry Sidgwick (el célebre utilitarista británico que al final de su vida andaba inclinándose hacia Kant) de su experiencia con una organización caritativa de ayuda a los mendigos: «Though we have

Para concluir, conviene mencionar algo que podría considerarse, (erróneamente), un subtipo de mendigo ocasional: hay personas que solicitan una modesta limosna diciendo que los han robado o han perdido dinero para el transporte. Aquí naturalmente existe tanto la posibilidad de que se trate de una treta como la posibilidad de que la demanda sea justificada. Sin embargo, quisiéramos dejar sentado aquí que, cuando la solicitud es genuina, la persona que solicita ayuda en estas circunstancias no puede ser considerada un mendigo, ni siquiera ocasional. Como dijimos antes, un mendigo es alguien que pide dinero en la calle y lo hace de manera persistente y consuetudinaria, como un modo de vida. Si es verdaderamente un mendigo, entonces no es un mendigo de este tipo, (un mendigo ocasional), sino más bien un mendigo de alguno de los otros tipos considerados aquí y que simplemente se vale de un subterfugio para obtener lo que quiere de nosotros.

not yet much to do, the work is very interesting, not less that the positive part of it is very perplexing. The negative part, the elimination of impostors, is in the main very easy; the profesional mendicants either do not come to our office to be inquired into or their case soon breaks down for the most part. But the positive work, the helping of people who ought to be helped, presents great difficulties; for the people we have to deal with are so often just trembling morally on the verge of helpless pauperism, and it is very hard to say in any case whether the help we give will cheer and stimulate a man to help himself, or whether it will not just push him gently into the passive condition of letting society take him in hand and do what it will with him.» (Carta a su hermana del 19 de noviembre de 1879, citada en Schultz 2004: 534). Sidgwick no fue solamente uno de los ma»Yo»res representantes del utilitarismo y con ello de la perspectiva teleológica en ética, sino acaso uno de los pocos filósofos con experiencia de primera mano en el asunto. de que tratamos aquí. Es interesante constatar que, a pesar del tiempo que dedicó al problema práctico de la mendicidad, el concepto no aparece en su obra más famosa (1907).

4. Argumentos a favor o en contra de demandas morales de mendigos que parecen ser ilegítimas

Hasta aquí los casos en que la demanda moral de los mendigos parecía a primera vista legítima. Hemos visto que esa apariencia se desvanece ante la perspectiva teleológica tanto para los tipos V (las víctimas), VII (los indigentes) y VIII (los mendigos ocasionales) en su totalidad como para un subtipo del tipo III, a saber, los mendigos que fingen una discapacidad que no tienen. En cambio, el «otro» subtipo del tipo III (los discapacitados reales), y todo el tipo I (los desplazados), mantienen su apariencia de legitimidad. Volveremos sobre ellos en el apartado 5. Por ahora atendamos las demandas morales aparentemente ilegítimas.

Tipo II: Los maximizadores. Son personas que han elegido estar en la calle después de haber valorado sus otras opciones por las ventajas que la mendicidad les brinda. Ellos comparan el dinero que pueden obtener pidiendo limosna, con el que obtendrían realizando algún trabajo honesto (junto con otros factores asociados a un empleo formal, tales como la limpieza, la puntualidad y la obediencia), y sobre la base de esa comparación, y sopesando bien sus opciones, concluyen que «sacan más» estando en la calle. Para ellos, la calle es una especie de «trabajo» como cualquier «otro», sólo que más redituable que todos aquellos a los que creen tener acceso. Sin embargo, no están en la calle por desesperación sino por convicción acerca de lo que es mejor para ellos. El maximizador es una persona que, teniendo habilidades suficientes para desarrollar un trabajo adecuadamente, opta por no hacerlo.

Razonamos entonces como sigue: si el maximizador tiene otras opciones efectivas; y si toma la mendicidad como si fuera un empleo, al sustituirlo por los que están a su alcance; entonces no necesita nuestro dinero para cubrir la propia subsistencia. De hecho, si las circunstancias cambiaran y dejara de ganar

mendigando, éste podría, (dadas las capacidades que tiene), volver a ejercer un empleo formal. En otras palabras, el maximizador no necesita de nuestro dinero para estar bien; o dicho de otra manera: la utilidad de nuestro dinero es tanto menor, cuanto menor es su necesidad. Si ésta es nula, la utilidad de la dádiva es nula también. Por tanto, al darle dinero dejamos de emplearlo en otras cosas que podrían reportar mayor utilidad, por ejemplo, dándola a otros que sí lo requieren para su subsistencia (como pudiera ser, por ejemplo, alguno de los desplazados). Además, la contribución que nosotros le demos sólo reafirmará la conveniencia de que él permanezca en la calle. Sobra decir que, al dejar la formalidad de un trabajo, el maximizador está dejando de producir, y por tanto, de contribuir a la sociedad.

Nótese que este argumento se aplica a un maximizador que tiene dos características. La primera, es que utiliza bien el dinero que recibe; de los otros no necesitamos hablar, no porque no se les aplique, sino porque habría además otros argumentos incluso más poderosos para negarle nuestra ayuda. La segunda, (si nos ponemos en el plan de «abogados del diablo»), es que este maximizador no gana más dinero mendigando que en cualquiera de los empleos a su alcance, por ejemplo el que dejó para ponerse a pedir limosna. Como *ex hypothesi* es un maximizador, lo que podría ocurrir es que en su cálculo de costos y beneficios entraron otros factores aparte del dinero. Supongamos que esos factores no son moralmente dudosos, (quiere tener tiempo para holgazanear con sus amigos), a fin de no facilitarnos la argumentación. Imaginemos que son moralmente indiferentes, (quiere tener tiempo para filosofar), buenos, (quiere tener más tiempo para convivir con su familia, lo que era imposible en un trabajo esclavizante) o incluso admirables, (quiere tener más tiempo para cuidar a un familiar enfermo). La parte de la argumentación teleológica anterior que se refiere al empleo alternativo de nuestro dinero respecto de personas que sí lo necesitan para

su subsistencia y aquella que se refiere al efecto de dar limosna en reforzar la mendicidad se aplican a este subcaso especial con la misma fuerza que antes.

Tipo IV: Los parásitos. Se trata de personas que sencillamente no quieren trabajar: tienen alternativas de acción, pero no las toman en cuenta por la comodidad que tienen en la calle. Podemos distinguir dos subtipos: los que no quieren trabajar por la formalidad que se requiere y los que no quieren trabajar en razón de una cierta convicción ideológica contra «el sistema». Los primeros odian la formalidad y los buenos hábitos (el levantarse temprano, el asearse, el presentarse puntualmente, el ser corteses con los jefes, colegas y clientes, el mantener una disciplina y hacer las cosas con la mayor eficiencia); los segundos imaginan que trabajar ayuda al «sistema», es decir contribuye a perpetuar un orden social decadente o deleznable¹⁰.

El primer subtipo es sencillo. Si damos dinero a un mendigo que no trabaja no porque no puede trabajar, sino porque no

¹⁰ Dos obras clásicas, a la vez pintorescas y divertidas, de la postura que corresponde a este subtipo fueron publicadas hacia finales del siglo XIX: la *Apología de los ociosos*, de Robert Louis Stevenson (1877) y el *Derecho a la pereza*, de Paul Lafargue (1880); pero como se trata en ambos casos de autores diligentes, no creo que debamos prestar demasiada atención a su, por lo demás admirable, retórica. En este contexto habría que mencionar los llamados «bohemios», en cuyo caso hay que introducir una distinción crucial. Por un lado están a) los bohemios que son extraordinariamente creativos y diligentes o incluso muy buenos empresarios; por no hablar sino de los pintores tenemos a van Gogh y Gauguin en el primer subgrupo y a Picasso en el segundo. Por otro lado están b) los bohemios flojos y parásitos, probablemente más numerosos que los primeros y escudados en su prestigio. Los cantantes e intérpretes más o menos improvisados que ejercen en la vía o el transporte público pertenecen a b; y debemos admitir que la memoria exacta de estos y otros miembros de b se pierde justificadamente en los anales de la historia.

tolera los hábitos asociados al trabajo formal, es alguien a quien estaríamos pagando para que se evite las molestias de levantarse temprano, tener horarios fijos, responsabilidades específicas, jefes demandantes, etcétera, molestias todas que asumimos justamente aquellos a quien se dirige la demanda moral de ese mendigo. Para empezar, pues, habría de nuestra parte una gran inconsistencia pragmática. Además, estaríamos contribuyendo a que este parasitismo aumentara al hacerse rentable en la medida de nuestra limosna.

El segundo subtipo parece más complicado, por cuanto el parásito por convicción no está en un trabajo formal para no ser parte de un orden social que estima injusto. Antes que nada, es cierto que cada quien tiene la libertad y está en su derecho de pensar lo que quiera acerca del «sistema», económico, político, social o cultural; pero ese derecho no implica que nosotros, por nuestra parte, tengamos el deber de mantenerlo, y con ello defender sus convicciones, a menos que las compartamos. Si en cambio, no nos creemos eso de que una conducta aceptable ante un orden social estimado injusto sea la mendicidad, entonces se nos aplica con igual fuerza que antes aquello de la inconsistencia pragmática: nosotros, quienes en nuestra libertad aceptamos las condiciones laborales que recibimos, y a quienes se dirige la demanda moral de este peculiar parásito, estaríamos dando nuestro dinero a personas que no creen en lo que hacemos¹¹. Se sigue por tanto, que lo único que justificaría teleológicamente dar limosna a este subtipo

¹¹ Hay argumentos no teleológicos que podrían aducirse, como que el parásito ideológico no debería aceptar dinero «sucio», es decir obtenido como parte de un engranaje que rechaza. Fenómenos análogos han sido identificados y descritos en sociología por Viviana Zelizer (1994). También podría alegarse que el parásito por convicción tendría el deber de trabajar para luchar por sus convicciones. Los dejamos de lado aquí por pertenecer a un género de argumentos diferente al que nos interesa enfatizar.

sería compartir su ideología. Algo así parece haber movido a Engels cuando trabajó duro como empresario para mantener a Marx: usaba el «sistema» para destruirlo. Sin embargo, cabe argüir contra una versión apresuradamente generalizadora de este ejemplo histórico, que los medios utilizados contra el orden social estimado injusto, (a saber, mantener a un mendigo parásito cuya ideología compartimos), son dudosos. En efecto, si bien Marx ha tenido una influencia del todo excepcional, es claro que no hay personas de su talento en todos los semáforos de la ciudad.

Tipo VI: Los adictos. No creemos que se necesite de una argumentación particular para el caso de adictos que piden dinero solamente para satisfacer su adicción. Tampoco nos parece necesario argumentar en contra de contribuir a su alimentación, toda vez que ello es un medio indirecto para que la adicción pueda satisfacerse. En cambio, si nos topáramos con un adicto que pide limosna con el propósito de rehabilitarse (caso remoto, pero no imposible), tendríamos un caso paralelo al de los discapacitados que quieren aliviar, mejorar o curar una discapacidad remediable. Sin embargo, el caso es diferente por cuanto existen múltiples iniciativas, tanto gubernamentales como civiles, para ayudar a estas personas en su rehabilitación de forma metódica, sistemática y organizada. No nos corresponde a nosotros, como particulares, dar limosna a un adicto que pretendiese salir de su adicción, sino en todo caso remitirlo a las organizaciones correspondientes, con las cuales, dicho sea de paso, muy probablemente el adicto tiene mucho mayor familiaridad que nosotros¹².

¹² Para ilustrar con un ejemplo, uno de los autores tuvo la experiencia de trabar amistad en condiciones muy difíciles con un mendigo alcohólico a quien por casualidad pilló utilizando dinero para comprar vino, pero que le había sido dado de buena fe para comprar comida. El mendigo en cuestión había declarado falsamente estar en rehabilitación con una organización especializada, donde lo conocían muy bien, pero hacía mucho tiempo que no lo veían.

Tipo IX: Los organizados. Aquí hablamos de personas que pertenecen a redes generales de mendigos, tal como ellas han sido descritas por científicos sociales, (por ejemplo, Durkheim, 2009) y escritores (por ejemplo, Brecht, 1934, una adaptación novelística de la ópera mencionada en el 1). Se les puede distinguir porque utilizan los mismos instrumentos (el mismo gorro de navidad en esa época, o la misma alcancía para recibir el dinero). El mendigo organizado es «empleado» y se queda con sólo una fracción de las utilidades obtenidas en su «puesto». La conservación de los «puestos» es garantizada por la fuerza de la organización. Si consideramos la organización como una «empresa», nos debe quedar claro que se trata de un mercado negro en que se despiertan sentimientos cuya satisfacción es el «producto» que se ofrece. Dar dinero al mendigo organizado particular equivale a contribuir, en la medida de la dádiva, a que la organización mendicante se consolide y crezca, haciéndola más fuerte y con la posibilidad de que una organización de esta naturaleza pueda operar incluso en el lado de la criminalidad.

Tipo X: Los criminales. Se trata de personas que se visten y actúan como mendigos para facilitar su actividad criminal. Consiguen con su disfraz ocultarse de la ley y sus víctimas, obtener la información necesaria para planear y ejecutar sus crímenes, acercarse al lugar o persona que van a violentar. Es claro que dar dinero a estas personas es en sí mismo peligroso, por el riesgo que conlleva acercarse a ellas. Además, estas personas no están en realidad en las calles para obtener unas cuantas monedas, sino para tener una mejor opción de realizar sus actos criminales desde la postura de un mendigo común, por lo que no importaría para ellos el dinero que se les pudiera otorgar. Dentro de este tipo entraría también el mendigo que no comete él mismo actos criminales, pero sirve de espía o informante para los criminales.

5. Conclusión

Resumamos los resultados de nuestro análisis. El argumento concluye que la demanda moral de ocho tipos de mendigo es vacía; es decir, que bajo ningún pretexto conviene financiarlos: los maximizadores (tipo II), los parásitos (tipo IV), las víctimas (tipo V), los adictos (tipo VI), los indigentes (tipo VII), los ocasionales (tipo VIII), los organizados (tipo IX) y los criminales (tipo X). Nótese que estamos hablando de ocho de diez tipos, con mucho, la mayoría. El lector agudo podría objetar que sólo tiene sentido hablar de mayoría si supiésemos el número de mendigos comprendidos bajo esos ocho tipos. Eso es correcto; pero le recordamos que, tratándose de tipos y no de especies en el sentido de una taxonomía cuasi-aristotélica, no hay nada en contra de que un mendigo pertenezca a más de un tipo. De hecho, hemos indicado en algunos pasajes la posibilidad de que un mendigo de un tipo sea también de otro o con el tiempo se convierta en mendigo de ese otro tipo.

Pero dejemos estas consideraciones. Nuestra argumentación nos ha mostrado que hay solamente dudas reales acerca de todo el tipo I (los desplazados) y una parte del tipo III; a saber, la conformada por aquellos discapacitados reales cuya discapacidad no tiene remedio o que están dispuestos a curar su incapacidad. Pareciera en efecto que, con nuestras dádivas, podríamos contribuir a la subsistencia de unos y otros, por cuanto las circunstancias les han sido o les son adversas. Se dedican a la mendicidad muy a su pesar, los unos, porque se los impide la edad o ciertas transformaciones sociales (por ejemplo, los cambios tecnológicos) que los han dejado atrás, los otros, porque no tienen las capacidades físicas o mentales para encontrar o mantener un empleo estable y útil. Ayudarlos, por tanto, parece útil, recomendable, o al menos sin efectos secundarios nocivos para ellos o el resto de la sociedad.

Ahora bien, toda la argumentación del 3 ha partido de un supuesto que el lector sagaz seguramente ha advertido ya: que nosotros, los que no somos mendigos, y a quienes se dirige la demanda moral de los mendigos, estamos en posición de saber, en el momento en que un mendigo se acerca a pedirnos, qué tipo de mendigo es. En vista de lo logrado por esa argumentación, ello significa que tenemos la capacidad cognitiva de utilizar los signos externos (lugar en que se produce el encuentro con el mendigo, apariencia física del mendigo, sus palabras, tono de voz, mirada, postura, gestos) para decidir, allí y entonces, que se trata efectivamente de un desplazado o un discapacitado real, y no de cualquier otro tipo o subtipo. Sostenemos aquí que nadie tiene esa capacidad cognitiva, sino que ella sobrepasa con creces lo que un ser humano puede obtener de la mera percepción de un desconocido. En cambio, esa capacidad aumenta considerablemente en la medida en que tenemos familiaridad con el desplazado o discapacitado y tenemos noticias ciertas de las circunstancias sociales en que viven y de las adversidades que enfrentan o han enfrentado. Por tanto, concluimos que, desde una perspectiva estrictamente teleológica, cualquier persona que quiera ser responsable de sus actos, haría mejor en abstenerse de dar limosna a los mendigos, y dedicar en todo caso, si el asunto le preocupa en serio, una parte de su tiempo a colaborar con organizaciones que se preocupan por obtener las informaciones necesarias para ayudar con dádivas sólo a aquellas personas a las que es conveniente ayudar de ese modo. Cualquier otra acción por parte de un mero particular a quien un mendigo extiende una demanda moral será, o inútil, o positivamente perjudicial, para él en lo personal, para el mendigo o para la sociedad en general¹³.

¹³ El problema epistemológico no termina aquí. Una vez que hemos recabado la información necesaria acerca del mendigo cuya demanda moral es válida, surge un problema nuevo: cuánto le vamos a dar, con qué frecuencia, de qué manera, etcétera. Se trata obviamente de un problema muy difícil.

Aquí concluye nuestra argumentación; pero, en vista de que el asunto despierta sentimientos más o menos fuertes, es importante insistir en que el punto de vista que hemos adoptado es puramente teleológico o consecuencialista. Hemos partido de la idea meta-ética de que una acción ha de juzgarse como moralmente buena si y sólo si sus efectos en general son benéficos¹⁴. Cabe sospechar que más de algún lector habrá pensado que todo lo que hemos escrito es muy frío y calculador, (lo es), y que sólo una perspectiva deontológica podría hacerle justicia al tema. Aunque no alcanza el espacio de este artículo para entrar en detalles, le tenemos malas noticias a este lector imaginario. Habíamos dicho que los filósofos en general no se han ocupado de la demanda moral de los mendigos, con excepción de aquellos que trabajan en el marco de la llamada «filosofía cristiana»¹⁵. Uno de estos filósofos, y no cualquiera, sino uno que ha sido y es ampliamente considerado como su mayor representante, Tomás de Aquino, retoma el asunto en su *Suma de teología* (IIa IIae q. 32). La recta comprensión exige el contexto de las *quaestiones* 21 a 33, en las que se discute la virtud teologal de la caridad, pero la *quaestio* 32 está toda ella enfocada al caso de la limosna y en ella el artículo

¹⁴ En lugar de decir «moralmente buena», podría decirse «moralmente valiosa, aceptable, recomendable, obligatoria, necesaria». Ninguno de estos adjetivos es naturalmente equivalente a los otros. Detrás del uso de uno u otro se esconden berenjenales argumentativos tremendos. Esperamos que el lector comprenda que la simplificación que nos permitimos aquí es conveniente, en vista de los propósitos declarados que perseguimos. Por otro lado, el adjetivo «benéfico» también requeriría precisiones, pero consideramos que hemos dado las suficientes en el cuerpo de este trabajo, y dentro de los límites del mismo, particularmente en la discusión de cada tipo de mendigo.

¹⁵ Con este término, acaso insuficiente o poco claro, pero no inventado por nosotros, nos queremos referir a la tradición filosófica que inició cuando Agustín de Hipona creyó oportuno apropiarse de la filosofía

5 adopta una clara perspectiva deontológica: *utrum dare eleemosynas sit in praecepto*, «si dar limosnas es cuestión de principio».

Como se trata de un texto fácilmente asequible en internet, tanto en su original latino como en traducción a las principales lenguas europeas, incluyendo la española, no es necesario citarlo aquí. Cualquiera puede leerlo y quien lo lea verá, o al menos eso pensamos, que nada de lo que dice Tomás de Aquino, refuta la argumentación que hemos presentado aquí. De hecho, en una de las muchas y sutiles distinciones que hace, su posición es bastante más radical que la que hemos defendido aquí. En el mencionado artículo 5, en efecto, acepta Tomás claramente que existe una norma o principio (*praeceptum*) de caridad que nos obliga a dar limosna, pero introduce muchas restricciones para su aplicación, entre ellas una impresionante: *non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest*, «no toda necesidad hace el principio obligatorio, sino sólo aquella necesidad sin la cual el que padece necesidad no puede mantenerse con vida». Dicho brutalmente: si el mendigo no se está muriendo de hambre, entonces no tenemos el deber de ayudarlo¹⁶.

pagana, o partes de ella, para combinarlas con la teología revelada del cristianismo. Con ello se opuso a aquellos Padres de la Iglesia, como Tertuliano, que consideraban a la filosofía griega o grecorromana como despreciable y nociva. La historia de esta tradición, que continúa viva hasta nuestros días, es de una riqueza intelectual extraordinaria, y a lo que aquí apuntamos es sólo una pequeña muestra. Aprovechamos la ocasión para notar la posibilidad de que, en tradiciones filosóficas diferentes a la occidental y nuestra, haya discusiones de esta cuestión. No lo sabemos, pero nos sorprendería mucho si no las hubiere.

¹⁶ No es absurdo pensar que más de un mendigo es consciente de la fuerza de la intuición moral que subyace a la doctrina tomista y por ello ha inventado la treta que mencionamos al final del 3. En efecto, si una

En nuestra experiencia, la perspectiva deontológica tiende a esas posiciones extremas, como podemos apreciar también en los pocos ejemplos discutidos con los que Kant ilustra sus doctrinas. De allí que nuestro lector imaginario, movido por sentimientos que comprendemos y compartimos, difícilmente encontrará consuelo en la perspectiva deontológica. Y cualquiera que se haya asomado a la ética de las virtudes (la tercera gran perspectiva meta-ética reconocida en los manuales), por ejemplo, a los textos de Platón y Aristóteles, sabrá que allí tampoco habrá mucha materia argumental para concluir algo que satisfaga aquellos sentimientos.

Sin embargo, debemos concluir declarando, que no nos hacemos ilusiones. Creemos que el lector en general seguirá tomando sus decisiones de cara a la demanda moral de los mendigos de acuerdo con los sentimientos que le ocasione tal demanda. Esto es sencillamente humano. Tomar esta, o cualquiera otra decisión que tenga una importante carga emocional, muy rara vez se tomará mediante el razonamiento. Sin embargo, creemos que, si pretendemos ser filósofos, debemos intentar encontrar respuestas razonadas a las cuestiones éticas que nos confrontan, máxime cuando son tan cotidianas y persistentes como la que nos ocupa en este trabajo. Aquí no buscamos sino hacer una primera revisión de la cuestión, y queda al lector juzgar si se trata de un buen primer paso, y en caso negativo, de proponer alguna alternativa.

persona es joven, fuerte y no mal alimentada, su fuerza de apelación a nuestro bolsillo disminuye dramáticamente. Luego, una historia de robo y desgracia momentánea es acaso lo único que puede recobrarla. Lástima que con ello surge una vez más la dificultad cognitiva de distinguir el caso raro en que la historia sea verdadera. En todo caso, recordamos que si la persona que nos pide tiene una demanda moral genuina, la tiene porque justamente no es un mendigo, (alguien que vive de pedir limosna), sino simplemente un conciudadano que pasa por una dificultad pasajera.

Bibliografía

- ANSCOMBE, G.E.M. (1958). *Modern moral philosophy. Philosophy*, vol. 33, núm. 124, pp. 1-19.
- BOUDON, R. (1986). *L'idéologie: L'origine des idées reçues*. París: Fayard.
- BRECHT, B. (1934). *Dreigroschenroman*. Amsterdam: Allert de Lange.
- COLLINGWOOD, R.G. (1933). *An essay on philosophical method*. Oxford: Clarendon Press.
- COPP, D., Coord. (2006). *The Oxford handbook of ethical theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- CUMMISKEY, D. (1990). *Kantian consequentialism. Ethics*, vol. 100, núm. 3, pp. 586-615.
- DURHAM, C. (2009). *The child begging mafia in India*. Informe de investigación del TraCCC (Terrorism, Transnational Crime and Corruption Center), Escuela de Políticas Públicas de la Universidad George Mason, Fairfax, Virginia. Disponible en internet.
- ERESHEFSKY, M. (2001). *The poverty of the Linnaean hierarchy: A philosophical study of biological taxonomy*. Cambridge: University Press.
- FREY, R.G. y Wellman, C.H., Coords. (2003). *A companion to applied ethics*. Oxford: Blackwell.
- HEMPEL, C.G. y Oppenheim, P. (1936). *Der Typenbegriff im Lichte der neuen Logik*. Leiden: Sijthoff.
- HEY, J. (2001). *Genes, categories, and species: The evolutionary and cognitive causes of the species problem*. Nueva York: Oxford University Press.
- LAFARGUE, P. (1880). *Le droit à la paresse: réfutation du droit au travail de 1848*. París: Henry Oriol.

- LAFOLLETTE, H., coord. (2003). *The Oxford handbook of practical ethics*. Nueva York: Oxford University Press.
- LEAL Carretero, F. (2007). *Diálogo sobre el bien*. Guadalajara: CUCSH.
- _____. (2008). *Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias*. Guadalajara: CUCSH.
- _____. (2011). Un acercamiento a Vilfredo Pareto. En: J. Ramírez Plascencia y A.C. Morquecho Güitrón, Coords., *Repensar a los teóricos de la sociedad*, Guadalajara, Centro Universitario de la Ciénega, pp. 41-92.
- RAWLS, J. (1971). *A theory of justice*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHULTZ, B. (2004). *Henry Sidgwick, eye of the universe: An intellectual biography*. Nueva York: Cambridge University Press.
- SEN, A. (1983). Poor, relatively speaking. *Oxford Economic Papers*, vol. 35, núm. 2, pp. 153-169.
- SIDGWICK, H. (1907). *Methods of ethics*. 7ª edición (póstuma). Londres: Macmillan.
- SINGER, P. (1972). Famine, affluence, and morality. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 3, pp. 229-243.
- _____. (2009). *The life You can save: Acting now to end world poverty*. Nueva York: Random House.
- SNEATH, P.H.A. y Sokal, R.R. (1973). *Numerical taxonomy: The principles and practice of numerical classification*. San Francisco: Freeman.
- STEVENSON, R. L. (1877). An apology for idlers. *The Cornhill Magazine*, vol. 36, pp. 80-86.
- TOOLEY, J. (2011). *The beautiful tree: A personal journey into how the world's poorest people are educating themselves*. Washington: Cato Institute.

- TREJO, G. y Jones, C., Coords. (1993). *Contra la pobreza: Por una estrategia de política social*. México: Cal y Arena/Centro de Investigación para el Desarrollo, A.C.
- WARNOCK, M. (1960). *Ethics since 1900*. Oxford: Oxford University Press.
- WEBER, M. (1904). Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 19, núm. 1, pp. 22-87.
- _____. (1919). *Politik als Beruf*. Munich: Duncker & Humblot.
- ZELIZER, V.A. (1994). *The social meaning of money: Pin money, paychecks, poor relief, and other currencies*. Nueva York: Basic Books.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EDUCACIÓN DE LA TEORÍA Y PEDAGOGÍA CRÍTICAS

Dinora Hernández López

«La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación»

Theodor W. Adorno

«Si la educación ciudadana ha de ser emancipatoria, debe comenzar con la suposición de que su finalidad principal no es la de «ajustar» a los estudiantes a la sociedad existente; en vez de eso su propósito principal debe ser estimular sus pasiones, imaginaciones e intelectos para que sean movidos a desafiar las fuerzas sociales, políticas y económicas que pesan tanto en sus vidas»

Henry Giroux

Su acento en el momento de la crítica y su conclusión de que el fundamento de la sociedad moderna era la razón instrumental, puede generar la percepción de que la filosofía elaborada por la generación fundante de la Escuela de Frankfurt adolece de una propuesta sobre las posibilidades de cambio social, así como de una reflexión profunda sobre el deber ser y su naturaleza. Si formulamos las anteriores afirmaciones en el *argot* filosófico, el primer enunciado nos conduce a la idea de que no hay un planteamiento político suficientemente desarrollado; el segundo, a que tampoco elaboraron una propuesta de ética. No obstante, una lectura más detenida puede aproximarnos a tomar estos juicios como meras suposiciones. Considero que

sus ideas sobre educación; es decir, sobre uno de los ámbitos más sensibles de conformación del hombre como ente social, desmienten la opinión anterior. En el desarrollo de la noción de «educación política» aparece una apuesta clara por el cambio social y algunos ingredientes del ideal de ser humano y sociedad de los frankfurtianos. Ideas que desembocaron, en cierta medida, en el desarrollo de la pedagogía crítica.

El objetivo central de este trabajo es hacer un recorrido por las reflexiones sobre educación de la teoría y pedagogía críticas. Consideraciones que se configuran a través de la dialéctica entre pensamiento reproductivo y emancipatorio. El artículo está conformado de dos apartados: en el primero analizo la noción de «crítica» y la filosofía de la educación de la Escuela de Frankfurt; en el segundo expongo sucintamente las ideas sobre educación de la pedagogía crítica y su vínculo con el pensamiento frankfurtiano. El conjunto del trabajo recorre los siguientes temas: *a)* El despliegue de la razón instrumental en el ámbito educativo como educación sistémica o reproductiva, *b)* La educación como «educación política» o «educación para la emancipación», *c)* El papel de la escuela, específicamente de la universidad, como sostén del pensamiento crítico y la transformación social y, a manera de conclusiones, *d)* Una reflexión en torno a algunas manifestaciones sociales recientes, reproductivas y críticas, en el ámbito educativo.

1. La educación, como «educación política», en la filosofía de la Escuela de Frankfurt

A la denominación Escuela de Frankfurt¹ se asocia el pensamiento, fruto de la investigación interdisciplinar, de un

¹ Este artículo se limita a la primera etapa de la Escuela de Frankfurt, o etapa fundacional, que arranca en los años veinte, y se prolonga hasta alrededor de los años setenta.

conjunto de intelectuales de extracción filosófica y de ciencias sociales. El Instituto de Investigaciones Sociales arrancó su proyecto a inicios de los años veinte con una historia de la clase obrera, en la década posterior y bajo la guía de Horkheimer, sus indagaciones comenzaron a perfilarse hacia la construcción de su estilo de pensamiento característico, la teoría crítica. Estilo legítimamente atribuible al trabajo de sus tres intelectuales más representativos: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse².

En medio de un conjunto de ideas, estrategias metodológicas e intereses temáticos de algunos de sus miembros, su reflexión comparte, al menos, cuatro grandes preocupaciones que dan origen a un conjunto de ideas ampliamente compartidas³: a) La identificación y análisis de una serie de rasgos que consideraron distintivos de las sociedades avanzadas; b) El interés por encontrar las raíces de la crisis de la modernidad, principio que encuentran en el

² Destaca también el caso del filósofo y psicólogo social Erich Fromm, quien fue miembro del Instituto durante aproximadamente una década. Contribuyó, significativamente, en la introducción del psicoanálisis a las investigaciones de la Escuela, y al diseño de investigaciones de la relevancia de *Autoridad y Familia*. Fromm rompió con la Escuela por divergencias en la interpretación sobre el patriarcado y la libido. Fue colocado por Marcuse en el grupo de los «revisionistas neofreudianos». A decir de Friedmann (1986: 22), la obra de Fromm era demasiado «colorida y superficial», de manera que terminó desentonando con el resto de los pensadores del Instituto.

³ Estudiosos de la Escuela, como Martin Jay, hablan también de unidad teórica: «Llegué a comprender que en el pensamiento de la Escuela de Frankfort había una coherencia esencial que afectaba prácticamente todo su trabajo en áreas diferentes.» (1988: 16). Y, el Instituto de Investigaciones Sociales «Fue el único conglomerado interdisciplinario de investigadores, que trabajaron sobre diferentes problemas desde una base teórica común, que se haya reunido en tiempos modernos.» (1988: 477).

predominio de la faceta instrumental de la razón; y *c*) Un método de investigación, de inspiración hegeliano-marxista, que desemboca en la interdisciplinariedad; así como, *d*) Una filosofía sobre el origen del poder y sus manifestaciones, como totalitarismo y autoritarismo.

El propósito medular de las investigaciones de los frankfurtianos fue elaborar una teoría que diera cuenta del funcionamiento de la sociedad avanzada. En un contexto como el de la URSS, Europa y los Estados Unidos, de guerra y posguerra, el tema del poder, sus raíces y modalidades de operación parecía ser la clave de acceso a tal mecanismo. La Escuela se enfrentó a un acontecer social, consideraba, administrado objetiva y subjetivamente, que atentaba contra la autonomía y autenticidad del hombre. ¿Qué explicaba semejante condición? En el interior de la sociedad latía la razón en su faceta instrumental.

Antes de adentrarme en la noción de «educación política», considero necesario abordar, brevemente, algunos elementos de la «crítica» de la teoría crítica. En el espíritu de continuidad del impulso crítico de la filosofía de Karl Marx, la Escuela cultivó, en significativa medida, un pensamiento cuestionador de las ideologías. De esta manera, sus investigaciones estuvieron orientadas al descubrimiento de las contradicciones que animaban la totalidad social, así como, de las representaciones que pretendían encubrir tales tensiones. Para la Escuela, era ésta la constitución real del mundo capitalista y pervivía conteniendo su superación: razón y sinrazón, sistematicidad y caos, desarrollo de las fuerzas productivas y de la naturaleza de las relaciones de producción vigentes, felicidad objetiva y subjetiva, liberación sexual y represión, etcétera, constituían su sustrato último. Atenta a la correspondencia del método con respecto al ente social, su investigación se enfocó en destruir toda ilusión, edificada como discurso científico, sistema

filosófico, modelo político o cultural, cuya tesis respondiera a la conciliación ilusoria y la reificación. La crítica debía identificar y sacar a la luz las contradicciones y dinamizar los objetos señalando su historicidad.

La Escuela (Horkheimer, 2000), sostiene que tanto el sujeto como el objeto, la realidad social, tienen un carácter construido; pero la percepción de esta característica de los elementos de la relación de conocimiento, debido a la división del trabajo, aparece de manera borrosa a la conciencia de los hombres; redundando en que éstos perciban la labor científica como una actividad neutral, y la realidad social como una entidad independiente de su voluntad y determinante de su hacer. De esta forma, la relación creador-creatura se invierte. La impronta de esta idea es de Marx:

[...] mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. (1980: 32)

La inversión entre productor-producto es la concepción del todo social como destino y naturaleza. Forma de pensamiento reificado que constituía una de las motivaciones centrales de la inmovilidad social. Veamos:

La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizado por la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada y las diferencias de clase como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a

la decisión planificada, a la persecución racional de fines. (Horkheimer, 2008: 240).

Para la Escuela, la teoría, además de proceso lógico, era socio-histórico (Horkheimer, 2000: 57). Su «interés», o posición ético-política, abiertamente asumida por los frankfurtianos, era contribuir a la emancipación. En tanto crítica, debía ser un elemento dinamizante de las masas, inmanente el proceso revolucionario.

[...] si el teórico crítico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresión de la situación histórica concreta sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. (Horkheimer, 2008: 247).

En síntesis, la crítica debía estar enfocada en la identificación de las contradicciones, elemento que apuntalaba la realidad de un mundo inacabado y con posibilidades de ser conducido hacia la realización humana plena. Así como, a la despetrificación del devenir de las sociedades avanzadas. La relevancia de estos dos momentos consiste es que resultan condicionantes del cambio social liberador.

El ideal societario de la Escuela responde a una concepción humanista influida, significativamente, por el pensamiento ilustrado: la autodeterminación del género humano, la idea de que fueran las decisiones conscientes de los hombres las que regularan la vida social. En su ideal se dibujan los contornos de una sociedad socialista, sin explotación, enajenación y carente de egoísmo. De una esfera económico-política sostenida por una «comunidad de hombres libres». Así como, de múltiples elementos cultural-subjetivos que colorean la

imagen de un hombre autónomo, creativo, auténtico y liberado sexualmente.

Las pinceladas de éste ideal aparecen en dos niveles intercalados de su reflexión: el económico-político, y el cultural-subjetivo. Ésta distinción nos permite enfatizar un aspecto notable de su planteamiento, que aleja y, al mismo tiempo, complementa, su visión del deber ser social, del imaginario marxista. Las causas que explicaban la adhesión de las masas al fascismo, que rebasaron las consideraciones economicistas, la configuración del socialismo real en la URSS, que mostró ser un proceso de liberación incompleto, en tanto no modificó la subjetividad suficientemente (Friedman, 1986) así como, la pasividad política del proletariado de posguerra, condujo a los frankfurtianos al desarrollo de una reflexión que, sin descuidar los aspectos económico-políticos, consiguió adentrarse, significativamente, en la coordinada cultura-subjetividad.

Como señala Marcuse (1981), el totalitarismo, el hecho confirmado del control anidado en la intimidad de la psique humana, a través del cual se estableció una sólida concordancia entre estructura y subjetividad, hacía que lo psicológico fuera ya, también, político. Incluso, la preponderancia de ésta esfera la trastocó en lo político por excelencia. Primordial, por ejemplo, para pensar las modalidades de cambio social. Lo anterior explica el por qué Adorno tuvo en alta estima el papel de la educación, «*la clave de un cambio radical está en la sociedad y en su relación con la escuela*» (1998: 78). En tanto, para Marcuse, como veremos, universidad y estudiantes eran reductos en los que los efectos reproductores del sistema económico podrían encontrar un dique, constituían una potencial fisura de la totalidad opresiva.

Para la Escuela (Adorno, 2007), la cultura se convirtió en el escenario social por excelencia para explicar tanto la producción como la posibilidad de transformación de la

experiencia histórica. Era a través de la constitución de subjetividades que los poderes fácticos desplegaban y reforzaban su hegemonía. Es decir, las dinámicas de integración, reproducción sistémica e interiorización de la dominación, no podían ser explicadas sin adentrarse en el análisis de lo subjetivo. Los hilos conductores de su reflexión sobre éste tópico son: su crítica a la cultura hegemónica, sus análisis sobre la construcción de la personalidad autoritaria, y su concepción de la educación como «educación política». Es éste último punto el que me interesa explorar.

En un universo presa de la cosificación, el ámbito educativo tampoco era inmune a los embates de la razón instrumental. Los «mecanismo de contención»: el carácter pseudo-neutral de la academia y las restricciones presupuestales a las humanidades y las ciencias sociales (Marcuse, 1984). Mostraban la heteronomía de la educación con respecto a los dictados de los poderes fácticos. Sin embargo, y no obstante que eran presa de intereses reproductores del *status quo*, los frankfurtianos, como ya lo señalé, cimentaron, significativamente, sus esperanzas de cambio social en éste ámbito. Tanto para Marcuse (1969, 1984, 1998), como para Adorno (1998), quien expresamente habla sobre el tema de la educación como posibilidad de liberación⁴, la actividad educativa tenía una función eminentemente política. Su misión, señala éste último, era propiciar una comprensión crítica de la realidad: desreificada, cuestionadora de ideologías y activo-transformadora.

Para que las universidades sean elementos «importantes» en la configuración del hoy y del mañana se requiere, por el contrario, que desentrañen los hechos y las fuerzas que

⁴ En una serie de programas sobre educación difundidos por la radio de Hesse, de 1959 a 1969, que fueron compilados bajo el título «Educación para la emancipación».

hicieron de la civilización lo que es hoy y lo que puede ser mañana y esto, es educación política. Pues la historia, en efecto, ser repite; y es la repetición de la dominación y la sumisión lo que debe detenerse, y detenerlas presupone el conocimiento de la génesis y las vías por las cuales se produce; o sea: pensamiento crítico. (Marcuse, 1984: 68).

La tarea de la «educación política» consistía en contribuir a modificar la enajenación de la que el individuo era presa, de manera que tomara conciencia de su condición y de las posibilidades de modificarla, experimentando este impulso como una necesidad vital (Marcuse, 1984: 38-9). Es decir en hacer posible la superación del tipo enajenado del hombre moderno. En la filosofía marcusiana, este motivo aparece en el desarrollo de la idea de la generación de una «nueva sensibilidad». El espacio idóneo para tal fin eran las instituciones universitarias.

La enajenación del hombre contemporáneo se había convertido en un sedimento cuasi-biológico (Marcuse, 1969). Las necesidades superfluas, o el consumo reproductivo, se habían trastocado en necesidades vitales. Y la perpetuidad del capitalismo dependía de esta inversión puesto que, al satisfacer sus necesidades falsas, el individuo inmortalizaba su servidumbre como «servidumbre voluntaria»⁵, justificaba, a través de sus demandas de consumo, el trabajo enajenado. La educación, señala Marcuse, debía hacer aflorar necesidades y satisfacciones cualitativamente diferentes. Arraigar la rebelión en la misma biología. La «nueva sensibilidad» implicaba la reconfiguración de las necesidades del individuo, la ruptura con lo familiar, con su forma usual de pensar y sentir.

⁵ En este sentido, Marcuse afirma que «las necesidades generadas por este sistema son, así, eminentemente estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución ancla en la estructura instintiva» (1969: 19).

Pero la idea de Marcuse no es una mera reconversión de las necesidades aludidas, la «nueva sensibilidad» apelaba a un conjunto de «necesidades trascendentes»: estéticas y morales. Puntos de quiebre del orden establecido que conducían a la actualización de la «utopía real». En este sentido, la educación representaba el reino de las posibilidades de transformación social orientada a la realización humana.

Lo que parece una extraña ‘politización’ de la universidad ejercida por alborotadores radicales es hoy (como lo fue tan a manudo en el pasado) la dinámica interna, ‘lógica’ de la educación: conversión del conocimiento en realidad, de los valores humanistas en condiciones humanas de vida. (Marcuse, 1969: 66).

El movimiento estudiantil del 68 pareció confirmar algunas de sus ideas. En 1969 afirmó que los estudiantes eran los portadores de una «nueva sensibilidad», simbolizada, por ejemplo y entre otras cosas, en su subversión del lenguaje de la dominación y la moral sexual tradicional⁶. Para Marcuse constituían el motor del «gran rechazo»⁷, el catalizador del movimiento obrero.

⁶ En *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse (1969) hace un recuento de los diversos movimientos sociales del mundo de los sesenta en los que comenzaba a encarnarse «el gran rechazo»: estudiantes, afroamericanos, movimientos de descolonización, revolución cubana, etcétera. Desdiciendo así la tesis de una enajenación, cuasi-absoluta, de la que era presa la sociedad avanzada, a la que hace referencia en *El hombre unidimensional*.

⁷ En su relación, tensa por momentos, con el movimiento estudiantil del 68, pareció encarnarse el ideal de vínculo teoría-praxis, tan problemático en la trayectoria de la Escuela. El ensayo fue escrito antes del movimiento y complementado, luego del mismo, con notas a pie de página. «la coincidencia entre algunas de las ideas sugeridas en mi ensayo y for-

Lo que resuena en el fondo de la «educación política», además de los elementos marxistas y freudianos, es el *Sapere Aude* kantiano⁸, presente de manera más notoria en las reflexiones de Adorno. Los frankfurtianos consideraban que la labor educativa debía enfocarse a la construcción de sujetos con autonomía de juicio puesto que, la vigencia de una democracia cabal, señalaba Adorno (1998), en tanto expresión de la emancipación del pueblo, de su «mayoría de edad», exigía individuos directores de sus propias vidas. En este sentido señala:

Quisiera seguidamente a arriesgarme apoyándome en un solo pie, a presentar lo que ante todo concibo como *educación*. No precisamente la llamada formación de las personas, porque nadie tiene el derecho de formar personas desde fuera; pero tampoco la simple transmisión de conocimiento, en la que lo muerto y cosificado ha sido tantas veces subrayado, sino *la consecución de una consciencia cabal*. Sería a la vez de la mayor importancia; su idea viene, además, políticamente exigida, por así decirlo. Lo que significa que para no limitarse simple-

muladas por los jóvenes militantes fue sorprendente para mí. El carácter utópico radical de sus demandas sobrepasa con mucho las hipótesis de mi ensayo; y sin embargo estas demandas se suscitaron y formularon en el curso de la acción misma; son expresiones de una práctica política concreta.» (Marcuse, 1969: 9).

⁸ La frase sintetiza el espíritu de la racionalidad crítica iluminista: «Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirse de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la ilustración.» (Kant, 2004: 83).

mente a funcionar, sino para trabajar de acuerdo con su concepto, una democracia exige personas emancipadas. No es posible representarse una democracia realizada sino como una sociedad de emancipados. (Adorno, 1998: 95).

La filosofía Kantiana, particularmente las ideas pedagógicas, son un claro ejemplo de la concepción humanista que los ilustrados tuvieron sobre la actividad educativa y su propósitos. No obstante, como prácticamente todos los fines que perseguía el ideario ilustrado, el objetivo primordial de la educación terminó socavado por la hegemonía de un modelo pedagógico reproductivo e inmanente. En sus reflexiones sobre pedagogía Kant sostiene:

[...] un principio de arte de la educación, que en particular debían tener presente los hombres que hacen sus planes es que no se debe educar a los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la idea de humanidad y de su completo destino. Este principio es de la mayor importancia.

Los padres en general no educan a sus hijos más que en vistas del mundo presente, aunque esté muy corrompido. Deberían, por el contrario, educarles para que más tarde pudiera producirse un estado mejor. Pero aquí se encuentran dos obstáculos: a) a los padres sólo se preocupan, ordinariamente, de que los hijos prosperen en el mundo, y b) los príncipes no consideran a sus súbditos más que como instrumentos de sus deseos⁹. (2003: 36).

⁹ La teoría pedagógica de Kant se fundamenta en el marco amplio de su filosofía crítica y responde a un enfoque indudablemente humanista. Kant considera que el objetivo primordial de la educación es generar la autonomía de juicio; es decir, aprender a pensar en lugar de pensamientos ya hechos. La educación no es adiestramiento. Consiste en

La relativa inexistencia de una educación humanista y crítica, era otro de los componentes de la crisis de la ilustración. Era ésta la «dialéctica de la Ilustración», que tenía múltiples registros; por ejemplo, la ciencia, que en sus inicios había encarnado:

la exigencia de no aceptar nada sin inspección ni examen, exaltó la libertad y emancipación de la tutela por dogmas heterónomos... hoy se ha convertido... en una nueva figura de la heteronomía. (Adorno, 1998: 44).

La referencia directa es al pensamiento positivista, pero también nos conduce a las preocupaciones de Adorno sobre el estatus de la filosofía en la Alemania de los años sesenta. Adorno critica seriamente la actitud que mira a la filosofía desde la lente de la especialización, «*la filosofía sólo se satisface a sí misma allí donde es algo más que una especialidad*» (1998: 33). La filosofía es visión englobante, capacidad de juicio autónomo que acompaña la reflexión del sujeto en todos los ámbitos del saber¹⁰.

Para la Escuela (Horkheimer, 2002), el rasgo central del hombre contemporáneo era su dependencia de órdenes y normas que no se justifican ante su propia razón. La gravedad del asunto es que esta forma de pensamiento, desatento de la

hacer del hombre más razonador que erudito, dato que corresponde a su naturaleza (Kant, 2003).

¹⁰ Resultan interesantes las reflexiones de Adorno en aspectos tan puntuales como las relaciones en el aula. Señala que el alumno parece exigir la cátedra dogmática en lugar del seminario y, en este sentido, no contribuye al fomento de la criticidad. Lo que repercute en una educación para la «minoría de edad», autoritaria, vertical y limitante de la libertad del individuo. Precisamente, lo que Freire (1982), llama educación bancaria.

determinación racional de fines, parecía ser la causa de la crisis humanista europea de la primera mitad del siglo xx, cuyo símbolo, consideraron, había sido Auschwitz.

La actividad educativa, en sentido amplio, tiene un objetivo adaptativo, prepara a los seres humanos para desenvolverse en la realidad pero, en la tónica del enfoque ético-político de la teoría y pedagogía críticas, debería tener un sentido último emancipatorio. Es decir, su finalidad no debería ser la conformación de gente bien adaptada, sino la consecución de individuos críticos y autónomos. Capaces de generar condiciones de realización humana plena.

2. La influencia de las reflexiones sobre educación de los frankfurtianos en la pedagogía crítica

La pedagogía crítica surgió en la década de los ochenta, cuando en el contexto de los Estados Unidos, se acentuó la presencia de un enfoque educativo centrado en competencias y aprendizaje de habilidades básicas. Giroux (2004), señala que, aún cuando esta «industrialización de la enseñanza», como la denomina, se manifestó, entre otras cosas, en el interés de las corporaciones a prestar ayuda financiera a universidades y colegios, y a establecer cátedras de libre empresa, el vínculo universidad-economía se produjo desde principios del siglo xx.

La pedagogía crítica se configuró, en continuidad con el paradigma de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en contraste con la racionalidad positivista. Pensamiento, en el contexto del desarrollo de este enfoque pedagógico, representado por la pedagogía tradicional, liberal. Enfoque que considera que la neutralidad y transmisión de conocimientos y habilidades necesarias para el mundo del trabajo (instrucción), constituyen la finalidad última de las instituciones educativas.

Es una pedagogía, además, inspirada por la teoría del currículum oculto (Apple, 1997) que, centrado en el lazo escuelas-política-economía, analiza la incrustación del imaginario hegemónico, creencias y valores, en la cotidianidad de la vida escolar. Y de las teorías de la reproducción (Bórquez Bustos, 2006) que, de igual modo, consideran que la escuela no es un espacio suspendido o amurallado, aislado ni neutral, sino un ámbito penetrado por el poder, escenario de legitimación y reproducción del orden social dominante.

La pedagogía crítica, por ende, explora los procesos de penetración del poder en la dinámica escolar y su generación de subjetivación reproductiva. No obstante, aún cuando (Apple, 1987) los enfoques de la reproducción aciertan, en cuanto a que ponen la lupa en el tema de la intervención de los poderes fácticos en la vida educativa, señala Giroux, conducen a un «pesimismo paralizante». Hay un par de supuestos en éstas influencias que la pedagogía crítica pone en tela de juicio: la escuela es una máquina produciendo los intereses de la dominación y los actores educativos entes pasivo-receptivos. Por tanto, al implicar un determinismo extremo, las teorías de la reproducción anulan la intervención humana y no dan lugar para la resistencia y la posibilidad del cambio social. Para este autor, en cambio, y en la tónica de las consideraciones marcuserianas, las escuelas son espacios en los que se entrecruzan tendencias dominantes, así como formas variadas de resistencia y oposición.

Mientras que hay poca duda de que las escuelas están atadas a políticas, intereses y recursos educativos, que soportan el peso de la lógica e instituciones del capitalismo, también suministran espacios para la enseñanza, conocimiento y prácticas sociales emancipatorias. Las escuelas producen conformaciones sociales alrededor de la explotación de clase, de género y de raza, pero al mismo tiempo contienen plurali-

dades contradictorias que generan posibilidades tanto para mediar como para contestar las ideologías y prácticas de dominación. (Giroux, 2004: 153).

Es decir, sitios en los que se entrecruzan, tanto la dominación, como múltiples procesos contestatarios. ¿De qué manera? Los sujetos interiorizan, se apropian de los mensajes, pero son sujetos activos, reconstruyen y transforman el contenido educativo.

Ni los maestros ni los estudiantes se parecen a la imagen del 'títere social' que emerge en los trabajos de los teóricos de la reproducción. Tanto los estudiantes como los maestros demuestran formas de resistencia en el contexto de la hegemonía cultural. (Giroux, 2004: 252).

Por tanto, lo que Giroux hace es matizar la idea de una supuesta contundencia del impacto de la dominación en la subjetividad. Además, es en las dinámicas de resistencia y oposición en las que, considera, puede leerse alguna posibilidad de cambio social liberador.

La pedagogía crítica propone pasar de la reproducción, como forma difusora y legitimadora del orden social, a la producción. Es decir, a la tarea de identificar la manera como son mediados los textos, aun cuando prefabricados, en la práctica educativa tanto de maestros como de alumnos. A la manera como en el marco de una dialéctica de la dominación y la resistencia, estudiantes y maestros se constituyen en sujetos activos y cuestionadores del proceso de enseñanza-aprendizaje. Aprenden a ver el mundo holísticamente, a distinguir entre apariencia y esencia, a pensar, imaginar y actuar con miras a la realización de un mejor mundo¹¹.

¹¹ Elementos, todos, que son parte de la teoría crítica, a los que se suman: la desmitificación del mundo a partir de una crítica de las ideolo-

Consideraciones finales

Las tendencias, cada vez más abrasivas, a reestructurar la educación bajo el paradigma mercantil, han sido parte relevante de las reflexiones de la teoría y pedagogía críticas. La teoría crítica, al analizar el funcionamiento de la cultura y el sentido de la educación, señaló cómo la razón instrumental se expandía en todos los rincones de la realidad social propiciando la crisis de las posibilidades de realización de los ideales humanistas. La forma como, a través de la colonización del mundo de la vida, como la denomina Habermas (Sitton, 2006), el paradigma de la reproducción se trasladaba al ámbito escolar atentando contra el pensamiento crítico.

El sentido de la escuela, desde perspectivas humanistas como las expuestas, es contribuir a la conformación, en un ejercicio conjunto, horizontal y democrático, docente–discente (Freire, 2009), de seres humanos críticos, autónomos, activo–transformadores y en constante búsqueda de la realización del hombre en un entorno democrático. Sin embargo, la difusión del criterio mercantil como norma central del neoliberalismo, ha repercutido en la creciente preponderancia de la lógica de la mercancía en la educación. La reestructuración del espacio universitario, en la tónica de los intereses reproductivos de los poderes fácticos, particularmente en el caso de las entidades públicas, parece estar minando la generación y despliegue del pensamiento crítico.

Hoy corroboramos cómo las instituciones educativas acentúan cada vez más los aspectos mercantiles y reproductivos. La forma mercancía adopta la vestimenta del servicio educativo, de la compra-venta del conocimiento-mercancía, y de la

gías y la identificación de las reificaciones inscritas en los mensajes, códigos y prácticas cotidianas de la escuela (lengua oficial, reglas escolares, relaciones sociales del salón de clases, exclusión de capitales culturales minoritarios etcétera).

formación humana en términos de eficiencia o rendición utilitaria y sistémica. Este fenómeno se refleja, por ejemplo, en la disminución de recursos para la escuela pública y la exigencia de que opere a través de una racionalidad empresarial. Tal situación contrasta con la inversión del gobierno en instituciones educativas tecnológicas y el crecimiento de escuelas privadas¹². Lo que tiende a limitar aún más el acceso de jóvenes con escasos recursos a la educación y, por tanto, contribuye al mantenimiento de la desigualdad social.

Además, la tendencia a la modificación de la currícula universitaria, en forma y fondo, encaminada a asumir un enfoque por competencias, ha sido uno de los motivos que se consideran dentro del debate contemporáneo sobre el sentido de la educación. Puesto que, la noción de «competencia» parece sugerir el aprendizaje de habilidades para el mundo del trabajo, en detrimento del pensamiento crítico. Tal situación ya se ha hecho sentir en nuestra Universidad de Guadalajara, a través de la puesta en marcha del «Bachillerato General por Competencias», en el año 2008. Esta reforma del bachillerato implicó la disminución de las asignaturas, ahora llamadas «unidades de aprendizaje», que conciernen a las humanidades. La filosofía, por ejemplo, perdió espacios de difusión. Acontecimiento que, afortunadamente, encontró oposición en el camino. La comunidad filosófica y asociaciones como el Observatorio Filosófico de México y la Red Filosófica de Guadalajara se manifestaron ante autoridades y opinión pública y obtuvieron, recientemente, el dictamen favorable de la SEP, la filosofía recuperó algunos de los espacios perdidos. Actualmente, incluso, se discute sobre la pertinencia de incluirla en la educación media y básica.

¹² Ver, «El Estado abandona la educación superior», Editorial de *La Jornada*, Lunes 6 de agosto del 2012.

En otras partes de Latinoamérica ha habido reacciones importantes ante estos embates al sector educativo. Me refiero al caso de los estudiantes chilenos. Quienes generaron un movimiento social en contra de los altos costos de la educación en su país, y un posicionamiento político que busca una transformación social de largo alcance, (mismo que, consideran, sólo podría realizarse en vínculo con el resto de los sectores sociales)¹³. Así como, el movimiento «Yo soy 132», que en la coyuntura de las elecciones recientes en nuestro país, mostró su distanciamiento crítico con respecto a muchos de los endebles puntos de nuestra democracia; entre ellos, el cuestionable funcionamiento de las instituciones electorales y el funcionalismo de los MMC más poderosos. Los movimientos estudiantiles, por otro lado, han situado la relevancia de las redes sociales como un ejercicio de esfera pública. Estas plataformas permiten un diálogo reflexivo que puede llevarse a cabo con un alto grado de horizontalidad, inclusión y tolerancia.

Parece ser pues, que la escuela, ahora en conjunción con la tecnología, sigue siendo ese sitio de tensión dominación-resistencia al que hacen referencia Giroux y Freire. Espacios de desarrollo de un espíritu crítico, en medio de tendencias reproductivas, que nos generan la esperanza y, al mismo tiempo, la necesidad de conservar y extender ese elemento indispensable e inherente a una educación, verdaderamente, humanista. Única capaz de forjar las condiciones que puedan poner en vigencia una democracia auténtica.

¹³ «Vallejo encabezó las protestas del año pasado contra el alto costo de la educación en Chile, y los reclamos por una mayor aportación del Estado para reducir las deudas de los alumnos. Los estudiantes que tomaron las calles en ese país sudamericano exigían que el Estado destinara el 1.5% del producto interno bruto (PIB) para cubrir las necesidades de la educación superior, frente al 0.4% que invierte en la actualidad» Véase la nota de Tania L. Montalvo.

Bibliografía

- ADORNO, T. W. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- _____. (2007). *Dialéctica del iluminismo*. Madrid: AKAL.
- APPLE, M.W. (1987). *Educación y poder*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1997). *Teoría crítica y educación*. Buenos Aires: Niño y Dávila Editores.
- BÓRQUEZ Bustos, R. (2006). *Pedagogía crítica*. México: Trillas.
- FREIRE, P. (1982). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI editores.
- _____. (2009). *Pedagogía para la autonomía*. México: Siglo XXI editores.
- FRIEDMAN, G. (1986). *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*. México: FCE.
- GIROUX, H. (2004). *Teoría y resistencia en educación*. México: Siglo XXI Editores.
- HORKHEIMER, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Amorrortu.
- _____. (2008). *Teoría Crítica*. Argentina: Amorrortu.
- JAY, M. (1988). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- KANT, I. (2003). *Pedagogía*, Madrid: Akal.
- _____. (2004). *¿Qué es la ilustración?*. Madrid: Alianza.
- MARCUSE, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortíz.

- _____. (1981). *Eros y civilización*. México, Joaquín Mortíz.
- _____. (1984). *Contrarrevolución y revuelta*. México: Joaquín Mortíz.
- _____. (1998). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- MARX, Karl. (1980). «La ideología alemana», en *Obras escogidas. Tomo I*. C. Marx y F. Engels, URSS: Editorial Progreso.
- MONTALVO, Tania L. «Camila Vallejo pide a #YoSoy132 ser motor de la transformación en México» Jueves, 14 de junio de 2012 a las 18:24. CNN, en <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/06/14/camila-vallejo-pide-a-«Yo»soy132-ser-motor-de-la-transformacion-en-mexico>.
- SITTON, J (2006). *Habermas y la sociedad contemporánea*. México: F.C.E.

II

**ELEMENTOS PARA PENSAR LA
ÉTICA A TRAVÉS DE
KIERKEGAARD Y HEIDEGGER**

ELEMENTOS DE «EL SER Y EL TIEMPO» DE M. HEIDEGGER PARA PENSAR LA VIOLENCIA¹

Jesús López Salas

En algún momento las discusiones sobre la violencia nos llevaron a preguntar por algunos elementos metodológicos que nos permitirían pensar el problema de manera sistemática, de ahí el sentido de estas reflexiones que consideramos de ayuda para abordar este fenómeno tan complejo y escurridizo.

1

La violencia se ha convertido recientemente en algo cotidiano en nuestras vidas. Los medios masivos de comunicación dan cuenta de la explotación sexual de menores de edad, de asesinatos y privación de la libertad por parte de la delincuencia organizada. Igualmente presenta la violencia en el seno del hogar: niños encadenados o encerrados, mujeres golpeadas o asesinadas; padres asesinados por sus hijos, secuestros planeados y ejecutados por parientes. Se ha dado a conocer que una cuarta parte de los habitantes del país sufre insuficiencia alimentaria, un tipo de violencia que obedece a las estructuras

¹ Este trabajo es producto de la reflexión sobre la violencia, resultado de las conversaciones con compañeros del cuerpo académico Epistemología y Axiología del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

del sistema económico. Si nuestra relación con la violencia ha sido a través de los noticieros, nos podemos considerar afortunados, pero es casi seguro que hemos sido testigos, o hemos estado cerca de hechos violentos.

La razón debía de dotar de herramientas al ser humano para disminuir o eliminar la violencia; contrario a ello, la violencia se apropia de la inteligencia para incrementar su eficiencia y potenciar sus efectos, así lo muestran los recientes hechos que exhiben acciones planeadas y ejecutadas racionalmente. La violencia ha domesticado la razón. La intención de causar daño, tiene a su disposición tecnologías y saberes que garantizan resultados, actitud propia de la racionalidad productiva que ha sido el cimiento de nuestra sociedad moderna.

Nuestra naturaleza ha desarrollado un instinto de sobrevivencia, que se manifiesta en más de una ocasión como agresividad. ¿Es lo mismo la agresividad que la violencia? La agresividad es el recurso al que recurre el animal para defenderse del peligro inminente que lo acecha, es propia de la reacción instintiva de autoconservación de la vida, sea el cuidado y protección de las crías, del espacio vital, de la oportunidad de reproducirse, de la unidad de la manada o del cuidado de la integridad corporal. El reino animal, incluido el hombre, se torna agresivo por el instinto de conservación. La agresividad cesa cuando el animal recupera su espacio o tranquilidad, cuando satisface sus necesidades vitales. La agresividad causa daño, incluso la muerte, pero no es un fin buscado por el agresor, sino una consecuencia colateral. En cambio, la violencia es la agresión orientada a causar daño como fin último de la acción, es alterar o modificar la condición vital del otro, neutralizarlo o someterlo dejándolo indefenso, privarlo de la vida, etcétera; en última instancia, la violencia está orientada a causar daño a otros, e incluso al sujeto de la acción violenta, sea en la destrucción de objetos, animales o la

naturaleza; el agresor procura causar daño, identifique o no, al ser que es objeto de la violencia.

El instinto de supervivencia ha dotado a los seres humanos con actitudes que fortalecen el trabajo en grupo y la responsabilidad con los otros. A través de ello, se procura por el otro, los bienes que necesita para que logre una vida plena. El fin que se persigue, la convivencia y solidaridad, se convierten en antídotos de la violencia. Recurrir a la violencia es un signo de impotencia ante la voluntad negativa del otro respecto a nuestros propósitos, es tratar de remediar nuestras carencias ante lo inevitable de las circunstancias, es la falta de alternativas frente al problema, es la evidencia del no pensar. El hombre frente a lo inevitable y carente de reflexión y pensamiento, sólo cuenta con la resignación o el empleo de la fuerza, que regularmente se convierte en dañar a otro con acciones violentas.

¿Hay forma de oponernos a la violencia? ¿Los valores promovidos por la religión o las ideologías, que han motivado y justificado las peores atrocidades de la historia, nos brindan la posibilidad de luchar en contra de la violencia? ¿Podemos asumir en nuestro contexto estrategias para disminuir o eliminar la violencia? ¿Tenemos responsabilidad por la violencia que nos aqueja?

2

¿Por qué partir de la propuesta filosófica de Heidegger para reflexionar sobre la violencia y específicamente de *Ser y Tiempo*, que no trata el tema?

1. En esta obra está contenido el pensamiento de Heidegger, al ser punto ineludible de referencia para sus posteriores publicaciones, que son consideradas por

algunos comienzos originales de otras formas de pensamiento. Consideramos que Heidegger, en principio, su pensamiento está expresado en *Ser y Tiempo*, incluso en temas que le atribuyen nuevas ideas.

2. En la obra están contenidos temas implícitamente, que no son visibles directamente en el texto y otros fueron excluidos conscientemente. Ejemplo de ello es que el «ser ahí» es un ser asexuado, como lo resaltó Sartre. *Ser y Tiempo* tiene implícito, en principio, todos los temas que atañen al pensar.

3. Heidegger nunca construyó una ética, nunca expresó la necesidad de ello, ¿Podríamos pensar entonces que el «ser ahí» es amoral? No, el «ser ahí» en su estado de resultado es un ser comprometido, tiene obligaciones. De ahí consideramos que se puede atender el tema, conscientes de que no está explícito.

4. Su pensamiento es fundamento de filosofías de pensadores que abordan nuestro problema. Por ejemplo, Gadamer, Arendt, Löwitt, Marcuse, etcétera, todos ellos discípulos de Heidegger y, en buena medida, continuadores de sus ideas.

3

¿En qué radica la supuesta originalidad del pensar de Heidegger?:

1. Sustituye las viejas categorías por los existencialistas (categorías de la acción):

a. Las categorías (relación sujeto-predicado) como fundamento de todo pensar son producto de tomar la presencia (ser a los ojos, ente, existencia –sentido tradicional) como el eje medular de la reflexión. Las categorías son modos de predicación, toda oración declarativa contiene un predicado que se afirma de un ente, decir de

X un predicado factible de verificarse como verdadero o falso, supone que el pensamiento se concretiza en oraciones declarativas que pueden ser verdaderas o falsas, de ahí que se vuelva urgente para la filosofía contar con una teoría de la predicación.

b. Los existenciaristas son un conjunto de formas-estructuras-categorías de la acción; en un sentido kantiano, podríamos decir que Heidegger retrocede hasta las condiciones necesarias de la acción, donde ubica unidades que juntas forman un todo:

- i. Ser ahí.
- ii. Ser en el mundo.
- iii. Ser con otros.
- iv. Ser a los ojos.
- v. Ser a la mano.
- vi. Ser para la muerte, etcétera.

2. El tema del libro es la relación entre la acción y la conciencia (incluye su forma negativa: la enajenación), y el punto decisivo de su reflexión gira en torno a la posibilidad que el «ser ahí» pueda adquirir una vida auténtica, no extrañada; que necesariamente debe realizar el acto de pensar como lo más propio y original. Para ello, Heidegger trata los siguientes puntos:

- a. Ser total y muerte.
- b. Ser propio y estado de resuelto.
- c. Autenticidad y el uno (la masa).

4

La insatisfacción de Heidegger con *Ser y Tiempo* radica en que no logró plasmar la tarea que emprendió, alcanzar la autenticidad colectiva (modo de ser no enajenado del pueblo):

1. Elementos que son distintos de la concepción de la praxis de Marx:

a. La conciencia de clase es para Heidegger parte de la enajenación, porque el hombre pierde su autenticidad, es masa, el trabajo es acción instrumentalizada, producto de la inteligencia, más que del pensar. El trabajo, que es el fundamento de la conciencia de clase, es conciencia cosificada (como «ser ahí» colectivo es irremediamente inauténtico). En este sentido, Heidegger sólo le queda la autenticidad del individuo, nunca para la colectividad, nunca para el «nosotros» de los nazis, nunca para «mi pueblo», «mi tierra», «mi nación», «mi sangre». Dificultad para quien vive arraigado a su terruño en oposición a lo extraño.

b. La autenticidad queda reducida al individuo, no a las colectividades. Heidegger es un pensador radicalmente campirano y regional, la vida auténtica es la vida de la región que lo vio nacer, nunca abandonó los trajes típicos y modestos que contrastaban con la elegancia burguesa. Los obreros pierden sus tradiciones, su modo de ser, al mecanizar la vida por la actividad repetitiva del trabajo, sus tradiciones se ven sustituidas por la vida moderna. Los campesinos, indígenas, pueblerinos, entre otros, tienen mejor perspectiva por estar arraigados a la tierra y su comunidad. Característica distintiva de todo pensamiento conservador.

c. Hay una patente contradicción cuando vive arraigado a una región y la única forma de salvar la autenticidad es en la individualidad típicamente burguesa. En *Ser y Tiempo* no especifica lo que es pensar, pero está implícito que es la única forma para lograr la autenticidad, lo único que nos puede llevar al ser propio y el estado de resuelto. La masa no piensa. En escritos posteriores se muestra la nostalgia de la comunidad a la que está arraigado.

2. En las obras posteriores a *Ser y tiempo*, explora la posibilidad de los modos de ser auténticos individuales, dejando entrever modos auténticos de ser colectivos entre líneas. El problema es que no logra desvincular «el uno» (el individuo como uno entre los otros de la colectividad) de la enajenación, que representa para el individuo su propia extrañación. Incluso cuando muestra las formas que conducen al «ser ahí», a la angustia, acción que lo acerca a enmendar el camino, es decir permite al «ser ahí» visualizar su existencia de manera auténtica, inmediatamente busca el consuelo de la colectividad convertida en masa, que se hace presente en el continuo permanente de la vida cotidiana: reímos como ríen los otros; morimos como mueren los otros, etcétera; a pesar de ello, el consuelo que buscamos ante la muerte de un ser querido es ajena al muerto, así el consuelo que brindamos a los otros ante la muerte es una forma de curarnos nosotros mismos, de vernos en la totalidad de nuestra existencia frente a nuestra propia muerte. Debemos recordar que el significado de existencia dista mucho del sentido común, existencia significa relación concreta y fáctica con el mundo.

5

Existenciarios fundamentales para pensar la violencia:

- Ser con otro.
- Ser ahí con.
- Ser para la muerte (temor y angustia).
- Cura (el individuo construyéndose con su circunstancia).
- Estado de resuelto (discernir en el horizonte de probabilidades), y
- Ser auténtico.

Debemos considerar los siguientes elementos para darles el sentido que tienen para nuestro tema:

1. Es importante para Heidegger diferenciar el pensar, (discernir), de otras formas racionales, tales como la inteligencia. En *Ser y Tiempo* el discernir cobra vital importancia como la forma más original y determinante del pensar, dado que el «ser ahí» debe decidir por un modo de ser frente a otros.

2. Nos parece que Heidegger no está en oposición al uso de la violencia para lograr la autenticidad (sobre todo la autenticidad de su pueblo), no hay frases que la denuncien o condenen.

3. El proyecto político del nazismo que triunfó, privilegió la tecnología, que era enajenante por sí, y en este sentido nuestro filósofo se alejó por no estar de acuerdo con esa «modernidad conservadora», frente a su postura conservadora tradicional que lo caracterizó.

6

Exploremos pues *Ser y Tiempo* y extraigamos lo necesario para pensar la violencia:

Partiendo de lo expuesto aquí, debemos suponer que el «ser ahí» fácticamente se realiza (conformándose) con la totalidad de útiles (herramientas y cosas), con los que hace frente y construye su mundo; con ello Heidegger salta a especificar la propiedad e impropiiedad del «ser ahí». El «ser ahí» es en la cotidianidad el «quién». El «quién» es un modo de ser del «ser ahí», caracterización existencial que se deriva de las estructuras del ser. El responder la pregunta ¿quién es el «ser ahí»? , nos conduce a examinar las estructuras:

- Ser en el mundo.
- Ser con.
- «Ser ahí» con.

El «ser ahí» puedo ser yo mismo o no serlo. No debemos confundirlo con la sustancia psíquica, con el «ser cosa» de la conciencia, el «ser objeto» de la persona, que expresan o no, en sentido estricto, un «ser ante los ojos»; consecuencia de usar las viejas categorías y que nos perderían en el bosque. Es dominante sustancializar y, con ello, confundir el ente del «quién» con algo «ante los ojos». Recordemos que ordinariamente lo «ante los ojos» es la forma de ser de un ente que no es la del «ser ahí» (una mesa o bolígrafo son «ante los ojos», están ahí, no son ahí, y es fácil tomar al «ser ahí» en ese sentido). Este problema está en el corazón de la reflexión contemporánea, incluyendo la fenomenología de la conciencia. Heidegger plantea una objeción a la fenomenología en este sentido: ¿Es suficiente una simple reflexión perceptiva del yo de los actos? Nos advierte de cuidarnos de pensar la acción como una cosa, un X sobre el que debemos expresar cualidades, predicados. Es una tentación peligrosa, incluso para la analítica existencial, el orientarse por esta reflexión, ya que se encuentra fundada en el ser mismo del «ser ahí». El «yo» es un provisional sí mismo, que nos conduce al no-yo, ambas son formas del ser sí mismo. No podemos tener un sujeto sin mundo, ni un yo aislado de los otros. En el «ser en el mundo» se hace frente a entes que no son «ante los ojos» simplemente, aún cuando aparecen como tales. El «quién» pueden ser ellos, los otros que miran en torno y se orientan por el mundo en su «curarse de» los entes «a la mano». El «ser ahí» hace frente a un «estado de ser no sí mismo». Debemos plantear el problema en la dimensión analítico existencial, recordando que la «sustancia» del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia* (no debemos confundir con su sentido común que para Heidegger significa presencia).

Todos los modos de ser del «ser ahí» están codeterminados con la estructura fundamental de éste, «ser en el mundo». Con ello, se ha preparado una respuesta al «quién». Ejemplo del

quién: el mundo del trabajador manual, el trabajador con el útil, que le permite hacer frente en su trabajo al producto, de ahí que sea zapatero, alfarero, etcétera; cada vez que toma el martillo y remacha los clavos en las tapas de los zapatos o prepara la arcilla para el florero; con ello es concomitantemente con los otros, a quienes se destina su producto. Con lo «a la mano», en su conformidad el trabajador, entra en esencial referencia con los posibles consumidores (portadores de la prenda fabricada), al diseñar y fabricar un saco, mantiene el trabajador una relación con el consumidor (portador del saco), lo corta a su medida y gusto. Igualmente con los trabajadores que producen la materia prima (proveedor), y todos los demás que están relacionados con la producción y el consumo. En términos de Marx, a través de las cosas mantenemos relaciones con los otros:

Los otros que así *hacen frente* en el plexo de útiles «a la mano» del mundo circunstante no se añade mentalmente a una cosa inmediatamente sólo «ante los ojos», sino que estas cosas hacen frente destacándose del mundo en que son «a la mano» para los otros, mundo que desde el principio es ya siempre también el mio. (Heidegger, 2002: 134)

Lo dicho nos permite decir que «el quién» es el trabajador; pero Heidegger procura mostrar al trabajador vedadamente como parte del uno. El trabajo es una actividad mecanizada, incluyendo al artesano.

La forma de ser del «ser ahí» de los otros es diferente del ente que es «ser a la mano» y del ente que es «ser ante los ojos», los otros son como el «ser ahí», en libertad, *también* y *concomitantemente ahí*.

La siguiente frase es muy extraña, pero extremadamente valiosa, posiblemente Heidegger se refiere a la «clase social», a la sociedad, al sujeto histórico; está implícito el concebir un

ente colectivo, con él que tenemos un trato como si fuera otro como nosotros:

Si, pues, se quisiera identificar todo mundo con los entes intramundanos, habría que decir que el «mundo» es un «ser ahí». (*Ídem*)

Podríamos interpretar erróneamente que la humanidad es el «ser ahí», o la clase social, la raza, o cualquier otra colectividad, pero inmediatamente afirma:

Los otros no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también **uno**. (Heidegger, 2002: 134)

No es un «co-ser ante los ojos», el «con» debe abordarse existencialmente y no categorialmente. El mundo del «ser ahí» es un «mundo del con». El «ser en» es «ser con» otros, el «ser en sí» es un «ser ahí con»:

El «ser ahí» se encuentra «a sí mismo» inmediatamente en lo que hace, usa, espera, evita –en lo «a la mano» de que se cura inmediatamente en el mundo circundante. (Heidegger, 2002: 135).

El problema de «el quien» es que se manifiesta como otro igual al «ser ahí», que cotidianamente puede estar perdido para sí, enajenado, fuera de la autenticidad.

Pero tampoco son pronombres, su significación es anterior a la diferencia entre adverbios de lugar y pronombres personales; ahora bien, la significación existencial precisamente espacial de estas expresiones es prueba de

que la interpretación del «ser ahí» no viciada por la teoría ve directamente al «ser ahí» en el «*ser cabe*» el mundo de que se cura en *su sentido espacial, esto es, desalejador en una dirección* (Heidegger, 2002: 136).

En el uso cotidiano de estos pronombres y adverbios está implícito el ser fáctico del «ser ahí» que se oculta por la reflexión teórica, contaminada por la ontología tradicional:

El «ser ahí» se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y «ser ahí con» de los otros hace frente generalmente destacándose de lo «a la mano» dentro del mundo. Pero ni siquiera cuando el «ser ahí» de los otros se vuelve temático, por decirlo así, hacen frente los otros como cosas «ante los ojos» que serían otras tantas personas, sino que tropezamos con ellos «en el trabajo»; es decir, primeramente en su «ser en el mundo». Incluso cuando vemos al otro «estar por ahí meramente», no es tomado como la cosa «ante los ojos» que sería un hombre, sino que el «estar por ahí» es un modo de ser existenciario: el demorarse en todo y en nada sin «curarse de», sin «ver en torno». El otro hace frente en su «ser ahí con» en el mundo (*Ídem.*).

Incluso el «ser solo» (la soledad) del «ser ahí» es un «ser con» en el mundo. *Faltar* sólo puede ser en el «ser con». De los «otro>s el «ser ahí» no se «cura de», se «procura por»:

El «procurar por» como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del «ser ahí» en cuanto «ser con». (Heidegger, 2002: 137-138)

7

Modos posibles y deficientes del «procurar por»:

- Ser uno contra otro.
- Uno contra otro.
- Uno sin otro.
- Pasar de largo junto a otro.
- No importa nada uno a otro.

Dos posibilidades extremas del «procurar por»:

- Quitarle al otro su «cura» (hacerlo dependiente y dominarlo): no ver, sin miramientos...
- Ayudarle al otro para que haga su «cura» (ponerlo en libertad, hacer un favor). Auténtico «procurar por». Ver por, ver con buenos ojos...

Entre estos extremos hay una multiplicidad de matices del «ser con otros».

En el mundo se pone en libertad lo «a la mano», con base en lo peculiar del «ser ahí» y los otros, en su «ser ahí con». El «ser ahí» está en «estado de abierto» en su «ser con», independientemente que se niegue la necesidad de otros, está no necesidad es una forma de «ser ahí con». Las acciones independientemente que el «ser ahí» las factualice en absoluta soledad implican a los otros, es un «procurar por» positivo o negativo de los otros, incluso en el simple ver por mí, de la manera más egoísta.

El proceso de conocerse puede llevar al yo a perderse, en el modo de: «ser reservado», «simulación», «hipocresía», «revelarse», «cerrarse», etcétera, que son modos de «ser con otros»; al no develarse a sí mismo al otro en la co-existencia y la propia realización. Se pueden explorar el ser de otro, sería el explorar caminos como el «abrir al otro», que puede conducirse a la comprensión de la «vida psíquica ajena»,

«proyección sentimental», etcétera., que llevaría al sujeto a otro sujeto (cerrado). Esto último puede ser interesante, pero no es un fenómeno existencial original.

8

Los otros hacen frente con lo que son y son lo que hacen:

En el curarse de lo que se ha emprendido con, para y contra los otros, descansa constantemente la cura sobre una diferencia frente a los otros... (Heidegger, 2002: 143).

Esta diferencia se enfrenta para:

- Borrarla.
- Remarcarla como peculiar forma de ser.
- Quedar a la zaga de otros.
- Recuperar el terreno perdido frente a los otros.
- Alzarse sobre los otros para abatirlos.

Hay una **distancia** con los otros, existencialmente una «distanciación». Cuando menos nos sorprende esta distancia; es decir, cuando es más cotidiana, tanto más original y encarnizadamente opera en nosotros despojándonos de nuestra autenticidad. Puede ser que yo esté bajo el señorío de los otros y, por ello, no ser en sí mismo, los otros me han quitado mi ser, a la fuerza o he cedido inconscientemente; uno mismo puede pertenecer a los otros y contribuir a consolidar su poder, somos parte de su realización en detrimento de la nuestra. Lo humano sería procurar por los otros su autenticidad. Pero, en cuanto masa, el árbitro de los otros dispone de las posibilidades del ser del «ser ahí». Usar a los otros para ocultar nuestra pertenencia a ellos, es lo cotidianamente «ser uno con otro», me considero auténtico por ser el más puntual y me reconocen por ello; me opongo a la masa formando una tribu urbana que

determina mis gustos y preferencias. Los otros son ahí inmediatamente y regularmente. El «quién» es cualquiera, los otros, existencialmente es el «uno», que impide alcanzar la autenticidad, se niega lo más humano: pensar.

Los medios masivos de comunicación, la prensa, disuelven lo peculiar del «ser ahí» en los «otros», borran lo más característico de cada uno de los otros. Es donde el UNO despliega su verdadera dictadura:

Disfrutamos y gozamos como *se* disfruta; leemos, vemos, juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del «montón» como *se* apartan de él [los otros];... (Heidegger, 2002: 143)

9

Modos de ser del UNO, el «ser ahí» extraviado, entregado al ser de la masa:

- Termino medio.
- Aplanamiento de todas las posibilidades de ser.
- Distanciación.

La publicidad lo oscurece todo y da a lo encubierto como sabido y accesible a todos. Le quita al «ser ahí» la responsabilidad. Responde a todo con facilidad. Todos son el otro y ninguno el mismo.

En el trato con otros, el «ser ahí» nos muestra modos de ser a través de «ser uno con otro» que se factualiza en lo que llama «lo público», no en el sentido de la Grecia clásica que sustancialmente es la realización política del ciudadano, sino en el sentido social:

- Distanciación.
- Termino medio.
- Aplanamiento.
- Publicidad (opinión).

- Descarga del ser (responsabilidad).
- Salir al encuentro.

Esta cotidianidad del «ser ahí» es un modo de ser concreto, la realidad más radical de su existencia determinada, que no agota todos los modos de ser, *El Ser y el Tiempo* es el esfuerzo por liberarse de esta extrañación, alienación:

Este modo de ser no significa menoscabo alguno de la facticidad del «ser ahí», como tampoco el «uno» es, por ser el «nadie», una nada. Al contrario, en esta forma de ser es el «ser ahí» un *ens realissimum*, caso de que se comprenda «realidad» como ser en la forma del «ser ahí» (Heidegger, 2002: 145).

El uno, existencialmente, es el sujeto más real. Pero no es un «sujeto universal» que esté por encima de lo demás:

El «uno» no es el género del «ser ahí» del caso, ni tampoco permite encontrárselo delante como una peculiaridad permanente de este ente (*Ídem.*)

Cuando el «ser ahí» se aparta del UNO, realiza lo más propio y auténtico. Este problema ha escapado a la lógica tradicional, incluyendo a las «Ciencias del Espíritu», que incrementa la confusión ontológica:

El «Uno» es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del «ser ahí» y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de las formas de ser del «ser ahí» (Heidegger, 2002: 146).

10

A manera de conclusiones nos gustaría subrayar lo siguiente:

1. Como mencionamos, la violencia no es un tema de *Ser y Tiempo*; sin embargo, están dados los elementos ontológicos para su análisis; creemos que hay reflexiones que siguen varios de los discípulos de Heidegger.

2. El existenciarío fundamental es el «ser con», de donde se desprende los otros existenciaríos, fundamentalmente el «ser con otros». Recordemos que la cura es la total proyección y realización del «ser ahí» en su circunstancia (existencia), de ahí que el «ser con otro» pueda consistir en privarlo de ello, reduciéndolo a un útil e incluso reducir su cura a servir a otro, radicalmente quitar su cura, darle muerte.

3. Específicamente la violencia es concebida por sus alumnos en la confrontación de la Inteligencia y el pensar. Pensar es exclusivamente del individuo, la masa es ciega, aún cuando el individuo esté cotidianamente ajeno a sí mismo, sea «superficial» (en el lenguaje de Arendt) y propensa a desatar los demonios más *monstruosos*.

4. La inteligencia, como esa capacidad del hombre para resolver problemas, típica de la era moderna, despliega toda su fuerza en la acción que el «ser ahí» realiza en la manipulación de los entes (ser a los ojos, o ser a la mano). Las técnicas modernas de producción han condicionado a las ciencias a su papel de construir procedimientos repetitivos que garanticen la solución de problemas e incluso a diseñar artefactos que ayuden al hombre en las tareas cotidianas. Quien se proponga causar daño a otros podría acudir a técnicas y procedimientos para inteligentemente dominar a otros, incluso para privarlos de la vida. En este sentido, violencia y racionalidad estrategia (inteligencia), no están contrapuestas, podrían incluso ser complemen-

tarias. Quien se decide por la violencia como una forma de relacionarse con otros, ha optado por una forma de ser, entre las muchas posibilidades que se abre en su pensar, ha resuelto optar por una, en la que le va su ser. La violencia sólo aparece en el horizonte como la única posibilidad del «ser ahí» ante una carencia de su ser: pensar.

Bibliografía

- AA. VV. (1991). *Heidegger: La Voz de Tiempos Sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana. (1998). *El Lenguaje en el Primer Heidegger*. México: FCE.
- ARISTÓTELES. (1988). *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Trad., Manuel Candel San Martín. Madrid: Ed. Gredos.
- _____. *Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Trad. Manuel Candel San Martín. Madrid: Ed Gredos.
- _____. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Ed. Gredos.
- _____. (1999). *Categorías. De Interpretatione*, Trad. Alfonso García Suárez, Luis M. Valdéz Villanueva y Julián Velarde Lombraña. Madrid: Ed. Técnos,
- BADIOU, Alain. (2002). *Breve Tratado de Ontología Transitoria*. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Ed. Gedisa.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, Javier. (1997). *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y Fundamentación Última en la Filosofía Contemporánea*. Barcelona: Ed. Herder.

- BUBNER, Rüdiger. (1991). *La Filosofía Alemana Contemporánea*. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Ed. Cátedra.
- CARSE, James P. (1987). *Muerte y Existencia. Una Historia Conceptual de la Mortalidad Humana*. Trad. Rafael Vargas. México: FCE.
- COLOMER, Eusebi. (1990). *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger III. El Postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*. Barcelona: Ed. Herder.
- CONSTANTE, Alberto. (2004). *Martín Heidegger. El Camino del Pensar*. México: Ed. UNAM.
- CORVEZ, Mauricio. (1981). *La Filosofía de Heidegger*. Trad. Agustín Escurdia Hajar. México: FCE.
- DREYFUS, Hubert L. (1996). *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, (basada en la edición en inglés de 1991).
- ESCUADERO, Jesús Adrián. (2004). *Heidegger y la Indicación Formal: Hacia una Articulación Categorical de la Vida Humana*, en Diánoia, No. 52, Vol. XLI, FCE-UNAM.
- FARÍAS, Víctor. (1998). *Heidegger y el Nazismo*. Santiago de Chile: FCE-Akal.
- GADAMER, Hans-Georg. (2002). *Los Caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann Piláre. Barcelona: Ed. Herder.
- GIL VILLEGAS, Francisco. (1996). *Los Profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como Precursores de Heidegger en el ZeitGeist de la Modernidad (1900-1929)*. México: FCE.
- GONZÁLEZ, Juliana (coord.). (2001). *Heidegger. La Pregunta por la Ética*. México: Ed. UNAM.

- HABERMAS, Jürgen. (1989). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Ed. Taurus,
- (1993). *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. México: Ed. Rei,
- HEIDEGGER, Martin. (1962). *Being and Time*. Trad. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- (1997). *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. basada en la impresión alemana de 1993) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2002). *El Ser y el Tiempo*. Trad. José Gaos. México: F.C.E., 1971 (segunda edición, basada en la undécima reimpresión alemana de 1967).
- KANT, Immanuel, (2000). *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Rivas. Madrid: Ed. Alfaguara.
- KANT, Manuel. (1972). *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Manuel García Morente. México: Ed. Porrúa,
- L»YO»TARD, Jean-François. (1995). *Heidegger y «Los Judíos»*. Trad. Alejandro Kaufman y Verónica Weiss. Buenos Aires, Ed. La Marca.
- MÁMELA, Carlos. (2000). *Martín Heidegger. El Tiempo del Ser*. Madrid: Ed. Trota.
- MORENO CLAROS, Luis Fernando. (2002). *Martín Heidegger*. Madrid: Ed. Edaf.
- NOLTE, Ernst, (1998). *Heidegger. Política e Historia en su Vida y Pensamiento*. Trad. Elisa Lucena. Madrid: Ed. Ténos.
- ORTEGA Y GASSET, José. (2001). *Meditaciones del Quijote*.
- OTT, Hugo, (1992), *Martín Heidegger*. Madrid: Alianza, Trad. Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza Editorial.

- PEÑALVER, Patricio. (1989). *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- PÖGGELER, Otto. (1993). *El Camino del Pensar de Martín Heidegger*. Trad. Félix Duque. Madrid: Alianza Universidad, (Segunda edición).
- RIVERO WEBER, Paulina. (2004). *Alétheia. La Verdad Originaria. Encubrimiento y Descubrimiento del Ser en Martín Heidegger*. México: Ed. UNAM.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2003). *Un Maestro Alemán. Martín Heidegger y su Tiempo*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Ed. Tusquets.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo. (1985). *Trabajo y Praxis en «El Ser y el Tiempo» de Martín Heidegger*. Puebla: Ed. BUAP.
- STEINER, George. (1999). *Heidegger*. Trad. Jorge Aguilar Mora. México: FCE.
- The Cambridge Companion to Heidegger*. (1999). Guignon, Charles (editor). Cambridge: University Press.
- TÓMAS DE AQUINO. (2003). *Del Ente y de la Esencia*. Trad. Antonio D. Tursi *Del Reino*. Buenos Aires: Losada.
- TUGENDHAT, Ernst. (1998). *Ser. Verdad. Acción. Ensayos Filosóficos*. Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau. Barcelona: Ed. Gedisa.
- VATTIMO, Gianni. (1990). *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Baéz. Barcelona: Ed. Gedisa.
- WAELEHENS, A. de. (1986). *La Filosofía de Martín Heidegger*. Trad. Ramón Ceñal. Puebla: Ed. BUAP.

WALDENFELS, Bernhard. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*. Trad. Wolfgang Wegscheider. Barcelona: Ed. Paidós.

WOLIN, Richard. (2003). *Los Hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Trad. María Condor. Madrid: Ed. Cátedra.

YOUNG, Julian. (1998). *Heidegger. Philosophy. Nazism*. Cambridge: University Press.

EL OTRO BAJO LA MIRADA

KIERKEGAARDIANA

Alejandro González

Y la verdad consiste en honrar a todo hombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo. (...) Y el «prójimo» es la absolutamente verdadera expresión de la igualdad humana. Si todos en verdad amaran al prójimo como a sí mismos, se lograría una total igualdad humana. Todo aquel que ama a su prójimo en verdad expresa incondicionalmente la igualdad humana.

(Kierkegaard/1848/85/Pág. 159)

Introducción

El presente trabajo está presentado en dos etapas discursivas, intentando por un lado bajo la presentación clara y simple lograr exponer la cosmovisión kierkegaardiana a fin de que sea fácil de entender a los que no conocen su pensamiento. Por otro lado, si se ha logrado una comprensión general de la conceptualización y perspectiva existencial del autor danés, entonces la segunda parte del discurso se desarrolla utilizando justamente un estilo más libre en cuanto a formalidad, pero más apegado al pensamiento kierkegaardiano.

Desarrollo

Cuando se piensa en el «Otro», normalmente se piensa en términos de «aquello que es distinto de mí», «aquello que no soy «Yo». En otras palabras, a ese que no soy «Yo» lo termi-

namos por nombrar como «Otro», pero esta distinción se hace a partir de la mirada del propio «Yo». En este sentido, cualquier entendimiento del «Otro» debe comenzar en primer lugar por un entendimiento claro del «Yo», y mientras mayor sea el entendimiento del «Yo» mayor será la comprensión que obtengamos del «Otro».

Sin embargo, una definición exacta del «Yo» es algo imposible de realizar. Se trata de algo inaprehensible, vaporoso, algo que se escapa al pensamiento. La idea de estudiar al «Yo» bajo un método científico termina por ser algo forzado, impuesto, y por lo tanto, inexacto. Puesto que analizar al «Yo» significa congelar la idea de uno mismo con el fin de analizarla; esto contamina la individualidad convirtiéndola en un objeto, un objeto que ya no es sujeto, un objeto que evidentemente no puede ser «Yo», de la misma forma que tampoco puede ser «Otro». En otras palabras, cualquier intento de examinar al «Yo» es, a final de cuentas, el análisis de una «fotografía del 'Yo'» –por decirlo de alguna manera– pero no del «Yo» mismo, no del individuo en sí.

En este sentido, una «fotografía» del «Yo» no es de mucha ayuda en realidad, pues sólo nos da una idea muy general del individuo; no obstante, es mejor que nada. Por «Otro» lado, una multitud de estas «fotografías» o puntos de vista, nos pueda ayudar a obtener un mejor acercamiento o entendimiento del «Yo» y a su vez, del «Otro». Esto significa que cualquier intento serio por comprender al «Yo» y al «Otro», debe ser realizado desde múltiples ángulos, esto con la finalidad de crear una red analítica multidisciplinaria capaz de proporcionarnos una descripción más detallada, matizada, y por lo tanto, acertada de lo que es el «Yo». Es simplemente imposible explicar el «Yo» bajo una teoría universal que responda correctamente a todas las cuestiones entorno al ser humano. Sería lo mismo que dividir al ser humano en una infinidad de partes, buscando explicar con una de éstas la complejidad y la totalidad que

representa el individuo. En otras palabras, lo único que se logra es una reducción o simplificación ridícula de lo humano.

Así pues, lo que deseo hacer aquí es simplemente una pequeña contribución desde la mirada kierkegaardiana sobre la cuestión del «Otro»; tomando como puntos centrales los conceptos de empatía e identidad. Como ya he dicho, la conciencia del «Yo» nos hace conscientes del no «Yo»; y la reflexión sobre el «Otro» se realiza siempre con la finalidad de entender mejor qué soy «Yo», qué más hay además de mi propio ser y cómo me puedo relacionar con ese «Otro» que no soy yo; todo esto para encontrar la mejor forma posible de convivir con él en armonía.

La relación «Yo»-»Otro» es una relación equivalente entre la relación identidad-empatía. Esto debido a que la empatía se ha caracterizado por ser una capacidad humana que nos permite establecer un acercamiento con los otros. Por medio de ella, el hombre es capaz de reproducir lo que el «Otro» siente, lo que comúnmente se expresa con el dicho: me pongo en tus zapatos. La ejecución de esta capacidad humana es indiscutiblemente necesaria cuando se busca la armonía entre los seres humanos y las civilizaciones. Por otro lado, la identidad es algo que se refiere directamente con el «Yo». Es algo que nos convierte en seres únicos e irrepetibles. La individualidad se da en conjunto con la identidad. No obstante, bajo la mirada kierkegaardiana, la relación entre el «Yo» y el «Otro» depende íntegramente de la relación existencial conmigo mismo.

Después de todo, uno no tiene prójimo alguno, pues el «Yo» es simultáneamente sí mismo y su prójimo; como bien lo ilustra la expresión: ‘uno mismo es lo más cercano a sí mismo» (esto es, uno mismo es su propio prójimo)¹.

¹ Man har overhovedet ingen Næste; thi »Jeget« er paa eengang sig selv og sin Næste, som det jo ogsaa er udtrykt: Man er sig selv nærmest

La concepción que tiene el individuo sobre el «Otro» refleja claramente la relación que tiene consigo mismo. Lo que quiero decir es que, el «Otro» es uno mismo cuando se mira en la diferencia. Ya sea mejor o peor, si uno se mira diferente respecto a otro individuo nace entonces el «Otro» en uno mismo. El «Otro» soy yo después de producir la diferencia con los que se supone son mis semejantes. La admiración extrema por alguien, por ejemplo, produce la diferencia y nos convierte en «Otro», esto porque nos hace olvidarnos momentáneamente de nosotros mismos y entonces toda mi atención se encuentra sobre lo que no soy. Lo mismo sucede con el odio o el desagrado en exceso por alguien, sólo que esta vez la diferencia está en que odiamos o nos desagrada lo que quizá queremos negar de nosotros mismos; nos concentramos en la diferencia de eso que no quiero ser; en resumen, mi atención se encuentra sobre lo que no quiero ser o en lo que no soy, pero no en lo que soy. El «Otro» es en realidad una identificación parcial del «Yo», y esta parcialidad es la causa del problema en la relación con el «Otro», pues esa parcialidad es el reflejo de un «Yo» fragmentado.

Mientras no exista una unidad en el «Yo», el «Otro» siempre estará presente en uno mismo, y el «Otro» será algo totalmente extraño, ajeno y desconocido por «Otro» ser que tampoco se conoce bien a sí mismo. Como dije anteriormente, lo que admiramos u odiamos en alguien, son partes de un «Yo» fragmentado que no tenemos pero que deseamos, lo que genera una negación de mí mismo, es decir del «Yo». En otras palabras, cuando nos referimos al «Otro», en términos kierkegaardianos, estamos hablando de algo en verdad distinto, un «Otro» que deseamos o que odiamos pero que no aceptamos como

(T: man er sin egen Næste). Kierkegaard, Søren (1909-1948) Kierkegaard's Papirer. (P. A. Heiberg, V. Kuhr, & E. Torsting, Edits.) København: Gyldendal. p. II A 131 Octubre 7, 1837 [traducción propia].

prójimo, como semejante, como otro «Yo», por lo menos no un «Yo» en unidad. Por lo tanto, el problema radica en que esta parcialidad del «Yo» nos impide ver al individuo que somos en realidad.

Cuando no somos capaces de ver ni de entender lo que somos nosotros mismos, el «Otro» es entonces algo desconocido. Es posible amar u odiar a este «Otro» desconocido, pero no en un sentido real del sentimiento, puesto que no podemos amar u odiar algo que en realidad desconocemos; por otro lado, si el «Yo» se encuentra fragmentado lo es también su capacidad para amar u odiar.

Por lo tanto, la identidad del individuo es lo principal que uno debe buscar. Pero la identidad del individuo existencial depende íntegramente de la pasión, pues la pasión genera la existencia, y no el pensamiento, como lo sostenía Descartes. Para Kierkegaard, entre más pienso menos existo, pues la existencia es algo que debe ser experimentada y esto se realiza por medio de la pasión, no de la razón. Incluso llega a mencionar que *«La pasión sigue siendo el elemento fundamental; es el verdadero dinamómetro de los hombres. Nuestra época es tan lamentable porque no tiene pasión»*². En este sentido, la identidad del individuo es algo que no puede ser fragmentado, sino que debe mantenerse en unidad, y esta unidad debe ser apasionada. Este es el primer paso para la relación armoniosa con el «Otro». Es decir, la búsqueda por la identidad, mi identidad, mi individualidad, evitar la disgregación de mi «Yo» a fin de que nazca el amor en mí, un amor por mí y por mi prójimo. Pues *«se dice que debemos amar a nuestro prójimo*

² Lidenskab det er dog Hovedsagen, det er den egentlige Kraftmaaler for Menneskene. Derfor er vor Tid saa ussel, fordi den ingen Lidenskab har. Kierkegaard, Søren (1909-1948) Kierkegaard's Papirer. (P.A. Heiberg, V. Kuhr, & E. Torsting, Edits.) København: Gyldendal. p. III A 185 n.d., 1848. [traducción propia].

*como a nosotros mismos, y esto no es sólo una gran verdad, sino un profundo punto de unión»*³. Si logramos entender esto, podemos entonces poder empezar a entender al «Otro» como mi semejante, no mejor o peor que «Yo», sino como otro «Yo» cercano a mí, incluso más que la propia figura del amigo. Ya que *«más importante que la amistad es la relación con el prójimo, puesto que el amor al prójimo no hace distinciones entre ‘amigo’ o ‘enemigo’, sino que clama por un amor equitativo entre todos los seres humanos»*⁴. Así es como uno entra en empatía con el «Otro», por medio de sí mismo, por medio de la introspección y el rescate de la identidad.

El principal elemento que amenaza y provoca la separación entre los individuos es sin duda la fomentación del ego con sus intoxicantes pretensiones. Vivimos en una civilización que le ha construido un templo y una religión impresionantemente expandida, poderosa y eficaz, que escuece y pudre lo que toca. Este mal se aloja dentro del propio corazón humano, usa mil máscaras y se disfraza con las mejores intenciones. Cuando llegamos a la comprensión de cuánto daño nos ha causado esta cultura adoradora del utilitarismo egocéntrico, y por fin abrimos los ojos a lo que está pasando en el mundo, comenzamos a transformar todas las risas en llanto y la dulzura se vuelve una fuerte dosis de soledad, tristeza y amargura.

³ It says that we must love our neighbor as we love ourselves. This is not merely a hard truth but a profound connecting point. Hong, E., & Hong, E. (Red.). (1967-1978). Journals and Papers. Bloomington: Indiana University Press. p. 3.36 [traducción propia]

⁴ But higher than friendship is the relation to the neighbor, since neighbor-love does not make distinctions between «friend» or «enemy» but calls for equal love to all men Hong, E., & Hong, E. (Red.). (1967-1978). Journals and Papers. Bloomington: Indiana University Press. p. 2.563 [traducción propia].

Después de llorar por largo tiempo, gemir o lamentarse tan siquiera, viene el proceso de repaso. Las sociedades ricas y pequeño-burguesas, las grandes élites, y en especial los países más influyentes del mundo en términos culturales y políticos, están más contaminados de egoísmo que el resto de la población. El egoísmo es nuestra *enfermedad mortal*, es lo que produce toda la *angustia*, la destrucción, el odio, la aversión y el caos en el mundo; miles y miles de millones que se creen superiores o inferiores a sus semejantes pero no se sienten por ningún motivo uno con el otro.

La relación empatía-identidad, se modifica en el plano existencial, pues mientras que en el plano no existencial uno deja de ser un poco «Yo» para ser más «Tú»; es decir, se sacrifica un poco la identidad en busca de la empatía; por otro lado, en el plano existencial se busca intensamente ser «Yo» para ser al mismo tiempo más «Tú», es decir, por medio de la identidad se alcanza la empatía. Y mientras más apasionada sea la relación con uno mismo, tanto más real será la relación con el «Otro», es decir nuestro prójimo y nuestro semejante.

El problema se representa en el plano existencial, en el sentido de que un desconocimiento de la identidad individual nos hace perder nuestra subjetividad. El hombre que descuida su individualidad se disuelve en la masa y deja de existir en la subjetividad. Pero cuando se trata del tema del «Otro», vemos que el sujeto que pierde su subjetividad sólo puede ver a sus prójimos ya no como semejantes, sino sólo como otros seres que cohabitan el mundo. Una visión totalmente objetiva, lo que produce un efecto de distanciamiento infinito entre los seres humanos. Ya no se piensa en la individualidad de cada sujeto, y sucede lo mismo que vemos cuando se mira una película, donde deseamos que el héroe mate al villano y salve a la princesa. Y esto, en la vida real se refleja en la facilidad con la que se matan las personas en el mundo. No se tiene una

consciencia del «Yo» que pueda despertar la existencia del individuo para entender al «Otro» como «Yo».

La relación con uno mismo, reafirma nuestra individualidad, nos salva de la disolución en los otros. Es ella la que nos permite ver al «Otro» como individuo y no como otros; es decir como una masa que es ajena a mí. Y así es como se debe entender al individuo. A este respecto Kierkegaard señala que,

cada ser humano tiene una realidad infinita, y es orgullo y arrogancia el no honrar a nuestro prójimo en cada ser humano. Si tan sólo fuera capaz de hablar en esta forma con cada ser humano, estoy convencido de que podría moverlo. Pero es una falacia el pensar que mil hombres son más que uno; esto es convertir a los seres humanos en animales. El punto esencial en ser un hombre es entender que la unidad o el individuo es lo más alto, mil de ellos son menos»⁵.

La subjetividad es algo por lo que uno se tiene que decidir a cada momento. A cada instante, el individuo se enfrenta a una decisión subjetiva donde debe decidirse siempre para sí mismo; la lucha por la subjetividad es algo que se realiza toda la vida, pues sólo así se asegura nuestra existencia en la verdad. La decisión es un acto subjetivo, y por lo tanto verdadero. A través de la mirada subjetiva se puede ver al «Otro» como es en realidad; es decir, como otro «Yo» sumergido en la existencia,

⁵ Hvert enkelt Msk. har en uendelig Realitet, og det er Stolthed og Hovmod ikke i ethvert enkelt Msk. at ære sin Næste. O, at jeg saaledes kunde tale med hvert enkelt Msk., jeg er forvissset om, at jeg skulde bevæge ham. Men det er en Paralogisme at 1000 Msk. er mere end 1; thi det er at gjøre Msk. til Dyr. Pointen i det at være Msk. er at Eenheden er det Høieste, 1000 af dem er mindre. Kierkegaard, Søren (1909-1948) Kierkegaard's Papirer. (P. A. Heiberg, V. Kuhr, & E. Torsting, Edits.) København: Gyldendal. p IIA 131 Octubre 7, 1837 [traducción propia].

un «Otro» que también mira mi subjetividad y no se distrae con detalles objetivos externos. Y sólo a través de la aceptación entera del «Yo», podremos amarnos a nosotros mismos en nuestra subjetividad al mismo tiempo que amamos al «Otro», pues es un reflejo inmediato del «Yo».

Nuestra identidad divina y su relación con el «Yo» auténtico

Habiendo dado una primera presentación de planteamiento kierkegaardiano en términos un tanto objetivos y procurando buscar la simplicidad en la presentación de la perspectiva existencialista en la relación «Yo»-»Otro», es posible continuar ahora con un desarrollo de examen especulativo de nuestra época en un nivel argumentativo más apegado a la cosmovisión kierkegaardiana, tomando como supuesto la comprensión, los alcances y las repercusiones que dicha cosmovisión recrea bajo la conceptualización hasta ahora presentada. Por lo que en adelante, se presentará un discurso más dinámico en sus formas y categorías kierkegaardianas, que muestren y reflejen la postura del prójimo en los ideales estéticos, éticos y religiosos.

Podemos jugar en vano, sin dejar de divertirnos un rato para luego caer en la exasperación, al temido juego de la catalogación: en la casilla roja, los sujetos poseedores de tales o cuales características ideológicas, las fichas azules, pertenecen a los yoes culturales masificados, el alfil blanco representa al «Yo» genuino sin impurezas. Las palabras siempre han ocultado su propia capacidad para dirigir su atención inconsciente hacia un blanco predeterminado por las corrientes culturales de moda. Renunciando a ser lo suficientemente arriesgadas como para suscitar escándalos o vuelcos innecesarios en nombre de la prudencia lexical y sus marcos referenciales provisionales –el «Otro» funciona, el «Yo» convencionalizado obedece, pero las personas siguen dando vueltas por dentro del mismo

laberinto de plástico. La palabra debería retornar siempre al lugar del privilegio, tan comúnmente ignorado, de su propósito hermenéutico original: buscar, observar y explicar la verdad que trasciende a los accidentados egos humanos, históricos, paradójicos, contradictorios, inconclusos, distorsionados.

La palabra es en este sentido, la espada de doble filo que corta la red ilusoria que se extiende sobre los escenarios civiles continuos suscitados por el engaño egoísta del mundo. Como extensión del pensamiento, juzga la diferencia entre lo verdadero y lo falso, y, si no se deja arrastrar por el furor relativizador «de todo cuanto es y existe», aprende a discernir también lo justo de lo injusto, lo honrado de lo ruin, y en última instancia, aprende a dar la importancia y el valor correspondientes a sus intuiciones sobre la eternidad y la «vida del espíritu», sin esperar nada a cambio, sino con el propósito consciente de ir desencadenando sus inferencias personales sobre las condiciones propicias para sembrar en el mundo la semilla de la libertad. Cuando esto sucede, la noción y luego la certeza de la «vida eterna», dejan de representar un libreto para cuentos de hadas de cerebros medievales –tal cual está operando ahora la creencia entre las mentalidades recalcitrantes y los temperamentos desilusionados de los espíritus materialistas.

Ahora, todo el universo ultralimitado de la inteligencia humana queda reducido a sus propias capacidades neurales; el hombre ya no es más «hijo» de la creación. El «Yo» humano es una hipótesis extraída del ser cultural, y al mismo tiempo una contradicción ejemplar: substancia que no puede ser sintetizada. Aunque plagado de contornos, carece en realidad de límites al intentar ser interpretado, pues su proceso de refracción es incesante y queda ligado al ímpetu indiscernible de todas las posibilidades; en su búsqueda inmemorial e irrefrenable por estudiarse, autoanalizarse, por descifrarse a sí mismo, da margen a la autodeterminación, a la realización de su propia identidad –su genuina razón, su ser existencial. Nace

como resultado, es desde un inicio «hijo» de la más rotunda complejidad e infinita heteronomía de la naturaleza primigenia –aunque lo niegue–, pues está ligado a todo cuanto ha existido y alguna vez existirá: el «Yo» es por tanto la frágil expresión de la condensación del indiscernible absoluto, éste es origen de todo y posee el poder y el privilegio insustituibles de comunicarse cómo, cuándo y dónde le plazca, pues es «el dueño de la casa y de toda la tierra».

El «Yo» humano se revela como una extraordinaria síntesis cósmica plena de intención prefigurada y de deseo más que obvios; sinergia multiplicada que surge desde el fondo, pero que se realiza solamente por mediación de un juego de relaciones insondables, de anumerales proyecciones y reflejos que beben de lo mimético para luego repudiarlo. El «Yo» «es» solamente en cuanto avanza por el camino sin límites de llegar a ser un «Yo» que se trasciende, un «Yo» fulminante. Si se desintegrara en todas sus partes constitutivas, inimaginables –tiempo, vida, muerte, vacío, ilusión–, al ser analizado posaría sobre la pasarela de sus imágenes, a la manera fugaz de una ilusión hologramática, manifestaría una de sus dimensiones fragmentarias disponibles al contacto del láser lanzado desde un ángulo cualquiera y un instante efímero: el «Yo» humano es una ilusión que alberga dentro de su prisma filosofal un deseo insaciable de inmortalidad y felicidad, por más que el sujeto niegue furibundamente la realidad de este deseo vibrante, deseo que le libera o le atormenta.

El «Yo» genuino es el «Yo» oculto, pero el «Yo» existencial no puede emerger sino como identidad obsequiada, destinada, así también meritoria como consciente, pues es la proyección emergente de su «Yo» primigenio, de su «Yo» divino. Estas cualidades, en su conjunto, demuestran la perpetua insondabilidad del «Yo» humano, su imponderabilidad; manifiestan su desesperación natural por cultivar a su máxima resolución, su propia subjetividad, por desentrañar su identidad

verdadera, genuina, que rompe con el «Yo» automático condicionado por el trato con su mundo, pero, no obstante, restaurando conscientemente la unión intrínseca, los lazos de cuidado, responsabilidad y respeto para con todos los seres. De esta forma, su identidad existencial que es a la vez su mérito y su obsequio –su dignidad fundamental– se radicaliza desde adentro, a partir de que reconoce su capacidad para desear, y, desde fuera, en relación con lo perpetuamente desconocido.

En el caso de las corrientes de pensamiento relativizador, decir que el «Yo» está sujeto a una heteronomía subyacente, a una intención y un deseo primigenios, a una presencia suprainteligente, supraconsciente que reclama sobre su ser; hablar además de un programa providencial de naturaleza cósmica e insondable –divina–, que le mueve revelándose con su rigor y con sus leyes, es síntoma de esa extraña e ingenua enfermedad infecciosa padecida por los metafísicos, los locos y los teólogos de todos los tiempos –aunque para Kierkegaard eso no consistía un problema moral porque él mismo fue al unísono las tres cosas. «Lo relativo», «lo vacío de sentido» o simplemente «el universo absurdo» son tendencias representantes del síndrome contrario que no tienen que ver nada aquí con el concepto de subjetividad, no en Kierkegaard, debido a que el relativismo nulificaría toda tendencia a la identificación seria del «Yo» humano en relación con su «Yo» trascendental, cósmico, antecesor e imperecedero. Así, si lo último fuera cierto, el «Yo» divino no podría comunicarse con el «Yo» humano receptivo, de esta forma, el «Yo» humano no lograría romper con la identificación-infección más destructiva de todos los siglos; es decir, con su identificación falsa y destructiva, el egoísmo.

Por consecuencia, el hecho de relativizar la subjetividad procedente de alcanzar la profundidad del ser, del «Yo» genuino, equivale a validar como principio axiológico supremo al egoísmo con todas sus máscaras y promesas fatales. Muy

por el contrario, la ironía kierkegaardiana llega cayendo como la hoz de medianoche sobre los claros campos de trigo maduros. Kierkegaard no es ningún solipsista, no cree en la filosofía a manera de recrear un invento opcional a capricho de las distorsiones naturales y particulares de un intelecto finito, aun fuera el suyo propio.

En este sentido, convertirse de modo extraordinario en el individuo subjetivo, en el «Yo» auténtico, implica el avanzar sobre una senda demarcada de antemano para aquellos deseosos de asistir al gran banquete, dispuesto desde los inicios del mundo, más que un engaño para las mentalidades utilitaristas y materializantes. Es en este punto donde se hace evidente la necesidad de encubrir o desenmascarar con la dureza o la tersura de las palabras el enigmático proceso de un poeta que sirve a la transición de reinados. Kierkegaard hace constar que no existe identidad real que pueda ser alcanzada, sin que aquél que la desea afanosamente, al descubrir su condición de esclavo de la temporalidad, se dé a la tarea de transformar su mal formado criterio relativo al concepto y la práctica de la compasión universal: *«el amor al prójimo debe ser tan grande como el amor por nosotros mismos»*⁶.

Indagar en nuestras posibilidades, insistir en practicar este acto de obediencia a una parte que obliga a ejercer la desobediencia por la otra, significa reconocer nuestra naturaleza unitiva, inseparable, interdependiente; naturaleza altruista por esencia, increada, perenne; siendo por tanto de su interés global, el buscar la ayuda por el bien de la ayuda, el amor por el amor, la compasión por la compasión y la alegría por la alegría. A todo esto se le ha conocido como rasgo distintivo de

⁶ Naar han siger atKjærlighed til Næsten skal være ligesaa stor som Kjærligheden til os selv. Kierkegaard, Søren (1909-1948) Kierkegaard's Papirer. (P. A. Heiberg, V. Kuhr, & E. Torsting, Edits.) København: Gyldendal. p. II A 462 June 29, 1839. [traducción propia]

locura corrupta, de la degradación de la especie, de la negación de los fuertes y los mejores, los aptos para la sobrevivencia, y ¿dónde están ahora los Goliats, los excelentísimos Césares romanos, los Augustos, Herodes, los superhombres de escritorio capaces de inventar las más inverosímiles, escrupulosas ficciones en honor del intelecto, la raza, la religión y la patria? Subyacen en el fondo de una tierra plagada con los terrores de las bombas, el horror y los genocidios. Admirablemente, la falta infinita de empatía por el padecimiento humano –sin casta, sin ideología, sin patria, sin tiempo, sin color, sin religión, sin Estado. Mientras el egoísmo crece como plaga indomable en los confines del mundo, expandiendo con su sombra pestilente la *desesperación*, sobre las cicatrices humanas de la historia. Pero como todo acto de búsqueda es un acto de conciencia, y todo acto de conciencia es motivado por la libertad, y no existe tal cosa sin pensar en la responsabilidad adquirida por nuestras palabras y nuestros actos. Los superhombres son una gran aspiración proveniente de la era moderna y su influencia aún prevalece en el centro de acción de un planeta tan pequeño, que algún día habrá de ser un poco menos de polvo cósmico, pero, con todo, *nadie por más que se esfuerce podrá aumentar su estatura un codo o agregarse ni aun uno solo de sus cabellos*, o como Kierkegaard lo dirá: «El amor a Dios y amor al prójimo son como dos puertas que se abren al mismo tiempo, de modo que sea imposible abrir uno sin el otro también la apertura, e imposible de cerrar sin un cierre también de la otra»⁷.

⁷ Det er med Kjerlighed til Gud og Kjerlighed til Næsten som med to Dørre, der paa een Gang gaae op, saa det er umuligt at lukke den ene op uden ogsaa at lukke den anden op, og umuligt at lukke den ene uden tillige at lukke den anden. Kierkegaard, Søren (1909-1948) Kierkegaard's Papirer. (P. A. Heiberg, V. Kuhr, & E. Torsting, Edits.) København: Gyldendal. p. X3 A 739 n.d., 1851. [traducción propia].

Bibliografía

HONG, E., & Hong, E. (Red.). (1967-1978). *Journals and Papers*. Bloomington: Indiana University Press.

_____, S. (1909-1948). *Søren Kierkegaard's Papirer*. (P. A. Heiberg, V. Kuhr, & E. Torsting, Red.) København: Gyldendal.

_____, S. (1962-1964). *Samlede Værker* (tercera edg.). (J. Heiberg, B. Drachmann, P. Rohde, & H. O. Lange, Red.) København: Gyldendal.

_____, S. (2010). *Skrifter*. København: Elektronisk version 1.5 ©.

III

ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

**SOBRE «LA ÉTICA DEL DISCURSO
Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA
DE LOS DERECHOS HUMANOS»**

**Ramiro Contreras Acevedo
David Cabrera Hermosillo**

Los derechos humanos, en lo que ve a teoría y praxis, se encuentran en una singular situación de tensión. En cuanto a la situación legal de los derechos, es posible dar fe de diversos elementos que denotan su vigor. Por ejemplo, el andamiaje internacional levantado para proteger los derechos humanos se ha visto correspondido, en algunas naciones como la nuestra, con un robusto esquema protector que, a nivel local, tiene el fin de velar por el cumplimiento de los derechos básicos del hombre plasmados en las normas legales. Para el caso mexicano es evidente que esto se ha visto reforzado de manera importante con las recientes reformas legales en materia de derechos humanos incluidas en la constitución, cuyas implicaciones apenas comienzan a vislumbrarse.

Con independencia de los mecanismos jurisdiccionales protectores, también es de destacarse la participación cada vez mayor en la esfera pública de diversas organizaciones no gubernamentales, la sociedad civil y el surgimiento de nuevos movimientos sociales que hacen suya la tarea de velar por la plena vigencia y el ensanchamiento de aquellos derechos que son el motivo de su actuar político. Este elemento habla de la vigencia social del discurso de los derechos.

Sin embargo, tal vez el éxito mayor del discurso de los derechos humanos, está aún en vías de consolidarse. Éste

estribará en lograr substituir la idea decimonónica del derecho como una mera deducción normativa lógico-legal, para consolidar una concepción del derecho basada en la idea de la construcción argumental derivada de las posibilidades de la razón práctica y dirigida teleológicamente hacia la consecución del goce de aquellas condiciones vitales mínimas constituidas, precisamente, por los derechos humanos, convirtiendo entonces su respeto y protección en la razón última de la legitimidad del Estado –según la concepción dominante al respecto.

Podría pensarse que todos estos logros del programa de los derechos humanos contrastan radicalmente con los problemas que, a nivel de investigación básica, enfrenta. En este plano la teoría de los derechos se ve trenzada en una serie de discusiones en lo tocante a fundamentos. Si, con Alexy convenimos que «*La existencia de los derechos humanos consiste por ende en su fundamentabilidad y en nada más*» (Alexy, 2007: 238), entonces se torna comprensible que la filosofía del derecho contemporánea esté cada vez más dedicada a la tarea de encontrar un fundamento para estos derechos. Búsqueda en la cual no puede presumirse los mismos logros que en otros planos se ha apuntado.

En el tema de los fundamentos se encuentra también inmersa otra situación singular: es un debate que versa sobre medios, no sobre objetivos. Esto es verdad en la medida en que la teoría de los derechos busca encontrar o construir un discurso que dote de fundamento filosófico a los derechos sin que existan –o sean cada vez menos– las voces que, como antes lo hicieron Bentham o Schmitt, argumenten en contra de la existencia de los derechos mismos. Luego entonces bien podría pensarse esta discusión sobre los fundamentos como una discusión *de familia*.

Sin embargo, la discusión, no por ser familiar resulta menos encarnizada. La ética del discurso por un lado, y la concepción

política de los derechos por el otro, pretenden construir un entramado teórico que permita concebir a los derechos humanos como algo más que una facticidad histórica, derivada de los horrores de la Segunda Guerra Mundial –lo cual bien pensado y en última instancia, no es en sí poca cosa. Si vale la analogía de la discusión familiar, entonces hemos encontrado sus elementos conflictivos; la fundamentación de los derechos humanos derivada de la ética del discurso y la concepción política de los derechos humanos, persiguen el mismo objetivo, pero lo hacen de la misma forma que una pareja enfrentada; sin mirarse ni dirigirse la palabra.

Siguiendo en la misma tesitura, podría afirmarse que el autor del ensayo que se presenta a continuación funge como amigable componedor. El doctor Kenneth Baynes¹ piensa que en última instancia el conflicto de familia puede resolverse con ayuda especializada. La ética del discurso y las concepciones políticas de los derechos humanos no están tan lejos una de la otra como se piensa. Afirma que el componente constructivo de las concepciones discursivas coincide, en última instancia, con la propuesta de entender los derechos como derivados de la labor política, siempre y cuando ésta se entienda no como negociación instrumental de prebendas e intereses, sino como la construcción de las condiciones de inclusión o «*pertenencia a una comunidad política*».

El ensayo del doctor Baynes resulta de suma actualidad en la medida en que presenta una serie de argumentos de

¹ Profesor de Filosofía en la Universidad de Siracusa, su trabajo principal se ha desarrollado en filosofía política y social, con especial énfasis en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la filosofía Alemana contemporánea. Fue coeditor de «After Philosophy: End or Transformation?» (MIT Press), y «Discourse and Democracy» (SUNY Press), así como autor de «The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas» (SUNY Press).

diversos autores que, partiendo de Habermas (ética del discurso), o Rawls (concepción política de los derechos), aportan elementos para fundamentar una justificación de los derechos. La lectura que el autor presenta es valiosa en la medida en que se enfoca en lo que ambas posturas tienen en común. Considera que a fin de minimizar intromisiones metafísicas, ambas concepciones estarían de acuerdo en afirmar que no es en una teoría moral irrefutable, donde habría que buscar el fundamento de los derechos, sino que ésta debe ser construida en el ámbito público. Por ende, no hay una lista definitiva y comprensiva de los derechos. Los derechos son entonces constructos anclados en la realidad histórica y responden a «*las condiciones cambiantes de la inclusión política y la pertenencia a un mundo cada vez más plural*», como apunta en sus conclusiones.

Resulta notorio que la labor conciliadora del doctor Baynes no ha pasado desapercibida por el más prominente representante de una de las constelaciones familiares conflictuadas. En «*El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos*» (2010), Jürgen Habermas manifestó su rechazo tajante a la propuesta de conciliación. En ese artículo se aprecia lo que pareciera ser un giro radical a las ideas del mismo autor expresadas en *Facticidad y validez*, donde el sistema de derechos se reconstruye a partir del *principio democrático* entrelazado con la concepción de la forma jurídica –de origen kantiana– y que da lugar a cinco categorías de derechos que «*permanecen, por así decirlo, sin saturar*» y que «*tienen que ser interpretados y desarrollados, según sean las circunstancias, por un legislador político*» (Habermas, 2005: 191). Habermas rechaza la propuesta de asociación con la concepción política de los derechos humanos, formulada por Baynes, con el siguiente argumento: en opinión de Habermas la lectura de Baynes que ve los derechos

humanos como las condiciones de inclusión en una comunidad política «*anula el significado moral de esta inclusión*», siendo el caso que los derechos humanos cuentan con un «*contenido exclusivamente moral*», por tanto la concepción política neutraliza la «*fuerza normativa*» que es constituida por el concepto de dignidad humana.

Pareciera que con estos argumentos se ha hecho realidad aquello que Mendieta anunciaba: «*Habermas ha acercado tanto la moralidad a la ley que de hecho las ha fundido*» (Mendieta, 2002: 95). Al margen de sí el antiguo símil habermasiano de los derechos como las dos caras de Jano (Habermas, 2001, p. 118), sigue siendo congruente con esta nueva propuesta, lo que está claro es que, desde la perspectiva de Habermas, no hay lugar a una conciliación; los derechos humanos no pueden ser vistos como productos de la política sino, más bien, como moral positivada, como producto de la moral y sólo de ella.

Con independencia de que la propuesta de conciliación llegue o no a feliz término, el ensayo del doctor Baynes aporta una perspectiva desde la cual es posible analizar las formas de fundamentación de los derechos desde la ética del discurso basada en su componente constructivo dialógico, a la par que ofrece una exploración documentada de una serie de autores relacionados con la concepción política de los derechos humanos, que se antoja de suma actualidad, y que conviene conocer para estar a la altura de esta discusión contemporánea. Tal vez la conciliación no llegue a darse y eso sea fecundo para la filosofía del derecho; sin embargo, está claro que si —en opinión de Habermas— el doctor Baynes no logró que las partes llegaran a un fraternal acuerdo, si al menos, propició que, por así decirlo, volvieran a dirigirse la palabra.

Bibliografía

- ALEXY, Robert. (2007). ¿Derechos humanos sin metafísica? *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*(30), 237-248.
- HABERMAS, Jürgen. (2001). *The postnational constellation*. Cambridge: MIT Press.
- _____. (2005). *Facticidad y validez : sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- _____. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Dianoia, LV*(64), 3-25.
- MENDIETA, Eduardo. (2002). El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal. *Isegoría* (27), 91-114.

LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS¹

Kenneth Baynes

Resumen

Este artículo examina dos alternativas recientes a la concepción tradicional que considera los derechos humanos como derechos naturales: la fundamentación de estos derechos en la ética del discurso y la «concepción política» influenciada por la obra de Rawls. Sostengo que ambas concepciones tienen méritos distintos y que no son tan opuestas entre sí como a veces se supone. Al mismo tiempo, la fundamentación de la ética del discurso debe enfrentarse, desde su propio enfoque, a una profunda ambigüedad: ¿Los derechos humanos se derivan, en un sentido fuerte, de las condiciones de la «libertad comunicativa» o son desarrollados a partir de la reflexión de los participantes, sobre la marcha y en el continuo cambio de prácticas e instituciones? Arguyo que la concepción política, propuesta recientemente por Joshua Cohen, puede contribuir a la resolución de esta ambigüedad, aunque no sin algunas modificaciones.

Introducción

En la última década, dos nuevas teorías filosóficas de los derechos humanos han estado cobrando importancia como

¹ Texto publicado originalmente el 18 de marzo 2009 en *Ethics & Global Politics* Vol. 2, No. 1, 2009, páginas 1-21. DOI: 10.3402/egp.v2i1.1938

alternativas a las explicaciones, más tradicionales, basadas en la idea del derecho natural. Por un lado, aquellos que simpatizan con la ética del discurso de Habermas han tratado de extender su trabajo postulando una fundamentación de los derechos humanos, mientras que, por otra parte, los teóricos influenciados por la idea de Rawls de una «concepción política» de la justicia han propuesto su propia explicación. Ambos enfoques coinciden en rechazar toda identificación entre derechos humanos y derechos naturales, y ambos también tratan de desarrollar un conjunto de derechos humanos que no dependa de controvertidas doctrinas filosóficas, metafísicas o religiosas. Sin embargo, estos dos enfoques a menudo están en desacuerdo sobre cómo podría articularse mejor una explicación alternativa de los derechos humanos: los seguidores de la teoría del discurso tienden a sospechar que el enfoque «político» dará lugar a un compromiso inaceptable con el *status quo*, mientras que quienes defienden una concepción política sospechan que los teóricos del discurso continúan confiando en una visión «comprehensiva», controvertida y metafísica. En este artículo exploraré los méritos de una concepción política de los derechos humanos y la defenderé en contra de algunas críticas. Sin embargo, también me gustaría argumentar que el enfoque discursivo-teórico de los derechos humanos está, en su mejor interpretación, no tan alejado de una concepción política como en un principio podría suponerse. Después de delinear la motivación compartida que está detrás de los dos enfoques referidos, describiré brevemente las características centrales de la aproximación que realiza la ética del discurso, esto con el fin de identificar algunas de las dificultades que afronta. En la última (y más larga) sección consideraré varias concepciones políticas recientes de los derechos humanos y apoyaré las ideas desarrolladas por Joshua Cohen.

Desde la filosofía –y desde la comprensión popular– los derechos humanos frecuentemente son vistos como «derechos

naturales» o «derechos del hombre» o al menos como los herederos directos de esta tradición². Sin duda hay buenas razones históricas para esta asociación así como otras consideraciones que hablan en su favor; por ejemplo: al igual que los derechos naturales, los derechos humanos se toman como derechos cuya existencia no depende de ningún reconocimiento legal o político. Por el contrario, proveen un estándar o medida independiente para juzgar la legitimidad o el éxito de cualquier sociedad política particular. En contraste, tanto los defensores de la ética del discurso así como los de la llamada concepción política de los derechos humanos, sostienen que la identificación de los derechos humanos con el derecho natural es errónea y puede dar lugar a importantes malentendidos sobre la función y naturaleza de los derechos humanos.

Por ejemplo, de la identificación de los derechos humanos con los derechos naturales surge un problema al apreciar la gran discrepancia que existe entre el conjunto de los primeros, que se consigna en los principales documentos de derechos humanos –como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) o los pactos sobre derechos humanos de 1966– y el conjunto de derechos que tradicionalmente ha sido llamado derecho natural. Como es de esperarse, se ha tomado nota de esta discrepancia y la respuesta frecuente, por lo menos de varios filósofos, ha sido concluir que la mayor parte de los derechos contenidos en los documentos de derechos humanos, no son en realidad derechos humanos genuinos³. El ejemplo

² Véase, por ejemplo, Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (London: Bodley Head, 1973), 1; Maurice Cranston, «Are There Any Human Rights?» *Dadaelus* 12 (1983): 1–17; y A. John Simmons, «Human Rights and World Citizenship», in *Justification and Legitimacy; Essays on Rights and Obligations* (New York: Cambridge University Press, 2001).

³ Véase por ejemplo, James Griffin, «Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of

favorito es el artículo 24 de la Declaración Universal, que enumera el derecho a «vacaciones periódicas pagadas» y la sugerencia es que debemos volver a la tradición de los derechos naturales o alguna otra explicación filosófica a fin de resolver cuáles derechos son auténticos. En el mismo contexto, a menudo se sugiere, que debido a que todos los derechos naturales son derechos negativos, una prueba relevante para discernir si un derecho humano es auténtico, estriba en verificar si precisamente ese derecho es de tipo negativo: ciertamente el derecho a vacaciones periódicas pagadas no es un derecho negativo.

Sin embargo, dado que encontramos muy pronto este desliz en el discurso vigente de los derechos humanos, nos vemos obligados a no tomar todo derecho enlistado en los documentos de derechos humanos como un derecho genuino. Muchos de los derechos humanos que en la práctica tienen una posición segura no pueden ser entendidos como derechos negativos, por ejemplo, el derecho a un nivel de vida adecuado para la salud y el bienestar de la persona (artículo 25.1) o el derecho a un juicio justo y público (artículo 10). Existen otras pruebas, además, ésta que supone que si el derecho humano es negativo es por tanto un derecho natural⁴. Por lo tanto, a menos que se proporcione un argumento distinto de por qué

Human Rights», *Proceedings of the Aristotelian Society* CI (2001); 1–28, *On Human Rights* (Griffin, New York: Oxford University Press, 2008), cap. 11. (reimpresión).

⁴ Véase, por ejemplo, Alistair Macleod, «The Structure of Arguments for Human Rights», in *Universal Human Rights*, ed. D. Reidy and M. Sellers, 17–36 (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 2005), que propone un test de «equidad» y el test de «razones públicas» propuesto por Amartya Sen, «Elements of a Theory of Rights», *Philosophy and Public Affairs* 32 (2004: 315-56). Puede verse también, William Talbott, *Which Rights Should be Universal?* (New York: Oxford University Press, 2005).

los derechos humanos deben también ser concebidos principalmente como derechos negativos –y ese argumento debe enfrentar otra vez la discrepancia con el discurso y la práctica de los derechos humanos– la identificación tradicional de los derechos humanos con los derechos naturales no debe ser aceptada de manera acrítica⁵. Además, como lo argumentaré, existen alternativas coherentes a las explicaciones de derecho natural y éste es un hecho que pesa en contra de su identificación.

Los derechos humanos en la ética del discurso

Una explicación de los derechos humanos desde la perspectiva de la ética del discurso de Habermas ha sido abordada recientemente por Seyla Benhabib y Rainer Forst de forma independiente⁶. Existen diferencias en sus respectivas concepciones, pero aquí las ignoraré para concentrarme en

⁵ Uno de estos argumentos llamado algunas veces «objeción de exigibilidad» ha sido proporcionado por Onora O'Neill. La idea es que, para ser un derecho válido debe ser exigible a agentes identificados y sólo los derechos negativos tienen claramente esta característica.

⁶ En el caso de Seyla Benhabib, puede consultarse especialmente, *The Rights of Others* (New «Yo»rk: Cambridge University Press, 2004), «Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights», *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association* 81, no. 2 (2007: 7-32), [N.T. existe traducción al español en Isegoría, *Revista de Filosofía Moral y Política*, N. 39 (2008: 175-203)]; Para el caso de Rainer Forst, consúltese «The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights», *Constellations* 6, no. 1 (1999: 35-60), [N.T. existe traducción al español en *Estudios Políticos* N. 26 Medellín (2005: 27-59)]. Para consultar otros dos intentos de proveer una fundamentación de los derechos humanos desde la perspectiva de la ética del discurso, véase; James Bohman, *Democracy Beyond Borders* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007); and Eva Erman, *Human Rights and Democracy* (Ashgate, 2005).

las premisas más generales. Ambos intentan hacer frente a múltiples desafíos: tratan de proporcionar una explicación racional (o por lo menos razonable) de los derechos humanos que no tenga por base supuestos metafísicos controvertidos; es decir, los supuestos procedentes de, por ejemplo, la antropología filosófica o la tradición filosófica de los derechos naturales. Al mismo tiempo, también tratan de evitar una «moralización» excesiva de los derechos humanos; es decir, rehúyen a una caracterización de los derechos humanos que los conciba como un conjunto de derechos morales que sea posible especificar de forma independiente a la toma de decisiones colectivas de un orden político y a su incorporación constitucional. Por supuesto, situándonos desde el punto de vista de los derechos humanos, estos deben guiar y limitar las deliberaciones de cualquier sociedad política, por lo que es muy tentador considerar los derechos humanos como un esquema de derechos, más o menos por completo determinado, el cual puede ser dictado por la mejor teoría moral o la que se considere correcta. Sin embargo, creo que es precisamente esta concepción de los derechos humanos como un conjunto de derechos morales, fijos y determinados lo que la ética del discurso pretende evitar⁷. Como Forst dice,

Los derechos humanos constituyen el *núcleo interno* de cualquier estructura social justificada, sin ser regulaciones concretas que el sistema legal deba simplemente reflejar. La forma que los derechos tomen debe ser determinada discursivamente por los afectados (48).

⁷ El origen de esta preocupación es el rechazo de Habermas de la justificación kantiana de «derechos individuales moralmente cargados, que reclaman independencia normativa de, y una más alta legitimidad que, el proceso político legislativo» Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), 89); puede revi-

Sin embargo, es difícil concebir cómo estos dos requerimientos pueden ser satisfechos de forma simultánea.

A grandes rasgos, en el enfoque tanto de Benhabib como de Forst, la idea es comenzar por la identificación de la obligación inmanente a los actos de habla consistente en que hablantes y oyentes provean razones en apoyo de las pretensiones de validez planteadas en sus respectivas declaraciones. Esta obligación inmanente al acto del habla supone una «fuerza trascendental» débil y es interpretada por Habermas y otros, como el «derecho» del oyente para aceptar o rechazar las razones expuestas por el hablante⁸. En un segundo paso, se postula que este «derecho» ilocucionario implica un derecho *moral* básico; el «derecho moral de justificación» (Forst) o «el derecho a tener derechos» (Benhabib). En una tercera etapa, este derecho moral básico o «principio moral» (Benhabib) está conectado con un conjunto más amplio de derechos humanos (aunque la extensión difiere entre estos teóricos). Sin duda, ambos autores reconocen la dificultades involucradas en el segundo y tercer paso; es decir, las dificultades involucradas en transitar de una norma inmanente a los actos del habla a pretender respeto a una norma o principio moral básico, por un lado, y los desafíos inherentes a pasar, de un principio moral básico (como el derecho moral de justificación) al conjunto más amplio de los derechos y libertades.

sarse también «Remarks on Legitimation Through Human Rights», in *The Postnational Constellation* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001). Como Habermas también señala, esta afirmación «no es tan obvia» para los derechos humanos clásicos (117).

⁸ Véase, Benhabib, *The Rights of Others* (New York: Cambridge University Press, 2004: 132f); y Forst, «The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights», *Constellations* 6, no. 1 (1999: 40).

Es interesante que la noción del «*derecho a tener derechos*», de Hannah Arendt, se invoca en un intento por aclarar esta postura⁹. Como acertadamente señala Benhabib, el término «derecho» tiene dos significados diferentes en esa frase. El primero se refiere a un derecho en el sentido moral; el segundo, en cambio, se refiere al derecho en un sentido «jurídico-civil». Este último derecho, en otras palabras, se refiere a los derechos que vienen con la pertenencia a una sociedad política; el primero, por su parte, es el derecho moral de ser miembro de una sociedad política; es decir, de poseer personalidad jurídica (*The rights of the others* RO, 56). Sin embargo Benhabib es consciente de que las cosas no son tan simples: en primer lugar, está la cuestión de la situación inicial de este derecho «moral», dadas las propias reservas de Arendt sobre el universalismo moral: por ejemplo, siguiendo el destacado debate en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt señala que se trata de un derecho moral que fue en principio reconocido sólo cuando millones de personas estaban siendo desnaturalizadas y estaban en proceso de perder sus derechos de ciudadanía. Así la pérdida de los derechos de pertenencia a la comunidad política fue la ocasión (histórica), para (al menos), el reconocimiento del derecho moral básico a tener derechos. ¿Las personas tenían un derecho moral de pertenecer a la comunidad antes de que fueran privados de los derechos de pertenencia? Benhabib, por supuesto, afirma que los tienen, y sugiere que este derecho básico a tener derechos puede derivarse de la obligación inmanente a los actos del habla de proveer justificaciones¹⁰. Por otro lado, está la cuestión

⁹ Véase Benhabib, *The Rights of Others*, (New York: Cambridge University Press, 2004: capítulo. 2); véase también Frank Michelman, «Parsing: A Right to Have Rights», *Constellations* 3 (1996: 200-9).

¹⁰ Benhabib, *The Rights of Others*, (New York: Cambridge University Press, 2004: 67 y 132); véase también «Another Universalism: On the

igualmente difícil de determinar el contenido más específico de este derecho básico a la pertenencia: ¿es un derecho moral de adhesión a la comunidad política en la que uno nace o a la que elige? Y adicionalmente, ¿la comunidad política de la que uno tiene ese derecho básico debe ser una comunidad que por ella misma garantice ciertos derechos de ciudadanía o, además, está aquí presente la cuestión de si los «derechos» que uno tiene por poseer el derecho básico a tener derechos son tan abstractos y «vacíos» que deben ser satisfechos en el sentido político particular que la comunidad considere necesario?; por ejemplo: ¿tiene que incluir el derecho a la participación democrática plena en la vida de la comunidad o es suficiente si la comunidad política prevé algún tipo de representación política y un compromiso con alguna concepción de «bien común» (como ha sugerido Rawls)? Finalmente, y quizá lo más importante para la defensa de los derechos humanos existentes, ¿todos los derechos ciudadanos, pueden pretender ser derivados del derecho fundamental a tener derechos morales?

No es de extrañar que ni Benhabib ni Forst desean defender la anterior afirmación en su forma más fuerte: si bien los derechos humanos pueden constituir el «núcleo interno» de un orden legítimo, la «forma» que los derechos tomen debe ser determinada discursivamente por los afectados; es decir, no son producto de la mejor teoría moral existente. Para argumentar, en primer lugar, que el derecho moral a tener derechos puede derivarse de las obligaciones inmanentes al acto de habla y, segundo, que un régimen más o menos adecuado de los derechos de la ciudadanía a su vez puede ser derivado del derecho a tener derechos morales, estos autores tienen que situarse una vez más en el campo argumental que

Unity and Diversity of Human Rights», Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association 81, no. 2 (2007: 7–32).

implica una concepción fuertemente moralizada de los derechos humanos, lo cual era su deseo evitar. Sin embargo, a menos que defiendan una estrategia que sea por lo menos aproximadamente paralela a esto, no está claro que sea posible producir una explicación de los derechos humanos, que difiera significativamente de las concepciones políticas, —o eso es lo que voy a argumentar. Una posible respuesta a este dilema, sin embargo, podría encontrarse en una concepción política más matizada, propuesta por Joshua Cohen, aunque con algunas modificaciones propias.

Consideremos, en primer lugar, la estrategia de Benhabib: por un lado, argumenta que el «derecho a tener derechos» es un principio moral general y *no* un esquema de derechos más robusto (RO, 140). El contenido de un esquema completo de los derechos de ciudadanía debe ser desarrollado por los propios ciudadanos mediante el ejercicio de sus libertades democráticas. Ella llama a esta práctica «iteración democrática», ésta es una característica atractiva de su concepción, ya que la democracia no está «cerrada» sino siempre abierta a nuevos desafíos y cuestionamientos por parte de sus ciudadanos. En esta interpretación, «el derecho a tener derechos» es un principio «abstracto» que puede ser interpretado y satisfecho de forma diferente en diversas comunidades políticas. Sin embargo, en otras ocasiones Benhabib habla de una manera tal que sugiere que el derecho a tener derechos tiene un contenido más determinado: «El contenido fundamental de los derechos humanos formaría parte también de cualquier concepción del derecho a tener derechos: incluirían como mínimo los derechos a la vida; la libertad (incluyendo el vivir libre de esclavitud, servidumbre, ocupación forzada, así como de violencia y esclavitud sexual); a alguna forma de propiedad personal; a igual libertad de pensamiento (incluyendo religión), expresión y asociación. Más aún, la libertad requiere también los recursos para el «igual valor de la libertad» (Rawls) a través

de la garantía de los bienes socioeconómicos, que incluyen la adecuada provisión de alimentación básica, cobijo y educación.» (*Another universalism*, 19). En otras palabras, parece sugerir que a través de la reflexión sobre el principio moral abstracto mismo y las condiciones requeridas para el ejercicio de la «libertad comunicativa», los teóricos pueden determinar el carácter más específico que los derechos de pertenencia deban tener. La lista de derechos suena muy parecida a la lista de los regímenes democráticos liberales o al esquema de libertades básicas de Rawls. Una forma de mitigar la tensión en estas dos afirmaciones sería argumentar, como creo que Benhabib lo haría, que cuando un teórico propone un esquema determinado de derechos y libertades, él o ella simplemente anticipan lo que una comunidad política determinada encontraría razonable, proceso en el que ellos, por sí mismos, (deberían) tomar en cuenta las necesidades relevantes, los intereses y preocupaciones de los miembros de la comunidad política.

Rainer Forst propone una estrategia similar: para Forst, el derecho moral más básico —el derecho a tener derechos— no es un derecho de pertenencia, sino «*un derecho a la justificación*». Se trata del «derecho y la capacidad para realizar justificaciones recíprocas y universales de acciones o de normas morales relevantes» (44). De acuerdo con la idea de Habermas de un discurso práctico (moral), este «derecho básico» refleja el estatus de participante en un discurso encauzado por razones que se encuentran aceptables —o, al menos, que razonablemente no puede rechazar (44). De acuerdo con Forst, los derechos morales siguen siendo una abstracción, ya que «normalmente» es en situaciones concretas donde tienen lugar los conflictos específicos que surgen del discurso sobre los derechos (51). Señala, sin embargo, que «partiendo del principio general de que cada ser humano debe ser respetado como un sujeto de justificación recíproca y

universal, podemos construir una concepción general de los derechos humanos que proteja la integridad personal» (51). Al mismo tiempo, sin embargo, parece que un discurso moral sobre una norma controvertida no sólo presupone instituciones sociales y prácticas concretas en las cuales los conflictos surgen, sino que también requiere determinadas instituciones jurídicas y políticas para su resolución exitosa: «La mayor razón por la cual el constructivismo moral debe ser acompañado e integrado con un constructivismo político es la siguiente: puesto que el constructivismo moral puede sólo conducir a una lista general de derechos, para la cual se asume que no hay razones normativas aceptables que cuenten contra su validez, esos derechos pueden, entonces, ser solamente justificados, interpretados, institucionalizados y realizados concretamente en contextos sociales; es decir, solamente al interior de un orden político formado de manera legal» (48). Por lo tanto, para adaptar una frase de Kant, el constructivismo moral sin constructivismo político es «vacío» o abstracto, mientras que el constructivismo político sin constructivismo moral es «ciego». Al igual que en Benhabib, según se explicó más arriba, éste argumento permite a Forst postular, por un lado, que el derecho moral a la justificación es bastante abstracto y requiere discusión política entre los ciudadanos para otorgarse una lista específica de derechos (50). Por otro lado,

una teoría constructivista obtiene una determinada lista de derechos humanos que a ninguna persona se le pueden desconocer de manera razonable sin que su derecho a la justificación sea violado, en cualquier contexto social (47).

Al revisar brevemente estos dos enfoques teóricos-discursivos de los derechos humanos no considero el descartarlos. Por el contrario, representan importantes contribuciones al esfuerzo de reconceptualizar los fundamentos

normativos de los derechos humanos en un mundo plural. Más bien, el objetivo es destacar una profunda ambigüedad en su interior: por un lado, como expresamente señala Benhabib, la apelación a los derechos humanos ofrece un umbral mínimo para pertenecer a la comunidad de naciones y un conjunto de ideales hacia los cuales todos los Estados deben realizar un esfuerzo continuo¹¹. A pesar del debate en curso acerca de la interpretación que suponen ambas posturas, tanto Benhabib y Forst insisten en que, a partir de la reflexión pragmática; es decir, de las obligaciones «inmanentes al acto del habla», al menos en las condiciones actuales de socialización, podemos llegar a un justo, robusto y, sin embargo, «no saturado», conjunto de los derechos humanos básicos –un conjunto, de nuevo, no muy diferente al esquema de Rawls de los derechos democráticos liberales. Por otra parte, Forst y Benhabib oponen resistencia a una interpretación de los derechos humanos que los conceptualice como un esquema de los derechos y libertades, más o menos, completamente elaborados, a partir de lo que la mejor teoría moral puede descubrir o construir. Según ellos este punto de vista de los derechos humanos, se desviaría demasiado lejos, hacia una dirección «platónica» (Forst) o «kantiana» (Benhabib). Más bien, las reivindicaciones concretas que (a veces) se desprenden de las luchas sociales también concretas adquieren el estatus de derechos humanos, ya que obtienen reconocimiento en las normas internacionales. No hay, pues, una lista fija y determinada de los derechos humanos que la teoría moral «correcta» pueda proveer con antelación a estas luchas sociales. Ambos, sin duda, moderan esta tensión al invocar el rol de las «iteraciones democráticas» y/o la modulación del «constructi-

¹¹ Véase Benhabib «Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights», *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association* 81, no. 2 (2007: 18).

vismo moral» (que reconstruye un conjunto abstracto de los derechos morales) y el «constructivismo político» (que insiste que los derechos son sólo «realizables» en el contexto de las instituciones jurídicas y políticas). Mi sugerencia, que desarrollo a continuación, es que la tensión tal vez inevitable puede ser moderada, aún más, vinculando los intentos recientes de desarrollar una concepción política de los derechos humanos, desde la cual los derechos humanos se entienden como las condiciones para la inclusión en una comunidad política, incluyendo también a la comunidad política global emergente.

Una concepción política de los Derechos Humanos

Como he mencionado anteriormente, en los últimos años se ha propuesto una interpretación alternativa de los derechos humanos que puede ser denominada como la «concepción política» de los derechos humanos¹². En términos generales, este enfoque revisa lo que se ha llamado el «régimen de derechos humanos»; es decir al tratamiento de los derechos humanos desde la práctica y discurso existentes¹³. La idea principal no es evaluar este régimen por su conformidad con la

¹² Véase especialmente, Charles Beitz, «Human Rights and the Law of Peoples»; Joshua Cohen, «Minimalism About Rights»; and Peter Jones, «International Human Rights: Political or Metaphysical?», in *National Rights, International Obligations*, ed. S. Caney, D. George, and P. Jones, 183–204. (Boulder, CA: Westview, 1996); para concepciones políticas de los derechos tempranas véase Attracta Ingram, *A Political Theory of Rights*; Claude Lefort, «Politics and Human Rights», in *The Political Forms of Modern Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986); y Kenneth Baynes, «Rights as Critique and the Critique of Rights», *Political Theory* 28 (2000: 451–68).

¹³ Sobre la idea de «régimen de derechos humanos,» véase, por ejemplo, Andrew Moravcsik, «Explaining International Human Rights Regimes:

tradición de los derechos naturales o alguna otra concepción filosófica, sino más bien aclarar la comprensión (o entendimiento) de los derechos humanos con respecto a sus propios objetivos y propósitos. A pesar de las diferencias individuales entre los teóricos que comparten este enfoque, hay una convicción compartida de que los derechos humanos, concebidos como derechos naturales, no son útiles. Más bien los derechos humanos se entienden principalmente como las normas internacionales que tienen por objeto proteger los intereses humanos fundamentales y/o la seguridad de las personas y la oportunidad de participar como miembros en la sociedad política¹⁴. Estas normas internacionales también proporcionan un estándar para evaluar la conducta de las sociedades políticas y otros organismos gubernamentales y no gubernamentales.

Como tal, la fundamentación de los derechos humanos no es simplemente una descripción de las prácticas del régimen de derechos humanos, sino que constituye el marco normativo de su propia evaluación. Según algunos teóricos, los derechos humanos deben ser vistos como parte de una «utopía realista», según otros, como normas que obligan a cualquier institución social coercitiva, mientras que otros los consideran como las condiciones básicas para ser miembro de cualquier sociedad política. Considero cada uno de estos enfoques como políticos

Liberal Theory and Western Europe», *European Journal of International Relations* 1 (1995: 157-89); Charles Beitz, «What Human Rights Mean», *Daedalus* 132 (2003: 40), John Ruggie, «Human Rights and the Future International Community», *Daedalus* 112 (1983: 102-4); y Thomas Risse, «The Power of Norms versus the Norms of Power», in *The Third Force* (Washington, DC: Carnegie, 2000: 190).

¹⁴ John Rawls, *The Law of Peoples*, 27 and 78-81; y Beitz, «Human Rights and the Law of Peoples», en *The Ethics of Assistance*, ed. D. Chatterjee, 193-214. New York: Cambridge University Press, 2004.

por varias razones relacionadas vagamente. De acuerdo con cada uno de esos acercamientos, los derechos humanos son principalmente (aunque no exclusivamente) reclamaciones contra las instituciones políticas y sus funcionarios y no reivindicaciones a arbitrios individuales; por otro lado, los derechos humanos se entienden principalmente en relación con las condiciones básicas de pertenencia a una sociedad política, en lugar de entenderlos como los derechos «universales» que las personas que poseen «simplemente en virtud de su humanidad»¹⁵; por último y más importante, los derechos humanos son de carácter político ya que el tipo de justificación dada para ellos está determinada por su papel político o su función. Puesto que son las normas para la evaluación o la valoración de las sociedades políticas y, posiblemente, incluso para justificar la imposición de las sanciones, es importante que dichas normas sean aquellas que las sociedades políticas encuentren razonable reconocer. Sin duda, ésta es la idea más controvertida en la concepción política de los derechos humanos y está ligada a lo que Rawls llama el hecho del pluralismo razonable. A continuación, voy a ofrecer algunos argumentos en apoyo a la misma. En lo que sigue consideraré cuatro concepciones políticas; las de Ignatieff, Rawls, Pogge y Joshua Cohen.

En un examen de varios libros publicados con motivo del 50 aniversario de la DUDH, Michael Ignatieff ofrece algunas reflexiones sobre el discurso y la práctica contemporánea de los derechos humanos, dichas reflexiones tienen como objetivo evitar dos extremos¹⁶. Por un lado, rechaza la idea de que la

¹⁵ Para este punto véase especialmente, Beitz, «Human Rights and the Law of Peoples», en *The Ethics of Assistance*, ed. D. Chatterjee (New York: Cambridge University Press, 2004).

¹⁶ Beitz, «Human Rights: The Mid-Life Crisis», *New York Review of Books* (May 20, 1999); véase también Ignatieff, *Human Rights as Politics*

Declaración Universal se ha convertido en el texto sagrado de lo que Elie Wiesel ha llamado la «gran religión secular del mundo». Por otra parte, también rechaza la posición opuesta que afirma que los derechos humanos no pueden sostenerse con una fundamentación únicamente secular, sino que requieren «leyes morales trascendentes». Según el teórico legal Michael Perry, por ejemplo, la idea de los derechos humanos es «eminente religiosa» y cualquier noción de la dignidad de la persona humana está en riesgo si sus orígenes religiosos le son negados¹⁷. Para Ignatieff, por el contrario, es una característica notable de la Declaración Universal el permanecer en silencio sobre la cuestión de los fundamentos más profundos de los derechos humanos. En parte, sin duda, fue este silencio el resultado de un compromiso político por parte del comité de redacción (encabezada por la Sra. Eleanor Roosevelt), sin embargo, esta situación tuvo sus virtudes¹⁸. Una consecuencia práctica es ilustrada por lo que otro teórico del derecho, Cass Sunstein, ha llamado la «teoría del acuerdo incompleto»: precisamente al abstenerse de buscar un acuerdo basado en una sola teoría general sobre los fundamentos de los derechos humanos, el comité de redacción hizo posible que los países miembros aceptaran el documento a pesar de que pudieran haber tenido distintas razones para estar de acuerdo con la declaración¹⁹. Desde este punto de vista, es una ventaja y no

and as Idolatry (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), las referencias en el texto del artículo se refieren a esta obra.

¹⁷ Michael Perry, *The Idea of Human Rights* (New York: Oxford University Press, 1998).

¹⁸ Para una revisión histórica, véase Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001).

¹⁹ *Legal Reasoning and Political Conflict* (New York: Oxford University Press, 1996).

una debilidad que la DUDH no intente ofrecer un fundamento, profundo y unitario, para los derechos que figuran en ella. Más bien, anticipando la idea de Rawls de un consenso traslapado, cada uno de los firmantes de la Declaración pudo aceptarla desde el marco de su propio punto de vista comprensivo. Ignatieff afirma que la Declaración Universal hace posible que los derechos humanos se conviertan en «menos imperiales y al mismo tiempo más políticos» (20). No es un intento de proclamar la verdad última o incluso una lista definitiva y completa de todos los fines deseables de la vida humana (20), y ciertamente no se presentan como un nuevo credo de la «religión laica». Por el contrario, crea un «marco común» para las deliberaciones entre las partes que de otra manera podrían estar en desacuerdo (20). Según Ignatieff, los derechos humanos, en consecuencia, no deben ser vistos como «triumfos morales» que están por encima de la política, sino más bien como una continuación de la política por otros medios. Pueden servir para establecer un «terreno común» para la discusión y el debate sobre los conflictos políticos, pero también son ellos mismos absolutamente políticos y por tanto no pueden llevar las disputas políticas a una conclusión o cierre definitivo (21). Con estas últimas palabras, Ignatieff parece dar a entender que los derechos humanos forman parte de un *modus vivendi*, un compromiso conveniente y quizás temporal, más que un acuerdo moral potencialmente más estable como lo sugiere la idea de Rawls de un consenso traslapado. (Volveré a este punto más adelante).

Basándose en la observación de que los derechos humanos son producto de un compromiso político, Ignatieff también defiende la opinión de que su contenido debería ser mínimo. Defiende lo que he llamado el enfoque del «mínimo común denominador». Según Ignatieff hay una tendencia a inflar el lenguaje de los derechos humanos, la cual ocasiona que comience a parecerse a una larga lista de aspiraciones, de

hecho, ésta es la opinión de Ignatieff sobre muchos de los derechos en la Declaración Universal. El peligro estriba en que esta inflación debilita el valor del lenguaje de los derechos. En consecuencia, propone que la lista de los derechos humanos sea restringida al mínimo; a la protección de la vida humana y la libertad, más o menos como se encuentran dentro de la tradición de los derechos naturales, como indica Isaiah Berlin en su defensa de la libertad negativa. Los derechos humanos deben basarse en lo que Ignatieff llama una «antropología minimalista» a fin de sumar más gente a sus filas y con el objetivo de preservar asociada la condena más grave a la violación de los derechos humanos (incluida la amenaza real de una intervención militar como reacción). Esta «antropología minimalista» debe limitarse a la protección de las condiciones más básicas de los agentes y sustentarse en una sutil concepción de la reciprocidad moral: la idea de que los otros deben ser protegidos del dolor y la humillación que no podemos siquiera imaginar siendo infringido a nosotros mismos.

Aunque el intento de Ignatieff para desarrollar una concepción política de los derechos humanos me parece atractivo, quiero mencionar dos problemas relacionados particularmente con su enfoque: en primer lugar, la sugerencia de que el conjunto minimalista de los derechos debe ser interpretado como un *modus vivendi* convierte su concepción política en «política en sentido erróneo» (por tomar la frase de Rawls) y disminuye la probabilidad de que su concepción de derechos pueda ser sostenida por diversas pero reconocibles consideraciones morales. Dicha apelación a un compromiso político también amenaza el papel estabilizador que los derechos humanos podrían jugar, como un «terreno común» para el debate. Ignatieff parece reconocer este punto cuando defiende su conjunto de derechos mediante la apelación a una «antropología minimalista». Sin embargo, esto último en sí mismo va en contra de la idea de un acuerdo desteorizado

pues apela a una particular (y polémica), concepción de la naturaleza humana. Por otro lado, el enfoque de «mínimo común denominador» busca obtener un amplio apoyo, al pretender un consenso empírico o *de facto*, para los derechos entre las tradiciones dominantes. Sin embargo, no es probable que esta estrategia tenga éxito, ya que no hay garantía de que tal consenso exista, o que su contenido pudiese ser especialmente convincente. Como Joshua Cohen convincentemente argumenta, el objetivo de un acuerdo amplio, apelando a un minimalismo justificatorio, no debe ser confundido con un minimalismo de fondo sobre el contenido de los derechos humanos²⁰. El enfoque del «mínimo común denominador» de Ignatieff conduce al final a un minimalismo de fondo innecesario y a una estrategia de justificación que refleja un compromiso para los poderes políticos existentes. Por lo tanto, creo que la concepción política de Ignatieff debe ser rechazada.

La concepción política de los derechos humanos más conocida es la presentada por John Rawls en *The law of peoples*. En esa obra, Rawls también defiende un conjunto mínimo sustantivo de los derechos fundamentales (aunque no tan mínimo como el de Ignatieff). Sin embargo, el método por el cual llega a su conjunto de derechos tiene diferencias importantes respecto del seguido por Ignatieff. Rawls no considera su conjunto como el «mínimo común denominador» que refleja un consenso traslapado. Este enfoque sería para Rawls «político en sentido erróneo»²¹. Sería precisamente, según Rawls, un compromiso con el *status quo* o las relaciones de poder, e inaceptable por esa razón. Aunque Rawls propone en efecto una «utopía realista», el realismo se centra en lo que

²⁰ Joshua Cohen, «Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For», *The Journal of Political Philosophy* 12 (2004: 190-213).

²¹ *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1983: 142).

es factible dada la naturaleza humana tal como la conocemos –una clara referencia a Rousseau– y no en un compromiso con las relaciones de poder existentes²². Sin embargo, sigue siendo una concepción política (y no metafísica). La originalidad de su propuesta está en ver cómo, (o si) se puede evitar la carga de compromiso que plantea entre otros, Pogge.

En el enfoque de Rawls resulta central lo que denomina el «hecho del pluralismo razonable», o el hecho del desacuerdo razonable. La frase puede ser engañosa toda vez que no apela simplemente a un hecho empírico, sino más bien hace un llamado a la capacidad (normativa) de razonar dadas ciertas condiciones. En la ausencia de instituciones sociales coercitivas, las personas no estarán de acuerdo sobre temas morales profundos o valores religiosos y este desacuerdo probablemente no pueda ser atribuido a un error o sesgo inaceptable: incluso gente razonando de buena fe y comprometidas con principios básicos que suenen razonables, etcétera, seguirán en desacuerdo. Rawls piensa que este rasgo de nuestra condición humana tiene importantes consecuencias políticas. En el ámbito político, tenemos que encontrar un terreno o base común diferente para el diálogo, a aquél que representa la «búsqueda de la verdad» o la creencia de que la propia opinión es verdadera. Los detalles de su argumento no son importantes aquí. El resultado es que para efectos del razonamiento político público, el marco para el debate en una democracia liberal se conforma por el conjunto de valores políticos que son precisamente los elementos constitutivos de la democracia liberal y no por la búsqueda más profunda sobre la verdad de esos valores. Esto no es escepticismo, Rawls no niega que puede haber una verdad, pero es un ejercicio de autocontrol, teniendo en cuenta el hecho de que ciudadanos que argumentan de buena fe podrían no estar de acuerdo.

²² The Law of Peoples, p. 13 y 6n.8.

La defensa de Rawls de un conjunto limitado de los derechos humanos en *The law of peoples*, ha sido blanco de mucha confusión y críticas. En esa obra, introduce un segundo uso de la posición original, ahora en el plano internacional y con una función similar a la que tiene en el caso nacional. Sin embargo, de acuerdo con su propuesta, en el plano internacional las partes deliberantes son los representantes de los «pueblos» (o, aproximadamente, los estados-nación liberales), en lugar de los representantes de ciudadanos individuales y el «velo de ignorancia» impuesto, es más translúcido. Los representantes, por ejemplo, son conscientes de sus respectivas concepciones domésticas de la justicia, y su objetivo es encontrar un conjunto de directrices de política exterior para un sistema político liberal, de modo que su propia concepción interna de la justicia quede asegurada, y su propia independencia política; es decir, la capacidad para la autodeterminación colectiva, protegida (LP, 34).

Teniendo en cuenta lo anterior, Rawls afirma que las partes estarían de acuerdo sólo en un conjunto mínimo de los derechos humanos, (por ejemplo, derechos a la subsistencia, la seguridad física, la propiedad personal, la igualdad formal ante la ley así como la libertad de religión y de pensamiento), y también estarían de acuerdo con la obligación de brindar asistencia a las «sociedades abrumadas»²³, pero no con un conjunto más sólido de los derechos liberales y democráticos (véase LP, 65). Rawls es a menudo criticado en este punto por hacer un compromiso inaceptable con lo que él llama «sociedades decentes» pero no liberales; es decir, las sociedades que realizan alguna concepción del bien común, pero que, sin embargo, no

²³ N. del T. Se refiere a las «burdened societies» que Rawls describe como sociedades no agresivas ni expansivas, con carencias que les impiden constituirse en sociedades bien ordenadas (*The law of peoples*).

son liberales²⁴ (a modo de ejemplo; Rawls parece tener en mente una forma de teocracia constitucional, donde una concepción de bien común es ampliamente compartida, pero los derechos liberales y democráticos no son plenamente reconocidos). Sin embargo, es claro que esta interpretación es errónea, ya que Rawls cree que en una sociedad conformada únicamente por personas liberales estarían de acuerdo con el mismo conjunto de derechos humanos básicos así como también lo estaría una sociedad que incluyera elementos no liberales, pero decentes²⁵. Si Rawls hace una concesión inaceptable con el punto de vista de las sociedades no liberales, ésta debe encontrarse de alguna manera en un nivel teórico más profundo.

Por el contrario, Rawls parece tener dos argumentos diferentes para el conjunto mínimo de los derechos humanos, ninguno de los cuales, obviamente, dependen de una concesión inaceptable para con las sociedades no liberales. En primer lugar, existe un argumento basado en la función particular de los derechos humanos: las partes en la posición original internacional no encuentran su motivación en proteger sus intereses fundamentales, dado que los saben garantizados por su propia concepción interna de justicia. Su interés, más bien, es encontrar un conjunto de «normas internacionales» para regular las interacciones entre «los pueblos». Desde este punto

²⁴ Véase, por ejemplo, Thomas Pogge, «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs* 23, no. 3 (1994: 195-224); y Allen Buchanan, «Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World», *Ethics* 110 (2000: 697-721).

²⁵ Véase, David Reidy, «Political Authority and Human Rights», in Rawls's Law of Peoples, 171; y para una lectura similar de Rawls, Samuel Freeman, «The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights and Distributive Justice», en *Justice and Global Politics*, ed. E. Paul, *et al.* (New York: Cambridge University Press, 2006: 36).

de vista, la función de los derechos humanos no es proporcionar una lista de derechos básicos humanos necesarios, por ejemplo, para lograr un adecuado nivel de florecimiento humano o bienestar. Por el contrario, una función fundamental de los derechos humanos tiene por objeto precisar los límites de la soberanía interna (LP, 79). El argumento de Rawls en este punto, (sea convincente o no), es que los pueblos, incluso los liberales, establecerían los límites de su soberanía en un umbral más bajo que el conjunto completo de los derechos democráticos liberales.

Creo también que podemos encontrar un segundo argumento más convincente. Rawls afirma que los derechos humanos especifican un «estándar necesario pero no suficiente para la decencia de las políticas domésticas y las instituciones sociales» (LP, 79). También parece pensar que, en la medida en que una sociedad política es un verdadero sistema de cooperación social, en lugar de una sociedad basada en mandatos respaldados por la fuerza, la autoridad política debe estar comprometida con una concepción del bien común y establecer peticiones razonables al gobernar en nombre de sus miembros (*The law of people*, 68). Si eso no es el caso, ninguna obligación moral genuina podría surgir entre sus miembros. Además, por lo menos algún principio de reciprocidad debe funcionar en la sociedad, por el cual la cooperación esté justificada para sus miembros por razones que pueden aceptar. La posición de Rawls consiste entonces en que un conjunto mínimo de derechos humanos especifican las condiciones de pertenencia a una sociedad concebida como un sistema de cooperación social, en la cual, solamente la sociedad misma está habilitada para realizar reivindicaciones aceptables de autodeterminación política²⁶. Así que, otra manera de ver la

²⁶ Una interpretación similar de Rawls puede encontrarse en Reidy y Freeman (arriba).

fundamentación de los derechos humanos propuesta por Rawls es considerar que establecen las condiciones necesarias para el derecho a la autodeterminación colectiva, tal como se establece en el artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Además, una sociedad política basada en la cooperación mutua y no en la fuerza debe contar con el apoyo razonablemente amplio de sus ciudadanos y debe poseer una concepción del «bien común». No es probable, (o al menos es poco probable), que una sociedad así, represente una amenaza a la relaciones internacionales pacíficas, y por lo tanto, puede ser tolerada por los pueblos liberales.

En este punto quisiera mencionar dos críticas dirigidas a Rawls. Me refiero únicamente a dos críticas (más o menos conocidas) acerca de la concepción política de los derechos humanos de Rawls, ya que las demás se abordarán más adelante en mi análisis de Cohen. En primer lugar, como muchos críticos han señalado, si bien la obra de Rawls *Law of Peoples* en algunos aspectos va más allá de un orden mundial de tipo westfaliano, —por ejemplo, en el reconocimiento de los límites a la soberanía interna y al derecho de asistencia—, su marco conceptual, sin embargo, está comprometido con un «estatismo delgado»²⁷. Por supuesto que esto es más visible en su decisión de hacer a los pueblos los participantes en la segunda posición original, en lugar de los individuos. Sin embargo, también aparece en otros contextos, como en la suposición por su parte, de que los intereses de una sociedad política con una concepción sobre el bien común y los intereses de las personas coinciden suficientemente, de modo que, una mayor preocupación por los derechos humanos individuales no tiene por qué jugar un papel significativo. Las razones de este compromiso

²⁷ Andrew Kuper, «Rawlsian Global Justice», *Political Theory* 28 (2000: 640-74).

son discutidas actualmente y podemos obviarlas aquí²⁸. Lo que se discute menos, de cualquier manera, es que este compromiso tiene un claro impacto en el conjunto de los derechos humanos en los que los participantes estarían conformes incluso en la primera etapa del acuerdo entre los pueblos liberales. El resultado es que, una vez que un pueblo asegura su relación pacífica con otros pueblos, no hay motivación para lograr nuevos derechos para los individuos. En efecto, si bien Rawls se mueve más allá de minimalismo de Ignatieff, su concepción de los derechos humanos no parece dejar mucho margen para el surgimiento de nuevos derechos y obligaciones en el terreno político más allá del estado-nación²⁹. Esta objeción al «estatismo delgado» de Rawls no fija su atención simplemente en la afirmación que supone que los estados-nación seguirán siendo los principales actores en el nuevo orden mundial –esta hipótesis es ampliamente compartida por muchos cosmopolitas. Más bien, la objeción se basa en que al asumir el «estatismo delgado» en su construcción teórica la concepción de Rawls se compromete injustificadamente.

En segundo lugar, como vimos en el argumento anterior, Rawls dota a su conjunto de derechos de una función muy específica: estos derechos establecen los límites de la soberanía interna. El conjunto de derechos humanos tiene por objeto proporcionar un estándar para la imposición de sanciones

²⁸ Véase por ejemplo, la interpretación de Pogge, «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs* 23, no. 3 (1994); y Freeman, «The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice», en *Justice and Global Politics*, ed. E. Paul, *et al.* (New York: Cambridge University Press, 2006).

²⁹ Véase el intercambio entre Thomas Nagel, «The Problem of Global Justice», *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005: 113–47) y, Joshua Cohen y Charles Sabel, «Extra Rempublicam Nulla Justitia?», *Philosophy and Public Affairs* 34 (2006: 147–75).

(incluida la intervención) para aquellas sociedades que los violen. Aunque ésta, es sin duda una función importante, no es la única. Los derechos humanos juegan también un papel importante en la crítica social, y en la persuasión de la sociedad civil mundial, y tienen un rol importante como recurso para el debate y la discusión internacional. Así, sin un argumento convincente para limitar los derechos a esta función, no está claro que el conjunto de los derechos humanos deba ser restringido de esta manera³⁰.

Una tercera concepción política de los derechos humanos ha sido propuesta por Thomas Pogge en relación con su argumento a favor de un derecho humano básico, a no ser pobre. Su enfoque inicia con una distinción entre una fundamentación «interaccional» e «institucional» de la moralidad. En una fundamentación de interacción, los sujetos de las obligaciones morales son directamente las personas, mientras que en una fundamentación institucional, dichos sujetos son las instituciones y sus prácticas. (La idea aquí es cercana al punto de vista de Rawls de que la estructura básica de la sociedad puede ser un tema primordial de la justicia, y que el fundamento principal de la justicia social no tiene por qué ser el mismo que el de la justicia entre los individuos). Las personas tienen la obligación de no participar en (la imposición de) instituciones injustas y, cuando lo hacen, tienen también la obligación adicional de trabajar por su reforma y/o para ayudar a los perjudicados por esa institución³¹. Los derechos humanos, en la concepción

³⁰ Véase James Nickel, «Are Human Rights Mainly Implemented through Intervention?», en *Rawls's Law of Peoples*, ed. Martin and Reidy; y John Tasioulas, «From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples», *Oxford Journal of Legal Studies* 22 (2002: 367-96).

³¹ «Human Rights and Human Responsibilities,» en *Global Justice and Transnational Politics*, ed. by P. DeGreiff y C. Cronin (Cambridge: MIT Press, 2002: 166).

de Rawls, son principalmente reclamos que hacen los individuos a las instituciones y a quienes participan en ellas. Son una forma de derechos especiales que, para usar el término de Pogge, son «activados» por la presencia de determinadas instituciones sociales³².

De acuerdo con Pogge, este enfoque institucional tiene varias ventajas sobre otras concepciones. Para empezar, es capaz de esquivar el debate secular entre los derechos y deberes positivos y negativos. Por un lado, la obligación moral primaria es una obligación negativa consistente en no participar en las instituciones injustas, por otro lado, crea obligaciones especiales para quienes lo hacen y a favor de aquellos que se ven perjudicados por estas instituciones. En este sentido, la fundamentación se mantiene paralela a la de los teóricos de los derechos negativos que, como Nozick, defienden un principio de rectificación. Además, al menos en principio, tiene la ventaja de especificar de forma más directa la responsabilidad para el cumplimiento de las reivindicaciones de derechos. Por último, aunque no proseguiré con el tema aquí, Pogge sostiene también que su recuento institucional de los derechos tiene la virtud adicional de revelar la interconexión de los derechos fundamentales³³.

En apoyo de la fundamentación institucional, Pogge también ofrece una nueva interpretación del artículo 28 de la Declaración Universal que dice:

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades

³² World Poverty and Human Rights, p. 170.

³³ «Human Rights and Human Responsibilities», 181; sobre la importancia de la interconexión de los derechos véase también, James Nickel, «Human Rights», Stanford Encyclopedia on-line; and Henry Shue, Basic Rights, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), 74ff.

proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos³⁴.

Pogge no interpreta este artículo como la especificación de un derecho más, sino más bien como una condición de fondo. En la versión «débil», (que él apoya), los individuos demandan que las instituciones sociales que les son impuestas deben asegurar el acceso a sus derechos humanos. Esto contrasta con una lectura más fuerte, según la cual, los individuos demandan el establecimiento de un orden social en el que los derechos humanos estarían asegurados. Pogge rechaza la interpretación más fuerte porque supone un «estado de naturaleza» en el que de nuevo no quedaría claro en quien recae la responsabilidad de lograr tal fin. En cualquier caso, dada la presencia actual de un orden institucional global o una «estructura global básica» (como él afirma que existe), la obligación de garantizar los derechos humanos corresponde ahora a todos los que colaboran con ella.

El argumento de que los derechos humanos—incluido en particular, el derecho de estar libre de pobreza—son reclamaciones dirigidas a las instituciones y a quienes participan en ellas, resulta poderoso y atractivo. Tiene la ventaja de proveer una base para ser compartido ampliamente y proporciona la más clara delimitación de las líneas de responsabilidad para su cumplimiento. Los líderes del gobierno y otros funcionarios tienen una mayor responsabilidad de garantizar los derechos de los afectados, pero también mucha responsabilidad recae en quienes participan con ellos. Por otra parte, lo que hace clara la distinción de los derechos humanos, (en oposición a los derechos políticos que los ciudadanos pueden reclamar contra sus respectivos gobiernos), es que son derechos

³⁴ Para la discusión de Pogge's véase «Human Rights and Human Responsibilities», 164ff.

«activados» por la presencia de un orden institucional *global* injusto (177). Sin embargo, con relación a este análisis, podemos plantear algunas preguntas.

Aunque Pogge argumenta firmemente que tenemos el deber de no participar en las instituciones sociales injustas, no está claro que este deber sea la mejor base para entender cuales derechos individuales pueden ser reclamados. Los derechos a un nivel de vida adecuado, a la atención, a la salud, o incluso el derecho a no ser pobre, también pueden ser vistos como las condiciones para ser miembro de una sociedad, y no principalmente como reclamos activados por la imposición de una institución injusta. Esto es aún más evidente en el caso de muchos de los derechos de la Declaración, como el derecho a personalidad jurídica, la participación y asociación, etcétera. Del mismo modo, una lectura más sencilla del artículo 28 podría también ser vista como una demanda de inclusión y no principalmente como un remedio para las consecuencias de instituciones injustas o coactivamente impuestas. Una de las ventajas del análisis de Pogge es que define más claramente las líneas de responsabilidad para el cumplimiento de los derechos humanos: los que ocupan cargos oficiales son los principales responsables y la responsabilidad de otros se basa en la colaboración que en su caso presten. Sin embargo, puede ser que una buena respuesta a la pregunta «¿Quiénes son los agentes de los derechos humanos?», es decir, «¿quién es responsable?», no sea el mejor enfoque para responder a la pregunta sobre cuáles derechos humanos tenemos, (y por qué). De hecho, yo sugeriría que estas preguntas pueden ser de alguna manera diferenciadas, incluso si la respuesta de la primera provee algún tipo de guía para la respuesta de la segunda. (Volveré a la «objección de exigibilidad» en el análisis de Cohen que presento a continuación). Finalmente, aunque Pogge está en lo correcto al afirmar que una explicación de los derechos humanos, que pone de manifiesto la interdependencia de los

mismos, refuerza la demanda de cada uno, resulta menos claro que los efectos interrelacionados de la imposición de instituciones injustas, es la forma más sencilla para defender esta interdependencia. Si los derechos humanos están de hecho interconectados, entonces, no es de sorprenderse que la imposición de instituciones injustas tenga impacto en muchos de ellos. Pero no está tan claro que la mejor explicación de la interdependencia de los derechos humanos se encuentra en el hecho del impacto combinado que suponen las instituciones injustas. Me referiré ahora a lo que creo que en última instancia es una explicación más satisfactoria, la cual resulta compatible con muchas de las ideas de Pogge.

A continuación, considero finalmente la concepción política de los derechos humanos, propuesta por Joshua Cohen y Carlos Beitz. Ambos teóricos dan prioridad a la fidelidad, a los principales documentos de derechos humanos, y los regímenes de los derechos humanos en desarrollo. Una tarea importante de la filosofía es clarificar el papel de los derechos humanos y su razón de ser en los discursos y prácticas. Ambos aceptan también, como Pogge, un fundamento asociativo para los derechos humanos: los derechos y sus correlativos deberes son creados por la relación especial que los individuos mantienen el uno con el otro, y no como reclamaciones individuales «simplemente en virtud de su humanidad». El desarrollo de nuevas instituciones mundiales, con consecuencias definitivas para las oportunidades y el bienestar de los demás, crea nuevas relaciones que transforman el terreno normativo más allá de las fronteras del Estado-Nación. A diferencia de Ignatieff y Rawls, Cohen y Beitz abogan por un conjunto más amplio de derechos humanos, y de hecho, sugieren que a medida de que las condiciones globales son alteradas se avanza en el rumbo de su efectiva inclusión en la comunidad política. Me limitaré en lo que sigue a desarrollar la posición de Cohen.

En opinión de Cohen, los derechos humanos son, *inter alia*, las normas internacionales que especifican las condiciones básicas para la adhesión o inclusión en una sociedad política (197, 237). Este punto de vista se puede entender de dos maneras: por un lado, las normas parecen indicar las condiciones (mínimas), de pertenencia, que toda sociedad política debe cumplir si quiere tener derecho a ser reconocido como miembro de la comunidad internacional. Esta lectura se acerca a la posición de Rawls que considera los derechos humanos como condiciones mínimas para que una sociedad reclame plausiblemente su autodeterminación política. También, como Rawls, este conjunto de derechos es menos exigente que el conjunto de derechos necesarios para una sociedad democrática liberal³⁵. Sin embargo, Cohen también parece entender la inclusión en un segundo sentido: los derechos humanos no sólo especifican los términos de inclusión de esta manera tradicional, basada en una noción de sociedad política territorialmente limitada, sino también las condiciones de la adhesión de los individuos, (y tal vez otras personas morales), en una sociedad política internacional³⁶. En efecto, se podría argumentar que el aspecto específicamente cosmopolita de los derechos humanos sólo surge en este punto: son normas globales destinadas a proteger los intereses individuales a los cuales los individuos pueden apelar. En esta segunda lectura,

³⁵ Esta interpretación de la noción de inclusión de Cohen parece ser adoptada por Jean Cohen en su ensayo reciente, «Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization», *Political Theory* 36 (2008: 578-606), que al igual que el presente ensayo intenta mediar entre una concepción política de los derechos humanos y la que concierne a la ética del discurso, aunque lo hace de manera diferente.

³⁶ Véase Cohen y Sabel, «Extra Rempublicam Nulla Justitia?», *Philosophy and Public Affairs* 34 (2006).

la idea es que, más allá del Estado-Nación tradicional, las instituciones transnacionales han creado relaciones asociativas con otras, que a su vez dan lugar a obligaciones normativas más exigentes que las preocupaciones humanitarias básicas³⁷. Los conglomerados de mundiales, supranacionales o «regímenes» (incluidas organizaciones regionales, corporaciones transnacionales, instituciones económicas, organizaciones no gubernamentales, así como un influyente y vasto arsenal de ONGS) involucran a los individuos en sus derechos específicos y en la manera en que sus obligaciones correspondientes son establecidas, mediante el desarrollo de sus actividades y la asociación de voluntades. Además, estos derechos son derechos humanos en el sentido de que son (o deberían ser) reconocidos como las normas internacionales que vinculan a los respectivos regímenes. Aunque estos dos sentidos de pertenencia o inclusión no son incompatibles, hay posibles puntos de tensión entre ellos. El primero, por ejemplo, en gran medida se ajusta a la idea westfaliana de que el estado-nación es territorialmente responsable y debe rendir cuentas a los que viven en su territorio y que deben reunir ciertas condiciones para ser miembro de pleno derecho de una sociedad de las naciones. La segunda lectura, por el contrario, permite una noción mucho más plural y diferenciada de la soberanía (política) en la cual el Estado es un importante actor, entre otros, pero no es el único responsable por el bienestar de sus ciudadanos, y cuenta con la obligación de rendir cuentas no sólo a quienes viven dentro de sus fronteras³⁸.

³⁷ Véase «Extra Rempublicam Nulla Justitia?», *Philosophy and Public Affairs* 34 (2006).

³⁸ Sobre la idea de soberanía diferenciada (o dispersa) véase, Pogge, «Cosmopolitanism and Sovereignty»: in *World Poverty and Human Rights*; David Held, *The Global Covenant* (Polity Press, 2004); y Jürgen Habermas, *The Divided West* (Malden, MA, Polity Press, 2006).

La fundamentación de Cohen plantea una serie de cuestiones difíciles e importantes. Para empezar, ver los derechos como las normas que aseguran las condiciones de pertenencia o inclusión, implica para Cohen moverse más allá del minimalismo de Ignatieff, mientras que al mismo tiempo la atención se dirige al hecho de que los derechos humanos deben estar articulados, lejos de compromisos metafísicos profundos. La distinción ya mencionada entre el minimalismo sustantivo y el minimalismo justificatorio, introducida por Cohen, es importante aquí. La idea es que la pertenencia a una sociedad política es un problema que puede ser afrontado desde la perspectiva de muchos puntos de vista comprensivos diferentes y, de hecho, uno de ellos postula que puede valerse por sí misma. Es decir, las consideraciones que apelan a las condiciones de pertenencia pueden ser adoptadas por consideraciones solamente políticas (sin referencia a puntos de vista filosóficos más controvertidos) o por una variedad de razones comprensivas, (en consonancia con la noción de «razones públicas inclusivas» de Rawls). Por otro lado, el minimalismo de fondo de Ignatieff, donde la finalidad es restringir los derechos fundamentales a la superposición *de facto* entre los puntos de vista comprensivos, no parece prometedor. No hay ninguna razón particular para suponer que otros puntos de vista comprensivos e influyentes postulen por lo menos los derechos mínimos de libertad y mucho menos las condiciones básicas para ser miembro de la sociedad política. Cohen, por el contrario, desafía los diversos puntos de vista comprensivos para encontrar en cada tradición, un camino interno para adoptar los derechos de pertenencia política. La idea es que al enfocarse en las condiciones de inclusión o pertenencia, la justificación de los derechos humanos pueda encontrar una base amplia que obtenga apoyo desde una variedad de puntos de vista, más allá del soporte que puede

obtener solamente apelando a la inviolabilidad o a la dignidad, (pre-social), inherente de los individuos.

En segundo lugar Cohen postula de manera análoga a Ignatieff, que los derechos humanos proporcionan «un terreno para la deliberación y la argumentación»³⁹: La existencia de diferentes concepciones de los derechos humanos no necesariamente significa que se esté postulando la superioridad de una concepción sobre otra, ni que los derechos humanos deban ser vistos como «escaparates» de constelaciones de poder diferentes. Más bien, a la vista de Cohen, los derechos humanos tienen un rol práctico, ya que pueden ser el centro del debate sobre las condiciones necesarias y mínimas para la adhesión a la sociedad política. Como tales, los derechos humanos también *«representan una declaración parcial del contenido de un ideal de razón pública mundial»* (195). Por ello, Cohen señala que los derechos humanos son parte de *«un amplio conjunto compartido de valores y normas para la evaluación de las sociedades políticas»* (195). En consecuencia, aunque el objetivo es construir una convergencia en ellos, los derechos humanos no deben ser vistos como *«una doctrina determinada y fija en espera de aceptación o rechazo»* (195). Por tanto, la deliberación y la discusión sobre los derechos humanos tienen un carácter intrínsecamente reflexivo. En líneas generales, el debate recae sobre las condiciones básicas para ser miembro de una sociedad política, (en cualquiera de los dos sentidos que se ha señalado). Ese debate, sin embargo, será de interés para la determinación de la naturaleza y función de las instituciones (y sus interrelaciones) que surgen, en particular, en el plano internacional. El debate incluye la consideración sobre la naturaleza de las asociaciones en cuestión y los tipos de obligaciones específicas a las que

³⁹ «Minimalism about Human Rights», p. 195.

dan lugar. Sin embargo, no hay razón para no considerar que, en términos de la adhesión y la integración, es cada vez más exigente y compleja, el conjunto de los derechos humanos tendrá que ser modificado también. De hecho, es poco probable que contemos algún día con un conjunto definitivo de derechos humanos básicos. Más bien, dado que surgen nuevas formas de gobernanza más allá del estado-nación y se desarrollan nuevas relaciones asociativas, lo más probable es que exista la necesidad de ajustar el contenido de los derechos humanos. Tal vez, incluso, en contraste con la posición propia de Cohen, los derechos humanos con el tiempo incluirá el derecho a la democracia misma⁴⁰.

Varias objeciones pueden ser planteadas en contra de esta concepción política de los derechos humanos. Me referiré brevemente a tres, ninguna de las cuales constituye una refutación definitiva. La primera objeción, se basa en afirmar que la fundamentación «política» de los derechos humanos pierde el sentido de estos, el cual consiste en la protección de los intereses básicos o fundamentales. Tradicionalmente, los derechos humanos se han defendido alegando que aseguran las libertades humanas básicas o los intereses fundamentales. El bien o el valor de estas libertades o intereses, a su vez se basa en la apelación a la inviolabilidad de la persona, o a un reclamo sobre la dignidad básica, o el valor de la persona. En efecto, el Preámbulo de la propia Declaración Universal hace referencia a la «dignidad intrínseca» de todos los miembros de la familia humana. Por lo tanto, dice la objeción, una funda-

⁴⁰ «Is there a Human Right to Democracy?», en *The Egalitarian Conscience*, ed. C. Sypnowich (Oxford: Oxford University Press, 2006: 226-48); para un punto de vista diferente y una respuesta positiva a esa pregunta véase, Kenneth Baynes, «Cosmopolitanism and International Law», in *NOMOS (XLIX): Moral Universalism and Pluralism* (New York: NYU Press, 2008: 219-39).

mentación «política, no metafísica» que expresamente evite recurrir a la dignidad moral o al valor del individuo, y prefiere centrarse en las condiciones de la adhesión, pierde de vista este punto fundamental. En pocas palabras, esta objeción toma lo humano de los derechos humanos⁴¹. En respuesta, creo que esta crítica pierde el sentido de lo que significa la concepción política. Por un lado, es cierto que el objetivo de los derechos humanos es garantizar las necesidades e intereses humanos básicos, y Cohen, por ejemplo, es bastante claro en señalar que la inclusión o pertenencia es importante porque protege los intereses básicos⁴². Por el otro, sin embargo, esta misma objeción pierde de vista la idea del minimalismo justificatorio. Si el enfoque en las condiciones de pertenencia ofrece una base para la reflexión y el debate sobre los derechos humanos básicos, y a su vez posibilita alcanzar un acuerdo político, entonces se ha encontrado un camino para proteger los intereses humanos fundamentales, mientras se guarda silencio sobre la profunda historia metafísica acerca de estos intereses. Repito, esto es un ejemplo de un «acuerdo desteorizado» y no una negación de una verdad más profunda que pudiera existir. Puede ser posible ofrecer una justificación de los derechos que proteja los intereses humanos básicos, sin que sea necesario que la justificación apele directamente a la «dignidad intrínseca» de la persona o algún otro valor discutible.

Una segunda objeción a la concepción política, especialmente a una postura como la de Cohen, es que entra en conflicto con el «requisito de exigibilidad». Onora O'Neill, entre otros, ha sostenido que para que un derecho humano sea *bona fide* derecho, debe ser posible identificar con claridad aquellos

⁴¹ Véase Allen Buchanan, «Taking the Human out of Human Rights», in Rawls' Law of Peoples, ed. Rex Martin and David Reidy (Oxford: Blackwell, 2006).

⁴² Véase «Minimalism about Human Rights» p. 197.

contra los cuales el derecho puede ser reclamado. «A menos que los portadores de la obligación sean identificables por los titulares de derechos, –afirma– las reclamaciones de poseer derechos son sólo retóricas: nada puede ser reclamado, imputado o forzado si el sitio donde la solicitud deba presentarse no está determinado, por aquellos que podrían ser imputados o por quien pudiera ser forzado»⁴³. Aplicado a Cohen, la objeción sería que en el régimen de soberanía diferenciada post-westfaliana, la cuestión de quién tiene la obligación de cumplir un derecho simplemente sigue estando demasiado indeterminada. Sin duda O'Neill tiene razón al señalar que, dado que la lista de los derechos humanos no se limita a los derechos universales de libertad, (negativos), la cuestión de quién tiene la responsabilidad de su cumplimiento se complica. (Aunque también hay que señalar que incluso en el primer caso de derechos negativos, la respuesta no siempre es evidente: por ejemplo, ¿quién es responsable de proveer una fuerza policial que proteja de la violación de los derechos y cuán lejos se extiende esa responsabilidad?)⁴⁴. Al mismo tiempo, la opinión de que un derecho es sólo un derecho *bona fide* si es exigible parece demasiado fuerte: es posible que, bajo diferentes arreglos institucionales, diferentes líneas de responsabilidad podrían ser concebidas y no parece ser el caso de que un agente determinado tenga que ser identificado de antemano para establecer un derecho. Más bien, lo que la condición de exigibilidad muestra, en una lectura más modesta, es que si el derecho es reclamado, entonces los mecanismos o procedimientos para la asignación de responsabilidades deben estar

⁴³ Towards Justice and Virtue (New York: Cambridge University Press, 1996: 129).

⁴⁴ Tasioulas, «The Moral Reality of Human Rights», en Freedom From Poverty as a Human Right, ed. Pogge (New York: Oxford University Press, 2007).

presentes, (o al menos ser razonablemente concebibles). La fundamentación de los derechos en el sistema de pertenencia, parece estar en una buena posición para cumplir con esa condicionante.

Por último, hay cuestiones difíciles que deben abordarse sobre la relación entre la función de los derechos, y el conjunto de derechos humanos que se elija. Cohen mismo parece ser un poco ambivalente en este tema: por un lado, expresa cierta simpatía por la idea de que los derechos humanos proporcionan una serie de límites a la soberanía interna (195). Sin embargo, como vimos en nuestra exposición de las ideas de Rawls, la asignación de esta función a los derechos humanos tiende a pesar en favor de una lista más restrictiva. Por otro lado, como acabamos de señalar, Cohen también habla de los derechos humanos como parte del contenido de un ideal de razón pública mundial. Así concebido, es claro que los derechos humanos puede tener un papel mucho más amplio, que el de una norma para determinar en qué casos las sanciones podrían ser impuestas legítimamente. Este papel más amplio de los derechos humanos también es claramente una parte importante del discurso de los mismos y su práctica: los derechos humanos proporcionan una guía para el buen desarrollo de las sociedades políticas, dan forma al desarrollo del derecho internacional, sirven como normas para la supervisión y la configuración del comportamiento de las corporaciones transnacionales, y otras organizaciones internacionales, son «armas de crítica» en una sociedad civil transnacional, son la «tercera fuerza» en palabras de Thomas Risse, también pueden servir como recurso de motivación y como aspiración⁴⁵. En efecto, este último ha sido claramente un papel importante de la propia Declaración

⁴⁵ Véase Nickel, p. 270, para una lista de los varios roles que los derechos humanos satisfacen.

Universal. Lamentablemente, no tengo una respuesta fácil a la pregunta acerca de la función adecuada de los derechos humanos, quizás porque albergo la esperanza de que estas funciones puedan, si no converger, por lo menos trabajar a un mismo tiempo. En cualquier caso, creo que el tener en cuenta las amplias funciones que satisfacen los derechos humanos, apoya las virtudes de una concepción política, y pesa en contra de cualquier identificación de los derechos humanos con el sistema más tradicional y limitado de los derechos naturales.

Conclusión

He intentado demostrar que dos teorías recientes acerca de los derechos humanos representan alternativas atractivas a la concepción tradicional de estos derechos como derechos naturales. Una importante virtud de la fundamentación de los derechos humanos desarrollada en el marco de la ética del discurso, es que trata de evitar la polémica filosófica y/o los supuestos religiosos que podrían interponerse en el camino de un consenso más amplio sobre los derechos humanos. La ética del discurso intenta implantar los derechos humanos en las relaciones asociativas específicas, (o «relaciones de reconocimiento»), que los individuos sostienen y, en última instancia, en la «libertad de comunicación» de la que las relaciones asociativas dependen. Por lo tanto, falta un largo trecho para llegar al cumplimiento de la obligación del minimalismo justificatorio. Al mismo tiempo, he sugerido que el enfoque de los derechos humanos de la ética del discurso contiene una profunda ambigüedad, (o tensión), en relación con sus propias ambiciones. Por un lado, parece presentar las «obligaciones inmanentes del acto de habla» en nuestras interacciones comunicativas, como la fuente de una base menos metafísica, (y por tanto, menos polémica) de los derechos humanos, pero por otro lado, a menudo sugiere que no es la tarea de la ética

discursiva proporcionar una base normativa para un determinado conjunto de derechos básicos. En su lugar, sostiene que estos derechos básicos deben ser desarrollados por los propios participantes en el contexto de su propias «iteraciones democráticas» o prácticas constitutivas.

Los derechos humanos, por lo tanto, no deben ser desarrollados por la mejor (o la verdadera) teoría moral, sino más bien elaborados por los actores sociales en el contexto de la reflexión, sobre las instituciones y las prácticas que les dan forma. Por el contrario, la más reciente «concepción política» de los derechos humanos, inicialmente parecía estar aún más alejada de las preocupaciones acerca de las justificaciones normativas. Sin embargo, he tratado de mostrar que en la versión de la concepción política que ve a los derechos humanos como normas internacionales, destinadas a garantizar la inclusión o pertenencia, podemos encontrar un instructivo punto de convergencia con el enfoque de la ética discursiva. Los derechos humanos son articulados en el contexto de la reflexión sobre las condiciones de pertenencia a una comunidad política, y así es poco probable que resulte una lista de derechos única y definitiva. Como las relaciones asociativas, (o «relaciones de reconocimiento»), en las cuales los individuos se encuentran, son alteradas a través de los procesos de la globalización, los derechos y obligaciones, también cambian. En contraste con la visión de Thomas Nagel, que, siguiendo a Hobbes, sostiene que «fuera del Estado no hay justicia», la globalización altera también el terreno normativo⁴⁶. Varias instituciones transnacionales (corporaciones multinacionales, entidades encargadas de establecimiento, implementación y supervisión internacional de leyes y acuerdos, así como la rápida ampliación de las ONG y Organismos Internacionales) que actúan más allá de los límites del estado-nación no sólo están vinculados

⁴⁶ Nagel, «The Problem of Global Justice», 114.

por una preocupación humanitaria mínima, sino que estos regímenes (junto con las diversas protestas sociales, movimientos y el «público» que engendran) crean nuevas condiciones para la adhesión y la inclusión y, en consecuencia, alteración del contenido de los derechos humanos y las obligaciones correlativas⁴⁷. Es, por tanto, difícil limitar la función de los derechos humanos a la de, por ejemplo, especificar las condiciones mínimas para la entrada de un Estado en la comunidad internacional, a pesar de que ésta es una función importante. Más bien, los derechos humanos son normas internacionales que tratan de responder, de la manera más general, a las condiciones cambiantes de la inclusión política y la pertenencia a un mundo cada vez más plural⁴⁸.

Versión en español de David Cabrera Hermosillo

⁴⁷ Cohen y Sabel, en respuesta a la posición hobbesiana de Nagel, discuten ejemplos de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y la OMC (Organización Mundial de Comercio) que implican cambios tanto en las normas procesales y sustantivas a las que estos organismos internacionales están obligados.

⁴⁸ Véase especialmente, Habermas, «A Political Constitution for the Pluralist World Society», en *Between Naturalism and Religion* (Cambridge, MA: Polity Press, 2008: 312-52).

LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA POSMODERNIDAD

Jaime Arturo Chavolla Flores
Víctor Eduardo Hernández Benavides

Derechos humanos modernos

Cuando se habla de derechos humanos, en lo que toca a su perspectiva teórica, en particular lo pertinente a su genealogía y contenido ideológico, es prácticamente imposible no relacionarlos a la Modernidad. Los derechos se han configurado como una de las más grandes conquistas de la Modernidad dado que se sustentan en sus ideales y presupuestos mismos, los más relevantes en relación a los derechos son la noción de progreso histórico, el dominio y conocimiento racional de la naturaleza física y, en este caso, moral; y la búsqueda en pro de la libertad y la igualdad, motor de las denominadas revoluciones burguesas y de la Ilustración.

El filósofo italiano Norberto Bobbio presenta los derechos precisamente como una manifestación del mencionado progreso histórico tan defendido por la Modernidad, al señalar que los derechos «nacen al inicio de la Edad Moderna junto con la concepción individualista de la sociedad» (Bobbio, 1991: 10) y que «se convierten en uno de los indicadores del progreso humano» (Bobbio, 1991: 10). Desde la perspectiva de Bobbio el progreso moral proporcionado por los derechos se da en la medida en que los derechos expresan las exigencias de libertad e igualdad, generales en sí mismas, propias de un contexto particular e identificable.

Empero, si bien la Modernidad se ha determinado comúnmente como un periodo histórico, como la Edad moderna de la que hace mención Bobbio, ello no quiere decir que la relación teórico-ideológica de los derechos con la Modernidad sea una relación estrictamente temporal, en el sentido de que los derechos se han de considerar modernos por su mera situación histórica, su aparición en el periodo histórico denominado Modernidad. Los derechos se consideran, por otro lado, modernos porque se ajustan y son producto mismo del paradigma ideológico que reina en la denominada Modernidad, paradigma que al prevalecer en un determinado lapso de tiempo, define ese determinado periodo histórico. Hablamos así de una Modernidad como periodo temporal y de una Modernidad como paradigma teórico-ideológico.

Con lo dicho parece que se hace referencia a dos cosas distintas con el mismo nombre ¿se puede distinguir entre una Modernidad como periodo histórico y una Modernidad con paradigma ideológico, como cosas distintas? En realidad la distinción es más sutil y funcional que objetivamente real. Se ha utilizado aquí solamente para distinguir la correcta relación entre derechos y Modernidad y posteriormente servirá para establecer la relación entre Modernidad y post-modernidad.

Villoro da cuenta de esa distinción, la distinción entre un periodo histórico y un paradigma ideológico reinante, y establece la relación entre ambos con simpleza y claridad, así afirma: «Las ideas básicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre.» (Villoro, 1992: 11) y continúa «Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de su figura del mundo.» (Villoro, 1992: 11) Lo que se propone, con base en lo señalado, es que los derechos humanos se consideran modernos porque corresponden con la figura del mundo reinante en un periodo de tiempo más o menos determinado, al que se ha dado por llamar Modernidad.

Es un lugar común y de fácil aceptación la afirmación de que los derechos humanos se configuran a partir de la Modernidad, por lo que la afirmación de Bobbio presentada al inicio seguramente no escandalizará a nadie. Prueba de que este lugar común es ampliamente extendido es la afirmación de otro importante filósofo del derecho como Alexy, quien señala:

La concepción liberal de los derechos humanos es la idea política central de la Ilustración y de las revoluciones burguesas. (Alexy, 1995: 63-64).

Asimismo Angelo Papacchini afirma en el mismo sentido:

Al frío y al calor, los derechos humanos en su configuración específica son un producto de la historia y de la Modernidad; de manera que la reconstrucción del proceso a través del cual el sujeto de la Modernidad va elaborando, ampliando y exigiendo sus reivindicaciones constituye el camino más apropiado para tratar de comprender el sentido y alcance de esta noción. (Papacchini, 2003: 43)

Carbonell señala por su parte:

Los derechos humanos se han convertido en un referente inexcusable de la Modernidad; quizá son su signo más distintivo, aquello que da cuenta de la evolución del género humano hacia un estadio de mayor desarrollo y bienestar, que por el momento –sin negar los avances evidentes que se han sucedido– todavía parece inalcanzado. (Carbonell, 2001: 11)

Las afirmaciones expuestas son sólo una muestra, variada, del pensamiento común y mayoritariamente unificado, la afirmación de que los derechos son un producto de la Modernidad. Así,

puesto que se ha de partir del supuesto de que los derechos nacen con y en la Modernidad, y dado que se ha afirmado con anterioridad que la relación entre derechos y Modernidad no es sólo una relación temporal, entonces cabe preguntarse ¿porqué y sobre qué elementos teóricos los derechos humanos se han de considerar modernos? La respuesta a ello permitirá, por lo demás, establecer el contraste nuclear con la posmodernidad en el tema de los derechos humanos.

La modernidad en los derechos

Para develar la modernidad de los derechos habrá que remitirse a la idea clave que éstos presentan en el documento más importante promulgado en la historia en torno a la noción de derechos humanos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH). La idea clave a la que se hace referencia no es otra que la idea misma de universalidad. Se considera preciso a continuación exponer las razones por las que se considera que la característica definitoria de los derechos humanos es la universalidad, puesto que dicha característica se propone como la que determina la modernidad en los derechos.

A partir de la DUDH, los derechos han adquirido varios predicados, tales como inalienables, inderogables, intransferibles, fundamentales, interdependientes, indivisibles, etcétera. Lo que se pretende probar en este apartado es que los derechos humanos encuentran en la universalidad su característica definitoria, que da sentido a los señalados predicados, haciendo énfasis en que dicha universalidad característica cobra sentido y se legitima a la luz de los presupuestos básicos de la Modernidad, como son la idea de hombre (la idea de una naturaleza común) y la idea de sujeto moderno, la idea de proyecto moderno de humanidad y con ello la idea misma de libertad e igualdad. Se considera que

probando ello se podrá hablar con mayor precisión de derechos humanos universales equiparables a derechos humanos modernos, para posteriormente confrontarlos de manera más directa y sustentada con el revisionismo post-moderno.

La idea de universalidad, que hoy día pudiera resultar tan obviamente relacionada con los derechos, en realidad suscita una distinción digna de señalar, pues cobra sentido en relación a la diferencia entre derechos a la manera «antigua» y los derechos a la manera «moderna». Lo esencial es que la perspectiva moderna, universalista e igualitaria, difiere radicalmente de la perspectiva antigua, clasicista e in-igualitaria. Luc Ferry ofrece una explicación paradigmática al respecto dada su radicalidad, él filósofo francés afirma que la noción de derechos antigua es, como ya se señaló, esencialmente in-igualitaria, lo cual no es difícil ni de verificar ni de aceptar como hecho histórico. Lo interesante es que Ferry llega más lejos al afirmar que dado que es una perspectiva in-igualitaria de los derechos, por lo tanto no-universalista, no se está hablando propiamente de derecho(s) humano(s), mientras que la noción Moderna de derechos si recoge la necesaria universalidad para poder hablar de derechos humanos de forma legítima; así, señala:

Fuera del contexto –en su definición moderna– de una representación de la humanidad como subjetividad, no hay en lo absoluto un verdadero pensamiento del derecho, que pudiera oponer a los fenómenos totalitarios los valores (que niega el totalitarismo precisamente) de la igualdad y de la libertad. (Ferry, 1990: 54)

Curiosamente la DUDH, estrictamente hablando, no contiene una definición de los derechos que pueda ayudarnos a develar el carácter esencial de los mismos, en el sentido de decir literalmente que un derecho humano es «esto» o «esto otro».

Se señala, sin embargo, la importancia y necesidad de su instauración, respeto, puesta en práctica y difusión, a nivel global; tanto por los individuos como por parte de los gobiernos de las naciones (pueblos). Se añade, además, que los derechos humanos, en su contenido y forma misma, son *«el ideal común por el que todos los pueblos deben esforzarse»* (DUDH, Preámbulo).

Si bien no podemos extraer una definición precisa de lo que un derecho es, si se puede deducir que los derechos desde la perspectiva de la propia DUDH se proclaman como un imperativo, que obliga observancia universal bajo la forma de un deber ser que aplica comúnmente a todos los pueblos, entendiendo por pueblo cualquier asociación humana, conjunto de personas, que comparte un sistema de valores, creencias, tradiciones, leyes, costumbres, intereses, etcétera.

Esta idea de comunidad, esto es la idea misma de que todos los pueblos deben esforzarse comúnmente por el ideal manifestado en el discurso de los derechos humanos, remite a la idea de universalidad, a su vez esa idea de universalidad se traduce por su parte, como se ha visto, en un imperativo moral e, incluso, posteriormente jurídico y político. Dado que se está hablando de una universalidad humana, se sugiere, más que explicitarlo, que no atender al ideal propuesto por los derechos humanos de universal observancia, deshumanizaría a la persona en particular o al pueblo en general. Prueba de que la inmediata aseveración no carece de sustento es el hecho de que en el preámbulo de la DUDH, se afirma que:

el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado (y seguramente originan y originarán en el futuro) actos de barbarie para la conciencia humana (DUDH, Preámbulo).

Cómo la característica universalidad de los derechos remite a un imperativo moral que de hecho les proporciona su forma, se verifica en la propia exposición discursiva de la DUDH, no sólo por el auto-proclamarse «Declaración Universal...» lo cual en términos de contenido no es relevante; sino por el hecho mismo de que todos y cada uno de los treinta artículos que constituyen el contenido integral de la DUDH comienzan, o contienen al menos, los términos «toda persona...» «todo ser humano...» «nadie...». Ello no debe pasarse por alto ni tomarse a la ligera, pues esta reiterada utilización de cuantificadores universales, demuestra el énfasis por demarcar y remarcar el carácter universalista no sólo del documento como conjunto, lo cual queda de manifiesto en el propio título del mismo, sino, lo que es más relevante, la afirmación del carácter universalista de cada uno de los derechos particulares contenidos en dicho documento, carácter que ha de observarse como imperativo en la medida en que se nos señala que los derechos son, se recuerda, el ideal común por el que todos los pueblos deben esforzarse.

De lo dicho se concluye que cuando se habla de derechos se está pensando en que, primero, constituyen una serie de facultades o garantías individuales a la vez que de principios preceptivos, normas u obligaciones, «Pues un derecho es la otra cara de un deber» (Sartre, 2005: 104); y, segundo, que dichas facultades, garantías, normas u obligaciones se presentan como ineludibles tanto al hombre (el hombre como especie, cúmulo social, etcétera) como a cada uno de los individuos considerados humanos sin excepción. La definición de universal proporcionada por la RAE, nos dice que dicho término corresponde a lo «*que comprende o es común a todos en su especie, sin excepción de ninguno.*» Así, los derechos serán garantías y obligaciones que competen a cada persona considerada humana sin excepción.

Dado que el carácter de universalidad que adquieren los derechos es lo que les proporciona su forma y remite directamente a su fundamento y contenido teórico, se considera entonces que dicha universalidad es la característica definitoria de los derechos.

¿Por qué se hace tanto énfasis en esta noción de universalidad de los derechos? Porque la idea de derechos humanos universales remite directamente a la idea de una humanidad universal, que no es otra cosa que la afirmación del hombre como especie, según una clasificación meramente taxonómica, filosófica e incluso religiosa. Será precisamente esta noción de hombre como especie, y su relación con la noción de individuo-sujeto que brota de ella, y cómo posteriormente todo ello revienta en la idea de universalidad de los derechos; la que inmediatamente se abordará para establecer la relación derechos humanos universales-Modernidad.

Derechos humanos universales y su relación con los elementos de la Modernidad

Bobbio comenta que los derechos en su configuración actual nacen al inicio de la Edad Moderna junto con la concepción individualista de la sociedad, concepción resultante y/o enfatizada a través de movimientos como la Ilustración y las revoluciones burguesas del siglo XVIII, la más importante de ellas la francesa, que desembocaría en la promulgación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (DDHC) (1789), antecedente primordial de la actual DUDH. Sumado a dichos fenómenos se añade el incipiente desarrollo industrial y las nuevas condiciones de vida que ello trajo consigo; y el antecedente de las guerras de religión ocurridas en Francia en el siglo XVII. De la afirmación de Bobbio se pone el acento en lo que se denomina «la concepción individualista de la

sociedad»; esto es, la noción de una sociedad conformada por individuos que se suponen independientes, iguales y libres, pero unidos por el lazo social.

No se quiere decir que los derechos humanos como se formulan en la DDHC adquieran el mismo valor histórico o constitutivo que adquieren en la posterior DUDH, pues sin duda esta última representa la oficialización más acabada de los derechos, y la que en fin de cuentas permite hablar de derechos humanos universales, como se ha visto, a diferencia de la antigüedad. No obstante el nivel de importancia o influencia, la DDHC sin duda contiene en germen la proposición acerca de la universalidad de los derechos, ello es relevante porque permite entender que la idea de universalidad de los derechos no pertenece a nuestro siglo ni al siglo pasado, sino que se instaura en el siglo de oro de la Modernidad y es producto del más grande y representativo movimiento de la Modernidad, la idea de la humanidad como proyecto a realizar, no una humanidad *dada* sino *a darse*.

Se asevera con ello que la transformación en el estatus de los derechos en la Modernidad, su validez universal, es la consecuencia de la aparición del sujeto y del Hombre como se entiende en la Modernidad, sin la cual la conformación del concepto ‘derechos del hombre’ parece un sinsentido, en apoyo de esto Ferry sintetiza : *‘los derechos del hombre son una invención puramente moderna, ligada a la instauración de la subjetividad, como postura de fundamento, y en el universo griego no encontramos de ellos la menor huella.’* (Ferry, 1991: 30).

Ahora bien, cuando se habla de Modernidad, se hace referencia, casi por equivalencia, al paradigma racionalista de explicación y dominio del mundo (realidad, naturaleza, cosmos, etcétera), pues es ampliamente conocido que el paradigma reinante que de hecho determina el periodo histórico deno-

minado Modernidad no es otro que el racionalismo, el cual ha dado fecha de inauguración de la Modernidad con el famoso lema cartesiano «Pienso, luego soy» (Descartes, 2008: 24) Villoro lo confirma de la siguiente manera:

Generalmente se suele entender por ‘pensamiento moderno’ una forma de pensamiento racional que tendría su expresión más clara en el siglo XVIII. A menudo, la idea de la historia y del mundo ilustrada, su proyecto de racionalidad, se toman como paradigma moderno (Villoro, 1992:12).

Pues bien, es esta racionalidad, postulada e «inaugurada» por el mismo Descartes como la cosa mejor repartida en el universo, la que conduce a la postulación de una idea de hombre, a la distinción sujeto-objeto y a la consecuente postulación de la idea de proyecto humano, o del ser humano (el hombre) como proyecto en la Modernidad. Cuando se habla del proyecto moderno de humanidad lo que subyace no es más que la afirmación de una condición de humanidad proyectada y, como toda proyección, una humanidad enfocada hacia una determinada dirección a la cual se ha proyectado previamente. En ello subyace la idea de que la humanidad es algo que se debe realizar y que, además, la humanidad es algo que se debe realizar de *esta* determinada forma, la forma racional. Se puede concluir que dado que los derechos se engarzan en la idea de proyecto humano (ilustrado-moderno) como la gran cantidad de filósofos, juristas e historiadores de los derechos han afirmado, entonces los derechos humanos no pueden más que pertenecer a una determinada idea de realización de la condición humana, e incluso encarnar en su discurso correctivo esa idea determinada de realización de la condición humana, que se ha de considerar como tal racional, frente a una o muchas otras condiciones «irracionales», o, en palabras de la DUDH, «bárbaras», «opresoras» y «tiránicas».

La idea de una humanidad proyectada remite a su vez a la idea de hombre, esto es de que existe una naturaleza común a la cual denominar humana. El concepto de hombre moderno, como la idea del hombre antiguo, parte de una cosmovisión que incluye la interpretación y explicación del universo y de la naturaleza y, en referencia a ello, la interpretación del hombre de sí mismo. A diferencia del paradigma moderno, en el paradigma antiguo

el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden infinito, en donde cada cosa tenía su sitio determinado según relaciones claramente fijadas en referencia a un centro. (Villoro, 1992:17)

Y en donde, en definitiva, según el paradigma aristotélico (en su versión pura o medieval) reinante, cada cosa tiene asignado un sitio, y tiende a ocupar su lugar natural, el hombre entre esas cosas. Con ello era fácil justificar la estratificación social, y la ya mencionada asignación diferenciada de derechos, desde un plano ontológico-metafísico, el cual se define por Ferry en la medida que

es radicalmente heterogénea frente al tema moderno de los 'derechos del Hombre', que supone, por lo contrario, la afirmación de que existe una naturaleza humana común (Ferry, 1990: 45).

La postulación de una naturaleza común encuadra perfectamente con la noción de universalidad, característica de los derechos humanos modernos. El rompimiento entre la Antigüedad y la Modernidad como paradigmas ideológicos lo constituye el hecho de que la Modernidad, a diferencia de la Antigüedad eliminará los «centros», y afirmará la existencia de un universo infinito en donde: «*El centro no coincide con*

ningún punto determinado, cualquier punto puede considerarse como centro» (Villoro, 1992: 22).

En el paradigma ideológico moderno, sin centro(s) las culturas se relativizan y el hombre particular inserto en ellas. Cada cultura e individuo puede llegar a representar, si se quiere ver de esa manera, un «centro», una construcción libre, independiente y responsable de sí misma. Se puede decir que en la Modernidad se pierde el centro y se gana la libertad del individuo-sujeto frente a Dios, la naturaleza, el destino, el lugar natural, el centro, etcétera. Es así como el individuo de la Modernidad se convierte en un «microcosmos».

Esta noción de individuo como microcosmos es la que dará paso al sujeto racional, lo que en principio tiene fuertes connotaciones epistemológicas y ontológicas, y después adquirirá connotaciones éticas, políticas y jurídicas. Y es ahí donde la noción de derechos humanos retoma la categoría de sujeto como fin en sí mismo y nunca como medio, instrumento u objeto. El argumento al respecto dirá que, según el paradigma racionalista-moderno, hay una distinción sustancial entre pensamiento y mundo, la cual corresponde con la distinción entre sujeto y objeto. La cualidad de sujeto se demarca sólo en referencia y a diferencia de los objetos que se le presentan. Ferry señala a propósito que «*La Modernidad sólo adviene como tal cuando el hombre se ha vuelto sujeto y el mundo imagen concebida*» (Ferry, 1991: 14). Dada la situación correlativa entre sujeto y objeto, el sujeto está irremediabilmente impedido a ser un objeto él mismo, ser «objetivable» o, en términos prácticos, «instrumentalizable», visto como una simple «cosa» a analizar, observar o determinar. Si, como postula Ferry, en la Modernidad la humanidad se representa como subjetividad, el hombre adquiere el carácter de sujeto, rápidamente se supone entonces de dónde brota, en términos ontológico-morales, la dignidad del hombre, su valor intrínseco e inalienable, asociado a su naturaleza común

y universal, y por qué se puede hablar de una dignidad universal. En palabras de Kant, uno de los mayores defensores del proyecto ilustrado, y de la Modernidad como tal: «*su naturaleza los distingue –a los seres humanos racionales– ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio*» (Kant, 2004: 48).

Dado que el sujeto moderno se halla en la posición de un «microcosmos», el hombre, cada hombre, así como el propio universo se considerará como un ente en continua expansión, indeterminado, pero a la vez uniforme y homogenizado por la facultad común de la racionalidad, lo que le revela la noción de una humanidad común: «*El hombre reproduce el todo, es en sí mismo un pequeño todo*» (Villoro, 1992: 32). Su constante expansión se explica simple y sencillamente por su capacidad de autodeterminación racional, lo cual, dada la pérdida de jerarquías y estratificación naturales, le otorga a su vez la condición de libertad, pero además la condición de igualdad que son, lógicamente, los valores medulares de la concepción moderna de los derechos humanos universales.

Con base en lo dicho acerca del proyecto de humanidad y de sujeto modernos, se puede explicar brevemente la noción de hombre moderno, la pregunta a contestar es la siguiente ¿cómo se pasa del sujeto racional particular (el individuo racional particular) al concepto general de hombre? La respuesta a esta pregunta ya se ha esbozado ligeramente, se hace explícita a continuación, pues será la que permita hablar de derechos individuales, garantías-obligaciones, de universal observancia.

El concepto de hombre en la Modernidad se constituye ante todo como un hombre abstracto, una idea trascendental que representa a la humanidad (todos los sujetos considerados humanos) en conjunto. Será precisamente la señalada concepción del individuo como sujeto racional, libre e igual, como un microcosmos indeterminado y en constante expansión

la que permitirá la conformación del concepto general de hombre, concepto que representa el proyecto moderno de la humanidad. Al desaparecer la estratificación y jerarquización natural propia del paradigma antiguo, y aparecer en su lugar, en la Modernidad, una noción de los hombres que al considerarlos diversos (microcosmos independientes) pero a la vez comunes en lo que respecta a la facultad distintiva de su naturaleza (la racionalidad) puede sintetizar la diversidad y la unidad sin entrar en contradicción.

En síntesis, el concepto general de hombre, que engloba a todos los seres humanos bajo el supuesto de una naturaleza común, es posible en la medida en que el hombre se descubre, reconoce o se convierte en igual pues cada ser humano es un microcosmos-centro con una facultad racional común. Ello posibilita el surgimiento de la idea de hombre, la idea moderna de humanidad libre e igual, el concepto general de hombre universal que abarcará a todo sujeto y no solamente a algunos por estar mayor o menormente cercanos al «centro», no se podrá entonces hablar de mayor o menor humanidad, sino en consecuencia de una humanidad universal y coherente a ello la postulación de un proyecto racional de humanidad.

La concepción señalada de sujeto y cómo permite su contenido teórico la postulación del concepto hombre, en el sentido de idealizar una humanidad común, un proyecto de humanidad común y universal; se encuentra en la base de todo pensamiento que se considere moderno, sea éste en el ámbito científico o epistemológico, sea en el ámbito filosófico-ético, jurídico o político; de ahí que cuando los derechos humanos, los derechos del hombre, se formulan en clave moderna se entiende que son derechos atribuidos a este hombre abstracto, y por lo tanto representante de una humanidad universal, tienen necesariamente que enunciarse, entonces, a su vez como universales.

Crítica a la Modernidad. Posmodernidad y su afectación en la concepción de los derechos humanos

Modernidad-Posmodernidad

El término posmodernidad, como es ampliamente difundido, lo introduce en la filosofía Jean-Francois Lyotard, que lo distingue no como una época histórica, recuérdese lo dicho en el principio de este trabajo por Villoro, sino como una nueva «condición humana» que se caracteriza por la «incredulidad respecto a los metarrelatos» (Lyotard, 2006: 10). Un metarrelato es un relato o discurso que legitima ideas, conocimientos o experiencias, otorgando fundamento objetivo, validez y veracidad a dichas ideas, conocimientos y experiencias. El paradigma racionalista se formula como el metarrelato por antonomasia de la Modernidad, en dicho paradigma por tanto, la universalidad de los derechos humanos y la categoría «derechos humanos» adquieren un halo fundamentado de veracidad, certeza y validez.

Cuando Lyotard postula un descreimiento en los metarrelatos de la Modernidad, lo que se supone ha ido perdiendo crédito es el paradigma racionalista, y en buena medida naturalista, que justifica la confianza en una verdad objetiva. Con la sospecha sobre el paradigma teórico-ideológico de la Modernidad, sus puntos esenciales asociados a este discurso legitimador también se han puesto en duda, sobre todo por los filósofos denominados pos-modernos, los cuales se adhieren a la noción defendida por Lyotard de que la condición humana ha sufrido una transformación singular. La propuesta es que a partir de la mitad del siglo pasado hasta hoy, se comienzan a cuestionar los principios básicos de la Modernidad, en el sentido de un desencanto y una desilusión más o menos generalizados. Entre tales principios se encuentra

por antonomasia la idea de racionalidad absoluta, la idea de progreso histórico asociada a ella, la supuesta realización racional del proyecto de humanidad, y la convicción del dominio y conocimiento de la naturaleza física y moral. Se abre así la perspectiva acerca de un cambio de «era» en la condición humana que atiende más a la diversidad y singularidad que a la idea de un proyecto unificado de humanidad, lo que se traduce en un cambio de era en los paradigmas orientadores que rigen y han regido la vida del hombre, como especie y como individuo en particular. Más adelante se señalará en qué consiste el cambio en los paradigmas orientadores de la posmodernidad.

La existencia y constatación de que la condición humana ha cambiado en más de un aspecto esencial no es gran sorpresa, de hecho se ha vuelto lugar común en variados sistemas filosóficos no necesariamente denominados posmodernos, de ahí el surgimiento de términos como los de condición pos-moderna (Lyotard), condición hiper-moderna (Lipovetski), condición tardo-moderna (Lewkowicz), condición sobre-moderna (Augé) o, incluso, condición trans-moderna (Dussel); sumando a ello conceptos como el de «modernidad líquida» propuesto por Bauman o «modernidad débil» propuesto por Vattimo. Estos últimos con la intención de captar si bien no el fenómeno determinado en su complejidad, sí, al menos, ese proceso de «cambio de era».

Describir la consistencia, relevancia y diferencia específica entre de cada uno de los términos asociados al cambio de era señalado requeriría un estudio comparativo aparte, así, en la medida en que todos esos términos, con mayor o menor discrepancia entre sí, intentan describir una sola y única cosa, un «las cosas ya no son como antes», se tomarán como equivalentes, y se ceñirán al concepto único de pos-modernidad, hasta el punto en el que el revisionismo y la filosofía propositiva denominadas posmodernas presentarán al proyecto moderno como diluido o en disolución gradual. Las teorías denominadas

posmodernas presentarán a secas, por definición analítica, un «después o sobre la Modernidad».

Se nos dice así que al utilizar el término posmodernidad:

Tal término vendría a ser como una advertencia de que las cosas ya no son como antes, de que estamos en un momento en el que se ha extendido una sensibilidad o un estado de alma de tal modo que sería más exacto hablar de una *condición* más que de una época (Vattimo 1994: 42).

Así, de no estipularse una superación de la Modernidad clásica, entonces ¿qué sentido tendría expresar una nueva terminología? Dado que todos los términos señalados confluyen hacia el mismo hecho, una misma referencia, aunque este hecho se describa desde diversos sentidos y perspectivas, las distinciones puntuales entre los términos señalados, las cuales constituyen un vivo debate por sí mismo, son marginales en relación a dicha presuposición referencial.

Como se puede suponer tales afirmaciones o meras sospechas acerca de la disolución del proyecto moderno afectan por lógica la concepción de los derechos humanos, en la medida en que, como se ha visto, éstos se nutren de dichos principios e ideales modernos y se engarzan en el proyecto moderno de humanidad expresando sus mayores ideales, pero a la vez tomando como punto legitimador las propias concepciones de la Modernidad ilustrada. Badiou, uno de los más peculiares defensores del cambio pos-moderno en la condición humana de las últimas generaciones, y con la lectura moderna de los derechos a sus espaldas, los catalogará abiertamente de: «*un retorno a unas antiguallas reaccionarias totalmente identificables*» (Badiou, 2004: 11) antiguallas que, desde su perspectiva «*servían por doquier para aniquilar toda invención de un pensamiento libre*» (Badiou, 2004: 16).

No es preciso, empero, entrar todavía en los detalles correspondientes a la relación derechos humanos-posmodernidad, lo cual constituye la última parte de este trabajo, sin antes describir con cierto detalle en qué consiste la crítica sustancial que la filosofía posmoderna esbozará en contra de la Modernidad, para de ello partir hacia la consideración en particular de los derechos humanos desde la posmodernidad. Esta crítica comienza con la preocupación acerca de la racionalidad como poder absoluto y la consecuente noción del hombre como proyecto a realizar, lo cual se traduce en la afirmación de que el hombre universal, la humanidad común, se ha de realizar bajo una determinada forma, bajo una determinada proyección, denominada racional. En contraposición a dicha propuesta, la posmodernidad, en autores como el señalado Badiou, pero incluso desde Lyotard, Vattimo y Rorty, sus principales exponentes, develan la ambición moderna por autoproclamar y autolegitimar los supuestos sobre los cuales se promulga un ideal de hombre, las características cedidas a dicho ideal y su legitimación inexpugnable bajo la etiqueta de «racionalidad». El problema, se considera, es que ese ideal no es otro que el hombre occidental europeo y su idea de corrección corresponde a los planteamientos contenidos en la noción de dicho prototipo. Así lo revela Vattimo, un europeo, cuando señala que *«el fin que la modernidad pensaba que dirigía el curso de los acontecimientos era también una representación proyectada desde el punto de vista de un cierto ideal del hombre»* (Vattimo 1994: 11).

Si a ello se le añade un imperativo, moral en principio, como el esbozado en la DUDH, un ideal por el que «todos los pueblos deben esforzarse» asociado a este ideal de hombre europeo disfrazado con la máscara, siempre atractiva, de «proyecto de la humanidad», entonces parece que la Moder-

nidad ha dado una respuesta definitiva a las grandes problemáticas filosóficas y existenciales que atormentaban al ser humano desde la antigüedad hasta nuestros días (¿qué soy?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?), una respuesta que efectivamente se revela bastante *ad hoc* con sus propios presupuestos. La filosofía pos-moderna cobra sentido precisamente como fenómeno filosófico en la medida en que responde a dicho presupuesto, de ahí que muchas veces se haya acusado a dicha propuesta de irracionalista respecto al racionalismo imperante, pesimista respecto al optimismo racionalista, anti-naturalista respecto a la postulación de una naturaleza humana común e, incluso y bajo ciertas interpretaciones, de reaccionaria respecto al supuesto interés moderno-ilustrado por la emancipación humana a través de la revolución.

Para entender la respuesta posmoderna a la Modernidad en todo su sentido, lo que significa propositivamente y su posterior relación con los derechos humanos; se considera pertinente establecer un primer acercamiento hacia lo que es la posmodernidad como fenómeno, pues hasta ahora sólo se han mencionado elementos asociados a la crítica posmoderna, aceptando que la noción proporcionada por Lyotard como «incredulidad respecto a los metarrelatos» no ofrece mucha luz por sí misma y, fuera de su particular contexto textual, resulta incluso críptica. Iñaki Urdanibia propone una perspectiva de la posmodernidad que resulta particularmente esclarecedora para comprenderla como fenómeno abiertamente confrontado con su referente explícito, la Modernidad, pero además permite una mejor asimilación sobre la problemática que enfrenta directamente a la posmodernidad y a los derechos humanos en su presentación y justificación modernas. Urdanibia nos dice:

Que la modernidad como proyecto universalista de ‘civilización’ descansando sobre el optimismo de un progreso

tecnológico ineluctable, sobre un dominio racional y democrático de un real entregado a las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado, haya entrado en crisis en los años 70: tal es la evidencia masiva que unifica los diferentes discursos sobre la posmodernidad, ya sean franceses o internacionales (Vattimo 1994: 44).

La acusación de Vattimo sobre un eurocentrismo racionalista al interior del denominado proyecto universal de humanidad, podría bastar sino para derrumbar el proyecto moderno de golpe sí para, por lo menos, ponerlo bajo sospecha. Con la concepción de Urdanibia se suma o, mejor dicho, se hace explícito lo que en la perspectiva de Lyotard y de Vattimo permanecía implícito, la idea de universalidad asociada a un proyecto de «civilización», ¿no es ese proyecto de civilización lo que precisamente se encuentra de fondo en el discurso moderno de los derechos humanos?, ¿no es la necesaria contraposición barbarie-civilización la que da en buena medida sentido al discurso de los derechos humanos? Recuérdese que los derechos pretenden proteger contra actos de barbarie ultrajantes para la conciencia humana.

Si bien se podría alegar, no se ve cómo con bases sólidas e irrefutables, que la contraposición al interior del discurso de los derechos no se establece entre barbarie y civilización, sino simplemente entre civilización y algo abstracto y abierto a interpretación como no-civilización, llevando con ello al extremo hermenéutico a los más importantes diccionarios de la lengua española; la definición de Urdanibia sobre la posmodernidad sigue siendo igualmente válida e importante con relación al discurso de los derechos humanos en la medida en que retoma la idea de proyecto humano, asociada a la Modernidad, pero sobre todo la idea de universalidad, que es, como se ha visto y demostrado, la que dota de todo su sentido al discurso de los derechos modernos.

Lyotard ofrece el complemento idóneo a la afirmación de Urdanibia, cuando sentencia en relación al proyecto de la Ilustración del cual los derechos son el fruto máspreciado:

Esta idea (de libertad, ‘luz’, de socialismo, etcétera) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, ese proyecto que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado (Lyotard 1994: 30).

Los comentarios de los filósofos señalados ofrecen, en negativo, los elementos necesarios para establecer una legítima relación entre Modernidad, el ser humano como proyecto, universalidad e, incluso, civilización, relación que ya se ha establecido previamente en este trabajo; y los cuales constituyen la base en el discurso de los derechos humanos. Pues bien, cada uno de esos elementos y por supuesto el conjunto entero son blanco directo de las propuestas posmodernas, se puede suponer por mera sucesión que existe una verdadera crítica de la posmodernidad hacia el discurso de los derechos, la cuestión que habrá que resolver es en qué sentido se da esa crítica y si en realidad es una crítica a los derechos humanos o sólo a su contenido teórico-ideológico, a lo cual se puede añadir, legitimante.

Las razones (no siempre distinguiendo entre causa y consecuencia) por las que los filósofos posmodernos sugieren que el optimismo racional y el ideal universalista de Ilustración se han derrumbado o al menos están en proceso de derrumbe son variadas y merecerían un trato aparte: la primera y segunda guerras mundiales, en particular el fenómeno Auschwitz; la guerra fría y su constante amenaza nuclear, la explosión e imperio informático de los *mass media*, la revelación del capitalismo más instrumental y «bárbaro», el eclecticismo religioso, moral

y estético; e, incluso, los propios desarrollos de la física-mecánica cuántica; podrían todos contarse como factores decisivos. En el terreno de lo social e intra-personal, en particular relevante para este trabajo por ser el campo natural de los derechos humanos, es digno de señalar la apertura y entronización de sociedades gradualmente más pluralistas, multiculturales e inclusivistas.

Si tal o cual fenómeno de los arriba señalados es causa o consecuencia misma de la crisis que la posmodernidad revela, parece de cualquier manera irrelevante en lo que a la descripción de la realidad se refiere, que es, de hecho, de lo que la posmodernidad parte, recuérdese, de la constatación de un «las cosas ya no son como antes». Lo cierto es que si bien los fenómenos descritos no se pueden catalogar como anti-modernos si refieren a lo que Vattimo declarará como un «debilitamiento» del pensamiento que se traduce en un debilitamiento de la realidad humana:

Se ha consumido (por suerte) la objetividad del mundo a favor de una siempre creciente transformación subjetiva, no individual, sino de las comunidades, de las culturas, de las ciencias, de los lenguajes. Esto es lo que teorizo con el pensamiento débil (Vattimo, 2010: 89).

Con ello se expone un pensamiento y una realidad que al perder rigidez gana flexibilidad, al perder unicidad gana diversidad, y que al perder los tradicionales fundamentos fuertes gana la riqueza y la apertura a posibilidades de creación e imaginación en cualquier terreno de la condición humana. Desde Vattimo es un pensamiento «debilitado» y no «relativizado» o «nihilista», debido a que lo pasado, los restos del paradigma racional moderno de Ilustración y cientificidad no desaparecen, se debilitan y se vuelven nietzscheanamente «ligeros». Será en buena medida esa la interpretación que proporcionará también

Bauman al hablar de una Modernidad «líquida», en contraposición a una Modernidad «sólida», cargada de fundamentos, verdades y presupuestos inamovibles.

En términos más específicos ¿Qué define a la posmodernidad?, o, en otras palabras, ¿qué define a las teorías propuestas como posmodernas?, en principio nada más y nada menos que la consideración de que precisamente el proyecto moderno ha concluido o, bajo algunas perspectivas menos radicales, está en proceso de conclusión o de disolución, de debilitamiento. Debilitamiento que en términos positivos se revela como «la Chance de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo» (Vattimo 1986: 159).

José María Mardones la define a su vez como:

Pérdida de peso de las grandes palabras que movilizaron a los hombres y mujeres de la modernidad occidental (verdad, libertad, justicia, racionalidad)... desencanto, en suma, ante nociones como la razón, la historia, el progreso o la emancipación.

Ahora predomina mayormente la identidad por referencia a pequeños grupos cercanos, los consensos locales, coyunturales y rescindibles, las visiones fragmentadas, escépticas, de la realidad.

Las concepciones ‘objetivas’, ‘rigurosas’, huyen avergonzadas con la razón del centro de los tribunales dictaminadores y son sustituidas por la *episteme* más plástica y flexible de la ‘diferencia’, la ‘discontinuidad’, o ‘la diseminación’, es decir, por ‘la problemática que da su color dominante a la filosofía del siglo xx’ (Vattimo 1994: 21).

Por otro lado y en un sentido distinto Ángel María del Riesgo la presentará brevemente de la siguiente manera: ‘Es la era del automatismo, la informática y el marketing’» (Vattimo 1994: 79).

Mientras que Michel Maffesoli la describirá por su parte como: «el conjunto de categorías y de sensibilidades alternativas a las que prevalecieron durante la modernidad» (Vattimo 1994: 104).

Podemos sumar por último a los planteamientos propuestos el de Savater que definirá a la posmodernidad como: «*el final de la garantía de que todo va a acabar bien, de que de un modo u otro debe acabar bien... es el más terrible atentado contra nuestro narcisismo metafísico*» (Vattimo 1994: 123) en términos más positivos o mejor dicho pro-positivos la posmodernidad será desde su perspectiva una condición en la que:

De lo que se trata es de percibir qué significa ser hombre cuando la sociedad y sus jerarquías teocrático-genealógicas ya no funcionan como intermediarios privilegiados entre la autoafirmación de lo humano y el sujeto humano mismo en cuanto tal; es decir, el producto individual de la Ilustración moderna (Vattimo 1994: 125).

Todas las definiciones proporcionadas tienen en su reverso la suposición de que la apertura a lo desconocido, a la diversidad, al relativismo y sus repercusiones en el ámbito cultural y social sobre todo; la propuesta de un pensamiento y una realidad «ligeros», carente de fundamentos relativos a una verdad objetiva, pero abundante en creatividad, imaginación, y, sobre todo, adaptación relativa al contexto particular; la concientización del hombre, del *ser*-humano, como una criatura mutable y jamás estática, creador y divergente, racional e irracional; son los elementos básicos que los paradigmas posmodernos promueven en respuesta a la Modernidad.

Ya se ha demostrado el carácter definitorio de los derechos, y como este carácter definitorio lo engarza en el paradigma moderno, por lo que se puede hablar de derechos humanos universales-modernos; se ha establecido el punto de

quebrantamiento entre la Modernidad y la post-modernidad, y las características básicas, en positivo y negativo, de los nuevos sistemas orientadores de la posmodernidad respecto a la Modernidad. Es momento de entrar en la última parte de este trabajo, la relación que existe y puede existir entre posmodernidad y derechos humanos.

Posmodernidad y derechos humanos

Cómo afecta lo dicho respecto al debate modernidad-postmodernidad a la categoría de derechos humanos, la respuesta es menos simple de lo que en principio parece, porque si bien se ha de considerar desde la posmodernidad a la modernidad como un proyecto concluido, diluido o por diluir, es pertinente preguntarse si con ello la propia noción de derechos humanos, que como se ha visto se enraíza en lo esencial del pensamiento y los ideales modernos, tomando de hecho todo su sentido y relevancia en éste; está también concluida, diluida o por diluir. Lo cierto es que la circunstancia y operatividad real de los derechos humanos no permite que a tal categoría se le suponga como concluida, diluida o por diluir, al contrario, como confirma Kofi Annan, la noción de derechos a adquirido una gradual importancia desde su instauración hace más de medio siglo:

Vivimos en una era de cambio y transición espectaculares (...) Ante esta compleja situación, los derechos humanos han adquirido una importancia extraordinaria. Reconocidos oficialmente como gran prioridad internacional desde que las Naciones Unidas aprobaran la Declaración Universal de los Derechos Humanos hace 50 años, en diciembre de 1948, este conjunto de normas y estándares universalmente reconocidos influyen hoy, cada vez más, nuestras relaciones individuales y colectivas, en comunidades y entre naciones (Annan, 1998: 1).

Ello demuestra que la operatividad, eficacia y utilidad de los derechos ha crecido, cosa con la que la posmodernidad en principio no tiene ningún problema, lo que se ha perdido, se asegura, es su sustento teórico, el metarrelato que legitimaba la *verdad* de los derechos humanos, que legitimaba por lo demás la suposición de su universalidad que conllevaba la racionalidad del proyecto humano.

En otras palabras, parece que un movimiento obvio e incluso lógico, sería pensar que dado que la posmodernidad ha puesto en tela de juicio el proyecto moderno de humanidad, al grado de afirmarlo como concluido según algunas propuestas radicales, y pensando que los derechos humanos son parte integral y fundamental a la vez que resultado mismo de dicho proyecto, entonces la conclusión no puede ser otra más que pensar en la conclusión de los derechos humanos mismos, su clausura irrevocable. La posmodernidad, en contraste, puede conservar la noción de derechos humanos en tanto que su utilidad respecto de un fin, pero «debilitándola», lo cual como se verá atrae tanto consecuencias benéficas respecto a los propios fines de los derechos humanos (mayor apertura al diferencia, al multiculturalismo, al inclusivismo, etcétera) así como consecuencias no tan benéficas para los presupuestos otorgados en la Modernidad (el principal: el riesgo de perder el necesario universalismo de los derechos para abrirlo a la contingencia).

Sintetizando, y partiendo pues del hecho de que la crisis moderna existe y de que además una categoría propia de la Modernidad como los derechos humanos no puede quedar indemne ante dicha crisis ¿Significa la pérdida de los fundamentos racionalistas modernos, del gran metarrelato moderno, la pérdida misma de los derechos humanos? La respuesta que se ha propuesto es sí y no. No, en lo que a su operatividad y utilidad se refiere, su eficacia, implantación en el medio social e intra-personal, su extensión y difusión. Sí, en

tanto que los supuestos teóricos que les proporcionan la forma y el fundamento con que se revisten.

En un sentido, la constatada pérdida de fe en esa absoluta racionalidad, tomada tanto como la facultad humana que develaría la verdad intrínseca de los fenómenos físicos y morales, y que conduciría necesariamente a una humanidad emancipada, tomada también como el proceso medios-fines que conduciría a las verdades señaladas y a la realización del proyecto moderno; ha provocado que se derrumben todos los supuestos asociados a dicha racionalidad omnipotente, entre ellos, la idea de un progreso necesario en la historia (no se olvide que Bobbio señaló en su momento a los derechos humanos y su instauración y posterior oficialización, como un signo inequívoco de que ha habido un progreso moral importante en la historia de la humanidad). En otro sentido, al derrumbarse la noción de proyecto humano se derrumba el fundamento mismo de los derechos que les proporcionaba la necesaria validez universal, en la medida en que si no se cuenta con el presupuesto de una naturaleza humana común, si no se establece conforme a ello una realización humana (proyección) que conduzca de forma igualmente necesaria a la emancipación de la humanidad, se torna imposible establecer un criterio de valoración universal, que se había considerado como lo racional, y con ello la propia pérdida de la universalidad, característica de los derechos.

Desde la propuesta radical de Ferry la pérdida de la universalidad en los derechos significa la pérdida misma de los derechos, siguiendo dicha opinión parece que el decurso del análisis deberá centrarse en la posibilidad de seguir hablando de universalidad en los derechos, dado que su utilidad y operatividad queda fuera de duda. En ese sentido queda perfectamente claro que la universalidad fundamentada de los derechos según el paradigma de la Modernidad es insalvable,

y está irremediablemente condenada al fracaso, según la revisión posmoderna. Por ello es preciso analizar en qué estatuto quedan los derechos humanos desde la condición posmoderna, y ver además en qué sentido se puede hablar de una universalidad para éstos.

La universalidad «debilitada» de los derechos

Dado que el propio contenido del término posmodernidad indica un «después» de la Modernidad y que ese después no puede más que significar un rompimiento con un «antes», se puede afirmar que: «Hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido» (Vattimo 1994: 9).

Este aspecto suyo esencial es en definitiva, como se ha visto, la idea de proyecto humano, o de lo humano como proyecto, (con todos los elementos asociados a ello: la convicción de progreso en la historia, la postulación de una humanidad común, la certeza de poder descubrir la verdad objetiva moral, civilización, y física, ciencia) cuyo motor se encontraba en la absoluta potencia de lo racional.

La universalidad de los derechos humanos está intrínsecamente relacionada con este proyecto de humanidad como se da en los términos de la Modernidad, de ahí que se pueda hablar de derechos humanos modernos. A continuación se expondrá cómo es que se puede continuar hablando de derechos desde la posmodernidad y como bajo la noción de «debilitamiento» que ofrece Vattimo y de «diálogo continuo» que ofrece Rorty, se podrá afirmar a dichos derechos como universales, aunque con restricciones que se consideran serán las que permitan precisamente dar coherencia al discurso de los derechos humanos en las sociedades del «cambio de era».

Las razones por las que los derechos se encuentran en la lupa de los pensadores posmodernos es por el enorme significado que tienen a nivel moral, después jurídico y político, y por el riesgo que se corre, y del cual parece efectivamente que muchos no han dado cuenta, de que los derechos se conviertan, en contra de su propio discurso, en una forma de imposición occidental bajo la figura, siempre dudosa, de una ética general de universal observancia o, tal cual, de una Ley universal. Rorty analiza la limpieza moral que ejercen los derechos desde la perspectiva moderna, con la certeza de una adecuación a la verdad moral objetiva, y comenta que lo que subyace a ello es la idea de que:

Tal limpieza nos permitirá elevarnos por encima de nuestra animalidad al llegar a ser, por primera vez, completamente racionales y, por tanto, completamente humanos (Rorty, 2000: 220).

Badiou, establece la misma preocupación al señalar, primero: «La ‘ética’, en la acepción hoy corriente de la palabra, concierne de manera privilegiada a los ‘derechos del hombre’ o, subsidiariamente, a los derechos del ser viviente.» (Badiou, 2004: 27) y después:

Como la barbarie de la situación no se piensa sino en términos de ‘derechos del hombre’ (...) se la percibe, desde lo alto de nuestra paz civil aparente, como lo incivilizado que exige de un civilizado una intervención civilizadora. Ahora bien, toda intervención en nombre de la civilización exige un desprecio inicial de la situación entera, incluidas las víctimas. Y es por ello que la ‘ética’ es contemporánea, después de décadas de valientes críticas al colonialismo y al imperialismo, de una sórdida autosatisfacción de los ‘Occidentales’, de la machacona tesis según la cual la miseria del tercer mundo es el resultado de su impericia, de

su propia inanidad, en resumen: de su *subhumanidad* (Badiou, 2004: 38).

Se retrata con ello, esto es ya en el tema de los derechos humanos en particular, la crítica que en general había hecho Vattimo acerca del proyecto moderno como brotado de un ideal meramente occidentalizado, europeamente occidentalizado para ser más preciso.

Entonces ¿en qué estatuto quedan los derechos humanos desde la perspectiva posmoderna? En principio el referente de los derechos no será otro que el de un ser humano en constante transformación, no una humanidad estática cuyos fines y facultades se encuentren determinados de antemano (relación medios-fines propia del proyecto moderno de humanidad) sino una humanidad que al construirse se descubre a sí misma, y al descubrirse a sí misma como potencialidad constante busca y anhela su propia construcción:

Ahora empezamos a pensar en nosotros mismos como el animal dúctil, proteico, que se da su propia forma, y no como el animal racional o el animal cruel (Rorty, 2000: 223).

Con ello nos atenemos al simple debate Modernidad-posmodernidad que se centra precisamente en la condición humana. La perspectiva de una humanidad «proteica», sugiere la inclusión del historicismo y del contextualismo en la medida en que toda categoría deberá atender al contexto en que se presente para asegurar su validez y perseverancia, por no decir su utilidad. No hay, en otras palabras, nociones o verdades, sobre todo en el plano moral, que envueltas en la idealidad de lo racional o divino sobrepasen los límites del tiempo y del espacio al que estarán sujetas.

Los derechos humanos, por tanto, desde la perspectiva posmoderna, adquirirán el carácter «proteico» que les es cedido

dado su referente inmediato, y en esa medida se insertarán a la adecuación del entorno en el que se sitúan. En el caso de las sociedades de hoy día, multiculturalistas, pluralistas e inclusivistas; los derechos humanos deberán atender una constante situación de cambio y transformación. Que efectivamente los derechos ya han tomado al menos en cuenta el contexto en el que se insertan lo hemos verificado en lo que Kofi Annan señala como una «compleja situación» en la que «Vivimos en una era de cambio y transformación».

Queda aún la cuestión de la universalidad, la cual es seriamente puesta en tela de juicio bajo la interpretación de unos derechos humanos sometidos al contexto particular, a un tiempo y espacio determinados, a una historicidad limitada. En principio la posmodernidad no negará la universalidad de los derechos, dada la crítica a los supuestos teóricos y legitimantes que fundamentaban la universalidad de los derechos, lo que se critica al respecto es la necesaria universalidad de los derechos y su carácter de imperativo moral, el cual en la medida en que proviene de un ideal particular y determinado, resulta peligroso, pero sobre todo incoherente con el propio discurso de los derechos, un discurso que pretende enaltecer la diferencia a todo nivel pero a la vez, siguiendo sus presupuestos legitimantes modernos que establecen una humanidad común y proyectada determinadamente, parece incluir inmediatamente «Sé como yo y respetaré tu diferencia» (Badiou, 2004: 51), a lo que se añade:

Pues todo depende de quién cuente como otro ser humano semejante nuestro, quien cuente como agente racional en el único sentido relevante: el sentido en el cual agencia racional es sinónimo de pertenencia a nuestra comunidad moral» (Rorty, 2000: 232).

Se ha establecido que la posmodernidad no se encuentra radicalmente distanciada ni es del todo repelente a la universalidad de los derechos, la pregunta obvia es entonces ¿de dónde provendrá la legitimación de la universalidad de los derechos humanos, dado que la legitimación de los mismos, en la práctica, proviene de su operatividad y utilidad? Cabe señalar que la respuesta que legitima los derechos y la que legitima su universalidad no puede ser en este caso la misma, por el simple hecho de que no es posible un consenso que abarque a todos los pueblos del mundo, y porque, de hecho, de ser posible se sabe que habrá pueblos que estarían, al menos en lo que a sus representantes se refiere, muy poco dispuestos a adoptar un ética de los derechos, de estos derechos, sin restricciones al menos.

La legitimación de la universalidad de los derechos no se puede más que plantear en el terreno del diálogo multicultural, en el terreno del propio relativismo moral, religioso, estético, filosófico, etcètera; que caracteriza a gran parte de las sociedades de las últimas generaciones. No como un imperativo moral que se pretende exportar a una sub-humanidad, ni bajo el supuesto de una humanidad común revelada en su forma y contenido al europeo occidental; sino con la pretensión de compartir las diferencias y abrir el crisol de posibilidades de creación y comprensión del otro, que sólo en su diferencia se revelará como un igual:

Entendemos nuestra tarea como una cuestión de hacer nuestra cultura –la cultura de los derechos humanos– más autoconsciente y más poderosa, y no de demostrarle a las otras su superioridad apelando a algo transcultural» (Rorty, 2000: 224).

Por fútil que parezca, cualquier otra forma de hablar de universalidad de los derechos que no sea en términos de un

diálogo constante multicultural, por más buenas intenciones con que se plantee, no dejará de ser una forma de imposición, al menos ideológica, y en esa medida no dejará de ir en contra del propio discurso de los derechos. En palabras posmodernas, cualquier otra forma de pretender legitimar la universalidad de los derechos, que no sea el diálogo constante entre culturas y pueblos que se reconocen como distintos, será la pretensión de supremacía de un juego del lenguaje sobre otro.

Esta nueva forma de universalidad basada en el diálogo ha de considerarse, tomando como modelo el término instaurado con Vattimo, como una universalidad «débil», dado que se la ha liberado de los fundamentos fuertes (pesados) que la asociación con una realidad moral objetiva y racional los habían dotado. La universalidad de los derechos se considerará abiertamente contingente y concorde a la constante construcción de lo humano, si bien se establece como el ideal a perseguir, dicho ideal se considerará meramente formal como una forma de abrir el diálogo constantemente y promover el acuerdo entre hombres y naciones de distintos credos y contextos particulares. La universalidad «debilitada» se considera en términos generales la propuesta viable para rescatar a los derechos de las sospechas a las que han sido sometidos en las últimas décadas, si bien se podría contraargumentar sobre la imposibilidad de un diálogo constante y universal-multicultural que involucre a todos los pueblos, al menos la propia concepción de dicho diálogo, se considera, es más acorde con el espíritu de los derechos que una mera imposición arbitraria, el sentido mismo de dicho diálogo y todos los intentos posibles por establecerlo serían precisamente un buen referente en pro de la legítima universalidad de los derechos, pues no se plantean como una imposición inmutable, sino como una proposición flexible.

Conclusión

No se ha intentado, con lo dicho, convencer en pro de una propuesta maniquea que sitúe a tal paradigma moderno o posmoderno en relación a los derechos como bueno y a otro como malo. Las reflexiones realizadas tienen como referente la intención de relacionar los derechos humanos a una realidad social e intra-personal determinada y en esa medida es más un ejercicio comparativo que evaluativo.

En ese sentido, se considera que la perspectiva posmoderna de una universalidad debilitada pierde en relación a una necesaria universalidad, pero gana en lo que a adaptación al medio y flexibilidad se refiere, en el esfuerzo por insertarse en sociedades crecientemente pluralistas y multiculturalistas a las que se pretende responder. Esto en la medida en que, perdido el fundamento objetivo de un proyecto de humanidad objetivo y la pre-concepción de una naturaleza humana determinada por la razón y la racionalidad, la flexibilidad y adecuación de los derechos apunta hacia las exigencias reales, sin menospreciar, se repite necesariamente, las exigencias propias de los derechos, dado que sin duda alguna son organismos correctivos, pero cuyo referente es el ser humano de una realidad tempo-espacial determinada.

Muestra de que la noción de derechos humanos exige un cambio que opere en su legitimación teórica y que repercuta en su estatuto existencial, es el hecho de que puede resultar de gran relevancia en los, hoy día tan publicitados, debates en torno a la homosexualidad, la bioética, los conflictos de género, o las invasiones bélicas e ideológicas. Dado sus orígenes ideológicos y presupuestos teóricos fundamentales, y dado su interés por resolver las problemáticas sociales e intra-personales en las que están situados, los derechos humanos en su discurso no pueden abstraerse de la discusión modernidad-posmodernidad, en la cual se juega su sentido y significado sustancial.

Bibliografía

- ANNAN, Kofi. (1998). *Los derechos humanos hoy*. N. Y.: Departamento de Información Público de la Naciones Unidas. N.Y
- ALEXY, Robert. (1995). *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- BADIOU, Alain. (2004). *La ética*. México D.: F.Herder.
- BOBBIO, Norberto. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- CARBONELL, Miguel. (2001). *Los derechos humanos en la actualidad*. Bogotá, Colombia: Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita.
- DESCARTES, René. (2008). *El discurso del método*. México: D. F. Porrúa.
- FERRY, Luc. (1991). *Filosofía política I*. México: D. F.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1990). *Filosofía política III*. 1990. México D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Emmanuel. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 2004. Porrúa. México D. F.:
- LYOTARD, Jean-Francois. (2006). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- PAPACCHINI, Angelo. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Bogotá: Editorial Universidad del Valle.
- RORTY, Richard. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- SARTRE, Jean-Paul. (2005). *La Nausea*. México D. F.: Editorial Época.

VATTIMO, Gianni. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.

_____. (1986). *El fin de la modernidad*. México D. F.: Gedisa.

_____. (1994). *En torno a la posmodernidad*. Bogotá, Colombia: Anthropos.

VILLORO, Luis. (1992). *El pensamiento moderno*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Documentos electrónicos

Portales oficiales de: Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH).

LOS AUTORES

Cuauhtémoc Mayorga Madrigal. Licenciado y maestro en filosofía por la Universidad de Guadalajara, doctor en filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Miembro del SNI, de la Asociación Filosófica de México y del comité de ética del Centro Médico de occidente del IMSS. Autor de textos sobre ética, bioética, argumentación, epistemología y filosofía de la tecnología.

Fernando Leal Carretero. Profesor en la Universidad de Guadalajara desde hace 30 años. Autor de más de un centenar de artículos y varios libros. Áreas principales de interés: historia, filosofía y metodología de la investigación científica, retórica y teoría de la argumentación.

Miguel Ángel Carrillo Lacayo. Ingeniero civil con maestría en alta dirección de empresas. Cursó los estudios completos de la maestría en estudios filosóficos y presentó una ponencia en el Congreso Mundial de Filosofía de 2008 (Seúl, Corea).

Dinora Hernández López. Licenciada en Filosofía y maestra en Ciencias Sociales. Profesora de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Se dedica a la docencia e investigación en temas de teoría crítica y filosofía latinoamericana.

Jesús López Salas. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, miembro de la Asociación Filosófica de México e integrante del Cuerpo Académico de Epistemología y Axiología.

Alejandro González. Egresado de la Universidad de Guadalajara, donde terminó la licenciatura en Filosofía, así como la maestría en Estudios Filosóficos. Es presidente de la (SAK) *Sociedad Académica Kierkegaard A.C.* Publicó el libro «Søren Kierkegaard, entre el pensamiento apasionado y el diálogo filosófico», entre otros artículos en revistas especializadas. Cuenta con distintas participaciones en congresos internacionales y ha sido investigador invitado en *The Hong Kierkegaard Library* y en la *Biblioteca Kierkegaard Argentina*. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad de Viena.

Ramiro Contreras. Profesor del Departamento de Filosofía Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, investigador en el área de la Epistemología Jurídica, tema del que tiene realizados diversas publicaciones.

David Cabrera Hermosillo. Licenciado en Derecho por la Universidad de Guadalajara, maestro en Estudios Filosóficos por la misma casa de estudios, actualmente cursa el programa de doctorado en Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México, ha trabajado principalmente el tema del fundamento de los derechos humanos desde el punto de vista filosófico, principalmente desde el enfoque de la ética del discurso.

Kenneth Baynes. Profesor de Filosofía en la Universidad de Siracusa, su trabajo principal se ha desarrollado en filosofía política y social, con especial énfasis en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la filosofía alemana contemporánea.

Fue coeditor de «*After Philosophy: End or Transformation?*» (MIT Press), y «*Discourse and Democracy*» (SUNY Press), así como autor de «*The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*» (SUNY Press).

Jaime Arturo Chavolla Flores. Licenciado en filosofía por la Universidad de Guadalajara, maestro en Filosofía por la UNAM, doctor en Filosofía por la U. de Paris. Profesor del departamento de filosofía, miembro de la academia de estudios latinoamericanos. Autor de varios libros con temas de filosofía latinoamericana y filosofía política.

Víctor Eduardo Hernández Benavides. Licenciado en Filosofía. Maestro en Estudios Filosóficos. Profesor de Licenciatura en las asignaturas de Sociología y Metodología de la Investigación.



Estudios Filosóficos. Ética

Se terminó de editar en julio de 2016
en los talleres gráficos de TRAUCO Editorial
Camino Real a Colima 285. Int. 56

Teléfono: (33) 32.71.33.33

Tlaquepaque, Jalisco.

La edición estuvo a cargo de María del Carmen Remigio .