



COMISIÓN DE
DERECHOS HUMANOS
DEL ESTADO DE MÉXICO

Filosofía y derechos humanos: UN DIÁLOGO NECESARIO

MEMORIA DEL COLOQUIO



**FILOSOFÍA Y DERECHOS HUMANOS:
UN DIÁLOGO NECESARIO
MEMORIA DEL COLOQUIO**

ISBN: en trámite

© D.R. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México
Dr. Nicolás San Juan No. 113, Col. Ex Rancho Cuauhtémoc,
C.P. 50010, Toluca, México.

Tel. (01 722) 2360560

Fax (01 722) 214-08-70

Página de internet: <http://www.codhem.org.mx>

Correo electrónico: codhem@netspace.com.mx

Tiraje: 500 ejemplares

Edición: CENTRO DE ESTUDIOS
Marco Antonio Sánchez López
Luis Antonio Hernández Sandoval
Gerardo Pérez Silva
Etehel Servín Aranda

Diseño de portada

y formación: Deyanira Rodríguez Sánchez

CONTENIDO



I.	PRESENTACIÓN.....	7
II.	CONFERENCIA MAGISTRAL	
	TENDENCIAS ACTUALES Y NUEVAS FIGURAS DE LOS DERECHOS HUMANOS	
	Juan María Parent Jacquemin.....	9
III.	MESA TEMÁTICA: CRÍTICA DEL SUJETO MODERNO (POSMODERNO)	
	BREVE MEDITACIÓN INCIDENTAL EN TORNO A UNA POSIBLE FUNDAMENTACIÓN DE CORTE ONTOLÓGICO A LA IDEA DE LOS DERECHOS HUMANOS A PROPÓSITO DE UNA CONSIDERACIÓN CRÍTICA AL IUSNATURALISMO	
	Roberto Andrés Hinojosa.....	23
	LA ESTRUCTURA MÍTICA DE LA JUSTICIA	
	Mariano Rodríguez González.....	35
	SOLIDARIDAD PRÁCTICA COMO UNIVERSO ÉTICO DE LOS DERECHOS HUMANOS	
	Arturo García Rillo	40
	HACERSE HUMANO Y DERECHOS HUMANOS, MÁS ALLÁ DEL SUJETO Y SUS REPRESENTACIONES	
	Rubén Mendoza Valdés.....	54
IV.	MESA TEMÁTICA: FILOSOFÍA, INJUSTICIA SOCIAL Y VIOLENCIA	
	VIOLENCIA ILEGÍTIMA COMO TRASCENDENCIA IMPERFECTA	
	Juan Carlos Romero Orozco.....	61

	LA FILOSOFÍA COMO UNA ESTRATEGIA; UNA COMPARACIÓN DE NUESTRA REALIDAD CON LA REPÚBLICA DE PLATÓN Josué Manzano Arzate.....	66
	DE LA INJUSTICIA SOCIAL COMO VULNERACIÓN ROTUNDA DE LOS DERECHOS HUMANOS Marco Antonio Sánchez López.....	72
	DEMOCRACIA Y CULTURA DE LA PAZ: UN DIÁLOGO CONTINUO Erik Hernández Morales.....	76
V.	MESA TEMÁTICA: ¿QUÉ HAY CON LA BIOTECNOLOGÍA? O CÓMO LA VIDA SE HA VUELTO UN FETICHE	
	LA BIOTECNOLOGÍA, REVOLUCIÓN DEL SIGLO XXI. ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA Miguel Ángel Barranco Cruz.....	83
	BIOTECNOLOGÍA: <i>CONTRADICTION IN TERMINIS</i> , ¿MANIPULACIÓN DE LA VIDA + TECNOLOGÍA?, ¿DEPENDENCIA TECNOLÓGICA O DESPOJO? Luis Antonio Hernández Sandoval.....	92
	TECNOLOGÍA: ¿HUMANIZACIÓN O DESHUMANIZACIÓN? LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA DESDE EL HUMANISMO POSMODERNO Octavio Valdés Sampedro.....	99
VI.	MESA TEMÁTICA: DERECHOS HUMANOS: IMÁGENES, ESPEJOS, CEGUERAS Y OSCURIDADES	
	CUESTIONES EN TORNO A LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Miguel Ángel Coyote Chapulín.....	109
	LOS DERECHOS HUMANOS, ¿UN ORNAMENTO SOCIAL? Gerardo Pérez Silva.....	114

EXISTENCIA Y DERECHOS
O LA DIGNIDAD INSTITUCIONALIZADA
Juvenal Vargas Muñoz..... 118

VII. CONFERENCIA MAGISTRAL

DERECHOS HUMANOS Y VIDA BIOLÓGICA:
ALGUNAS PARADOJAS
María Luisa Bacarlett Pérez..... 123

PRESENTACIÓN



Filosofía y derechos humanos, ¡vaya encuentro necesario! La filosofía habla y surge del hombre, de igual manera, los derechos humanos son la expresión visible de la dignidad de cada ser humano. ¿Acaso no hay relación alguna? Claro que sí, podríamos decir que es imposible hablar de derechos humanos sin un sustento filosófico.

Mientras recorremos toda una reflexión profunda sobre los derechos humanos, nos encontramos que sin la presencia de la filosofía es imposible llegar al puerto de reflexión necesario para iniciar una defensa audaz de tales derechos. Los problemas divergentes que giran en torno a los derechos humanos tienen cabida en la reflexión filosófica de hoy, en sus diferentes aristas y posturas, ya sea una filosofía de corte moderno como una filosofía que se adhiere profundamente al pensamiento clásico. Más aún, hoy la filosofía sabe que su vocación también es entrar al ámbito de los derechos humanos con el propósito de enriquecerlos, de fortalecerlos. La relación entre filosofía y derechos humanos es una relación profundamente anclada al problema del hombre, cuya importancia y papel reside sin más en salvaguardar al *homo humanus* en medio de un mundo que parece arrancar esta condición a cada hombre y mujer.

En su más pleno sentido filosófico, los derechos humanos son precisamente la apuesta por lo *humano*, no hay más.

Y si hay algo sumamente importante que ni la filosofía ni los derechos humanos pueden olvidar, es aquella sentencia que se encuentra en la Antígona de Sófocles: “muchos son los misterios que hay en el universo, pero no hay mayor misterio que el hombre”.

La presente memoria es la recopilación de las ponencias que presentaron los participantes en el coloquio “Filosofía y derechos humanos: un diálogo necesario”, celebrado en los primeros días de junio de 2008. Figuran dos conferencias magistrales, juntamente con los trabajos presentados en las cuatro mesas temáticas. Este coloquio fue un momento propicio por compartir, reflexionar y discutir, desde una perspectiva filosófica, los avatares que actualmente enfrentan la defensa, promoción y difusión de los derechos humanos en nuestra sociedad actual. Ojalá las siguientes ponencias sean el germen para que a su tiempo debido fructifiquen, tanto en el ámbito académico como en nuestro medio social. Además, este coloquio mostró que la filosofía ya no está encerrada en su mundo de pensamientos, en la buena compañía de las cosas inteligibles, por el contrario, ha bajado a la calle, a la plaza pública, duerme bajo los puentes y vuelve a ser poco a poco el Eros que camina con los pies desnudos del *Banquete* de Platón.

Jaime Almazán Delgado

Comisionado de los Derechos Humanos del Estado de México

CONFERENCIA MAGISTRAL

TENDENCIAS ACTUALES Y NUEVAS FIGURAS DE LOS DERECHOS HUMANOS

Juan María Parent Jacquemin*



Mayo de 2008

El siglo XXI ya ha empezado con los enormes progresos realizados por la ciencia y la tecnología en materia de biotecnología. Situemos este inicio en 1978 con el nacimiento de Louise Brown, el primer bebé de probeta en Gran Bretaña. Si la caída del muro de Berlín ha sido calificada por los europeos como un hecho similar a la toma de la Bastilla, la irrupción de la biotecnología puede compararse con el surgimiento del Renacimiento.

Al dirigirse hacia los seres humanos, la biotecnología es una poderosa arma social que los afectará profundamente hasta alcanzar su dignidad en muchas ocasiones. Nos encontramos por consiguiente ante una cuarta generación de los derechos humanos, verdadera, totalmente diferente de lo que hasta el momento habíamos vivido. Se tratará de promover y defender estos derechos para que la nueva humanidad que se está gestando o que somos capaces de crear, guarde sus características esenciales como son su razón y su libertad. Los derechos humanos pertenecen a la ética porque surgen de la misma naturaleza humana. Hoy, en este nuevo siglo “deberemos ciertamente revisar nuestras hipótesis de base en lo que concierne a la naturaleza (...). Nuestras ideas sobre la igualdad y la democracia también deberán ser definidas de nuevo”¹ y la ética hoy, como lo podemos observar, es más problemática que nunca.

La definición de la vida y el sentido que podremos dar a nuestra existencia serán radicalmente alterados. El concepto de naturaleza

* Doctor emérito de la Universidad Autónoma del Estado de México. Responsable de “Proyecto de estudio, promoción y divulgación de la No-violencia activa”, en la misma Universidad.

¹ Rifkin, Jeremy. *Le siècle biotech*, p.17.

humana será igualmente revisado. Estamos dando los primeros pasos en la creación de una nueva naturaleza o en el cambio de significación que podrá darse a este concepto. “El desafío del debate bioético es el de la tensión entre violencia y razón en un contexto en el que la racionalidad tecnocientífica da al hombre la posibilidad de conquistar sin fin nuevos poderes sobre sí mismo en su dimensión orgánica y biológica”². La biotecnología se anuncia como todos los productos de la inteligencia humana ambivalente: lo bueno es previsible en los inicios que ya conocemos y aprovechamos, lo malo que sufrimos y vislumbramos pueda ser mayor.

Las prácticas tradicionales que se desarrollaron en torno al nacimiento o la paternidad serán definidas de nuevo. ¿Qué será el libre albedrío? ¿Qué será el progreso?

Ya están aquí no sólo tendencias sino realidades a las que no podemos dejar de enfrentarnos de inmediato, porque ya existen conocidas violaciones a los derechos de las personas y de los pueblos provocadas por un sistema comercial y científico poco respetuoso de tales derechos.

Tenemos entre manos nuevos instrumentos en la biología que nos permiten modelar en un sentido distinto y querido por nosotros nuestra existencia en la tierra. “La bioética es una reacción, nace del vértigo creado por el estallido del concepto y de la realidad ‘hombre’ bajo el dominio de la biología”³. No caigamos en el pesimismo. “La biotecnología y la ingeniería genética constituyen un importante motivo de esperanza para la humanidad (...). Los beneficios que se seguirán de la biotecnología son extraordinariamente importantes y sobrepasan los riesgos”⁴. Y también “la biotecnología forja herramientas de sueño que nos confieren el poder de recrear la imagen que tenemos de nosotros mismos, de nuestros herederos y de nuestro entorno orgánico y de transformar su realidad”⁵. Hoy, podemos hacer ya no sólo más o más rápido, sino hacer cosas completamente distintas.

Y, sin embargo...

Miles de laboratorios están al acecho para patentar para sí los cien mil genes del ser humano, más aún se patentan las células, los

² Cadore, Bruno. *L'expérience bioéthique de la responsabilité*, p.45.

³ Bourguet, Vincent. “Bioéthique et dualisme ontologique”, en Internet.

⁴ Gafo Fernández, Javier. *10 palabras clave en bioética*, p. 225.

⁵ Rifkin, Jeremy. *Op.cit.*, p.11.

órganos y los tejidos. Nuevos dueños de nuestro ser se apoderan de todo lo que somos para hacer de nosotros lo que quieren hacer. Me referiré a Canguilhem a este respecto: “El hombre no puede hacerse maestro y poseedor de la naturaleza sino sólo si niega toda finalidad natural y si puede retener toda la naturaleza incluyendo la naturaleza aparentemente animada, fuera de sí mismo, como medio”⁶. Los derechos humanos tienen vigencia porque la ética que los sostiene es teleológica. Sin esta meta, toda la ética pierde sentido y los derechos humanos desaparecen o son reducidos a un mero juego de cortesías.

Estamos ante la objetivación del cuerpo humano y perdimos nuestra característica esencial de ser espíritu encarnado, sin separación posible. “La corporeidad es constitutiva de la persona, que se expresa y se manifiesta a través de su cuerpo. Esto significa que toda intervención sobre el cuerpo humano afecta a la persona misma”⁷. Pero no es solo el hombre el que es así atrapado por la investigación y el comercio, se buscan los microorganismos vegetales y animales. Con ello, el poder de las instituciones de investigación se multiplica hasta rebasar lo imaginable. Nos alcanzan a nosotros y a nuestros descendientes. Nuevas condiciones de vida se imponen a las generaciones futuras.

Apuntemos por ejemplo que la agricultura por cultura tisular fuera de la tierra puede representar en los próximos veinticinco años el desplazamiento de una población de agricultores que habrán perdido la razón de sus vidas. Podemos imaginar uno de los trastornos sociales de la mayor magnitud. ¿Será posible defender los derechos humanos de estas personas desplazadas? Más aún, ¿es factible prevenir esta violación al derecho a la vida y al trabajo?

La creación de seres híbridos, mi animal, mi hombre de los que podrán obtenerse los productos: leche, sangre y órganos para trasplante cabe dentro de una reflexión sobre los derechos humanos. La neurocirugía en este momento estudia la posibilidad de implantar células nerviosas de los marranos en el sistema nervioso del ser humano. ¿Es imaginable, si nos referimos a nuestra dignidad? ¿Habrá violación de esta dignidad?

⁶ Canguilhem, G. *La connaissance de la vie*, citado por Vincent Bourguet, *Op.cit.*

⁷ Ratzinger, Joseph, Cardenal. *Donum vitae*, Introducción &3, citado por Gago, *Op.cit.*, p. 189.

La procreación humana se practica en laboratorio. La implantación del huevo fecundado en un útero prestado o artificial para evitar el malestar de la gestación ¿afecta la dignidad del niño por nacer? El medio artificial puede ser perfecto, transparente, aséptico y genera con toda seguridad al nuevo ser humano: ¿estas condiciones materiales son suficientes para justificar esta práctica ya en camino? ¿Y los derechos de la mujer? “La investigación en cuestión pretende ‘ayudar a las mujeres’. Para ello, (...) no se les ocurre nada mejor que atraer(nos) con halagos hacia el desierto conceptual de la biocracia, en el cual el cuerpo femenino sólo puede ser despedazado”⁸. Y la elección de las características del niño por nacer: color de la piel, o de los ojos, tamaño, resistencia a ciertas enfermedades jugará un papel importante en la responsabilidad de los padres. ¿Cuáles son los derechos humanos de estas mujeres y de estos padres y los de sus hijos así programados? Cito de nuevo a Barbara Duden: “Según el nuevo imperativo genético, las mujeres tiene el deber moral de percibirse a sí mismas como sistemas inmunológicos programados. Es en adquirir esta autopercepción que las nuevas especialistas en genotecnia deberán ayudarlas...”⁹. La mujer aprenderá “no verse a no sentirse sino a través de una mirada biomédicamente instrumentada”¹⁰ ¿Podemos imaginar y prever el impacto de estas decisiones sobre la sociedad? ¿Qué decir del equilibrio de los derechos?¹¹

La informática nos ha parecido el avance tecnológico del futuro; sin embargo, podemos observar que esta herramienta se acerca cada vez más al simple manejo de la enorme masa de información genética para la administración de estas bases de datos. Se habla entonces de la bio-informática. Esta indudable riqueza permite a los investigadores la remodelación del mundo actual, y, desgraciadamente, “a mayor transparencia, menos deliberación (...). Los adelantos técnicos y los mayores conocimientos habrán de llevarnos a una sociedad sin esperanza”¹². Todo determinismo va contra los derechos humanos que aparecieron como conquista de la autonomía. Autonomía del yo

⁸ Barbara Duden. “Los genes en la cabeza: los efectos de un nuevo estuilo de pensar” en *Ixtus*, N° 25, año VI, 1998, p. 59b.

⁹ *Ibidem*, p.62b.

¹⁰ *Ibidem*, p.65b.

¹¹ Ver G. Durand. Artículo “bioéthique” en *Encyclopédie philosophique universelle*; les notions philosophiques, tomo 1.

¹² *Ibidem*, p. 125.

creativo “que indica la manera como el hombre, apoyado en su sistema orgánico, psíquico y simbólico, inventa su historia y desarrolla sus capacidades”¹³. Para corresponder a los derechos humanos, la biotecnología deberá ser liberadora del hombre, no reductora de su ser.

Veamos los elementos positivos y negativos de esta transformación que nos llama para que participemos en este proceso. Nuestra capacidad de aislar los genes, identificarlos y recombinarlos nos abre la puerta para un conocimiento del patrimonio genético. La recombinación del ADN abre posibilidades en el mundo de la salud y también en la economía. El otorgar patentes sobre genes o sobre tejidos reconstruidos crea nuevas oportunidades, pero, a la vez, reduce las opciones de quienes no podrán alcanzar los precios de tales productos. ¿Los valores tradicionales de solidaridad, de respeto y de amistad lograrán sostenerse o serán definitivamente remplazados por los de competitividad y de provecho? Los derechos de los más desvalidos deberán ser atendidos por quienes son responsables del orden social. Sufrimos el dominio de las multinacionales que han tomado para sí los recursos biológicos del planeta.

Darwin se encuentra lejos ante este salto que jamás se había dado en la evolución lenta de las especies; porque éste es el argumento esgrimido por los técnicos de la biología: “simplemente aceleramos el proceso evolutivo...”. Se olvidan que esta aceleración toca la capacidad de adaptación. Nuestro derecho a la realización plena se ve afectado por sacudidas estremecedoras y la marginación de quienes no siguen este ritmo: pueblos enteros e individuos no preparados para ello. Hoy se habla de “ ‘dangerous knowledge’ para definir precisamente a aquel (conocimiento) que se acumula de prisa, pero sin poseer la sabiduría suficiente para controlarlo”¹⁴.

Este siglo de la biotecnología, que ya ha nacido, modifica el mundo porque manipula los genes y patenta la vida. Se desarrolla la cirugía genética; todo ello crea una nueva cultura.

Detengámonos solamente sobre la transformación del hombre. Ya contamos con piel artificial que se utiliza con todo éxito para

¹³ Cadoré, Bruno. *Op.cit.*, p. 70, nota 1.

¹⁴ López Azpitarte, Eduardo. *Ética y vida*, p. 100.

la reparación de los tejidos quemados. Ya somos capaces de producir válvulas cardíacas, orejas, cartílagos, narices, que son implantados en animales de laboratorio. El problema mayor reside en la no reproducción del tejido nervioso, pero vimos que la neurocirugía está desarrollando las técnicas para implantar estas células provenientes de otros cuerpos. Las modificaciones genéticas de los óvulos fecundados, de los espermatozoides o de las células embrionarias permitirán una alteración de la especie humana. Mientras nos limitamos a la acción sobre las células somáticas, los cambios sólo afectan al individuo que libremente debe poder permitir este proceso, pero se está trabajando sobre las células germinales, es decir, la transformación de mi descendencia. Los derechos de nuestras hijas y nietos están en nuestras manos de una manera mucho más comprometedora que lo que habíamos vivido hasta la fecha. Nuestro comportamiento afecta ciertamente a nuestros hijos, es la educación que les damos, pero la transformación genética alcanza todas las generaciones que siguen y, ¿qué sabemos de las condiciones de vida que se darán dentro de cien o más años? ¿Tenemos derecho de imponer a nuestra descendencia nuestro criterio acerca de la salud o del bienestar? Es el momento de pensar lo que estamos haciendo desde ahora. ¿Acaso no actuamos contra la voluntad y contra la libertad de nuestros hijos cuando los conducimos genéticamente por donde nos parece ser el mejor camino? ¿No será el momento de pensar de nuevo los derechos a la educación? Consecuencia de la pregunta anterior.

“Se trata de tomar en consideración no sólo la significación antropológica, cultural y ética del principio de la vida humana, sino también las consecuencias o los trastornos que ciertas prácticas o investigaciones podrían llevar consigo sobre el conjunto de las representaciones de la persona humana”¹⁵. Eso es la cultura modificada: la representación, es decir la significación, el proyecto del ser humano.

En el mundo técnico se cree fácilmente que la mera acción da sentido al quehacer, “como si la moral dependiera de las capacidades de hacer. Tal discurso somete la crítica ética al juicio científico y técnico”¹⁶. En otras palabras, todo lo que puede hacerse técnicamente no debe hacerse necesariamente. La legitimidad de la investigación

¹⁵ “Avis relatif aux recherches et utilisation des embryons”. 15.XII.1986. Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, en Internet.

¹⁶ Testart, Jacques. “Éthique n'est as technique”, p.32.

no significa que no existen límites. Estos límites son definidos en gran parte por la filosofía de los derechos humanos que conduce al bien de la humanidad. No somos cosas. Somos un proyecto irremplazable. Los derechos humanos son los de la cultura que está en juego, primeramente para no perder lo adquirido y, en segundo lugar, para asegurarnos de la calidad de lo que viene. ¿Qué sabemos del futuro para atrevernos a cambiar la fisonomía del ser humano? El primer cromosoma humano artificial ha sido creado en 1997 para optimizar los caracteres genéticos a nivel de las células sexuales y en las células del embrión.

La representación del hombre incluye su imagen que, para nosotros, promotores de los derechos humanos, debe ser inviolable. “Tenemos que volver a aprender a temer y a temblar e, incluso sin Dios, a respetar lo sagrado”¹⁷. Y también “Los actos cometidos sobre otros a quienes no podemos rendir cuentas son injustos (...) la posible acusación de la descendencia contra su creador ya no encuentra a nadie que pueda responder y purgar por ella, ni ningún instrumento de indemnización”¹⁸. Por otra parte, “el control de la procreación se orienta cada vez menos a fetos cuyo rostro en formación puede llamar a respeto, recordar prohibiciones, y cada vez más a embriones que no logran, desde sus cuatro células, encarnar las generaciones futuras”¹⁹. El embrión humano pertenece al orden del ser no del tener, es persona, no cosa ni animal. Tiene derechos. Debe ser considerado como sujeto potencial. No podemos disponer de él. Su dignidad impone límites al poder ajeno. La Convención sobre derechos humanos y biomedicina del Oviedo en 1997 afirma: “Una intervención que tiene por objeto modificar el genoma humano no puede llevarse a cabo sino por razones preventivas, diagnósticas o terapéuticas y sólo si no tiene por objeto introducir una modificación en el genoma de la descendencia”.

Otra técnica que se está estudiando es el etiquetar los genes, lo que permitirá a los médicos dar una información detallada de las predisposiciones genéticas de una persona y predecir el desarrollo futuro de su salud mental y física. Para alcanzar este objetivo se trabaja ahora en la tarjeta genética. Con mucho dinero nos permitirán cono-

¹⁷ Jonas, Hans. *Técnica, medicina y ética*, p.143.

¹⁸ *Ibidem*, p.133.

¹⁹ Hermitte, Marie Angèle. “Ces gènes indésirables”, en *Le monde diplomatique*, mayo 1994, p.19.

cer nuestro futuro biológico; este beneficio ambivalente podría reducir fuertemente la libertad que nos caracteriza. ¿Acaso será aceptada, promovida, condenada por los defensores de los derechos humanos? ¿No se abre así la posibilidad de creación de castas biológicas ya previstas por Huxley cuando imaginaba a los alfa plus y a los épsilon negativos? En el extremo, existe también la opción de crear “subhumanos” para tareas desagradables...²⁰. Nuestra concepción de la salud y de la enfermedad va a cambiar en función de las previsiones ahora posibles. La experiencia francesa del sistema Garçon, por ejemplo, nos dice que este historial, que solamente era médico, no fue aceptado por la población porque añade un determinismo a los que sufrimos y nos condena a la marginación, al éxito o a la muerte. Y también porque no podemos “ser juzgados por una razón hereditaria con lo que se vería afectado el principio de dignidad de la persona humana que prescribe juzgar a las personas por sus actos y no por sus estados”²¹.

Hoy se practica ya el rastreo genético para el cáncer de mama, la enfermedad de Huntington, la enfermedad de Tay-Sachs y muchas otras. El mercado de este rastreo es estimado en varias decenas de miles de millones de dólares en los primeros años del siglo XXI. La pregunta que nos formulamos es si el avance biotecnológico tiene sentido humano, de promoción de los derechos a la libertad y a la justicia o si es una ciencia y una tecnología condenada a ser un simple soporte del comercio que caracteriza el neoliberalismo centrado en el mercado y limitado por él.

Se nos comunica que desde el principio de los años noventa se inyectan genes extraños en centenares de pacientes... Es la manera de introducir nuevas formas vitales en el cuerpo enfermo o en búsqueda de un mejor ser. Sin embargo, la respuesta en laboratorio ha sido negativa y se ha criticado severamente los protocolos de aplicación. ¿Acaso la defensa de los derechos humanos no se inicia desde el planteamiento del protocolo de investigación? Cada vez más se exigirá que los derechos humanos sean considerados río arriba, es decir, en las causas y no río abajo, en las consecuencias, porque esta modalidad nos hace llegar tarde.

²⁰ Ver Georges Chapoutier. Vocablo “Éthique biologique et médicale” en *Encyclopédie philosophique universelle; l'univers philosophique*.

²¹ Malem, Jorge, *Estudios de ética jurídica*, p. 122.

Como los alquimistas de la Edad Media que querían el metal perfecto, los transgenetistas promueven la creación de un ser humano perfecto, es la eficacia óptima. Programar el progreso de la humanidad, acelerar el proceso de mejora permanente de la raza: es una filosofía y es una técnica. Estos científicos, ¿cómo han concebido la naturaleza? ¿Cómo conciben al ser humano? ¿Cómo conciben el progreso?

Esta transformación de la humanidad en proceso con la biotecnología abre de nuevo la puerta al eugenismo, clara manifestación de la búsqueda del hombre perfecto. Recordemos los ejes de este cambio: la cartografía del genoma humano, los tests de rastreo de las enfermedades genéticas, las nuevas técnicas de reproducción y la técnicas de manipulación del genoma humano son la matriz para esta búsqueda eugenésica. Somos capaces de modificar la estructura genética de nuestra propia especie y reorientar la evolución de la humanidad. Ethan Signer, biólogo del MIT, decía al respecto: “la última vez que se habló de eugenesia, el niño ideal tenía el cabello huero, los ojos azules y genes arios”...²². La ingeniería genética no debe llevar al dominio del hombre sobre el hombre. Es bueno recordar que todos los seres humanos, sean de la raza que sea, tienen los mismos derechos inalienables. Los derechos humanos ocupan un lugar en las respuestas que tendremos que dar a estas preguntas. Una educación a la dignidad del ser humano se impone como demanda urgente de la sociedad. Y nuestra educación incluirá una seria reflexión sobre la historia de los seudoprogresos que han consistido en intervenir en el curso de la naturaleza: recordemos solamente la energía nuclear que hoy está en tela de juicio, pero los desastres ya se han dado. “Hemos ido demasiado lejos” ²³.

Como en la era industrial, los países y las empresas, dueños de los minerales y de los combustibles, dominaron la economía del desarrollo, hoy los que se están haciendo dueños de los genes controlarán la economía mundial. El proceso que vivimos en estos momentos consiste para ellos en buscar en todo el planeta los microbios, los vegetales, los animales y hasta los seres humanos portadores de

²² Signer, Ethan, “Recombinant DNA: It’s not what we want”, citado por Rifkin, Jeremy, *Op. cit.*, p.174.

²³ Jonas, Hans, *Op. cit.*, p.143.

características raras para explotar su potencial comercial. Al modificar estos genes en laboratorio se obtiene un producto que es patentado, lo que significa reservado para una élite económicamente pudiente.

Se plantea aquí un problema para los derechos de los pueblos. Las industrias genéticas invaden literalmente nuestro espacio y sin pedir licencia extraen sus insumos de nuestra riqueza y sabemos que la riqueza de México en biodiversidad es enorme; es la materia prima genética para su proceso, sin dejar ningún beneficio para nosotros. Desde hace más de diez años, el control de los recursos genéticos ocupa los intereses de la FAO. Aquí también nuestros derechos de la llamada tercera generación están pisoteados.

La propiedad privada adquiere así una nueva dimensión. Como en la Inglaterra del siglo XVI se empezaron a separar tierras comunes en bienes privados susceptibles de ser vendidos, hoy, los genes que son patrimonio de la humanidad se transforman en objeto comercializable. Como se bardeaban las tierras, revolución de los ricos contra los pobres, hoy se patentan genes que se han transformado poco a poco a través de los siglos y pasan a ser, en cuestión de meses, propiedad de algunos y sometidos a las leyes de la oferta y de la demanda.

Las consecuencias económicas son de importancia, pero más el principio de la separación entre objetos materiales y objetos vivos para luego no distinguir lo que es propiamente humano y utilizar partes del hombre desde los genes hasta los órganos para olvidarse del sentido humano. Es la pérdida de la sabiduría. Estamos ante la violación de la intimidad de la persona o del grupo en la forma como se está llevando a cabo en la búsqueda de genes originales en tribus de indígenas aun no mezclados.

Se habla de la producción de bacterias o de plantas transgénicas que podrían ser liberadas en la biosfera para degradar productos tóxicos o para luchar contra las plagas... No es una ilusión; ya estamos sufriendo la distribución sin control de los agroquímicos. La historia se repite, ampliándose el riesgo. Algunas de estas creaciones podrían producir una catástrofe ecológica. La defensa de nuestros derechos debe darse antes de que las aplicaciones se estén comercializando. ¿Qué comisión, qué institución, qué asamblea se interesa por lo que, con la equivocada libertad de investigación, llevan a cabo los biotecnólogos que ocuparán la totalidad de los espacios terráqueos.

Liberar en el espacio los organismos genéticamente modificados (OGM) mediante la recombinación del ADN representa un pe-

ligro mayor que la dispersión de los petro o agroquímicos. En efecto la evolución de estos organismos es imprevisible precisamente por ser vivos. Una vez liberados, es prácticamente imposible recuperarlos porque se reproducen y emigran. Los riesgos son pocos actualmente, pero en los años que vienen se liberarán miles de organismos genéticamente modificados. Como los productos petroquímicos han mejorado la producción, también han dañado nuestras tierras desde hace doscientos años.

El caso de los animales transgénéticos nos plantea preguntas de un orden distinto aun cuando podríamos detenernos sobre una ética en el trato con los animales. Lo que más importa aquí es la mutación de los procesos naturales y, como lo hemos apuntado, los riesgos que corre el hombre al intervenir sobre la naturaleza en contra de sus procesos genuinos. ¿Qué podemos esperar de los monstruos que la genética permite producir? ¿Acaso la evolución contiene la participación activa del hombre? Si la respuesta es negativa hay un abuso por parte del ser humano que se degrada a sí mismo, si la respuesta es positiva ¿cuáles son las consecuencias previsibles de tales acciones? ¿Hasta dónde es posible prevenir los resultados de tales procesos? Los defensores de los derechos humanos aparecerán rápidamente como místicos (palabra de Maxime Singer del National Institute of Health (NIH) de los Estados Unidos) porque, para él y muchos de ellos, la ciencia no tiene ética, como lo afirma el Dr. David Baltimore, premio Nobel y exdirector del Instituto de Investigación biomédica de *Cambridge*, Mass. Sin embargo, la preservación de las especies es un imperativo ético y ecológico, no en sí sino en relación con el hombre que tiene derecho a este entorno porque en él se realiza plenamente.

Baltimore no tiene dudas acerca de la verdad, que llama objetiva, de su percepción de la naturaleza y está convencido que se encuentra más allá de las verdades humanas que el califica de subjetivas. Aquí reside el corazón del problema de los derechos humanos porque finalmente la biotecnología ya afecta al ser humano. ¿Cuáles son los valores “subjetivos” que sostiene el trabajo de científicos como el nombrado? Las nociones de utilidad, de eficacia, de rentabilidad o hasta el valor poco preciso de progreso.

“La ciencia nos dice lo que es el individuo pero no nos enseña que es una persona. Esta última afirmación supone precisamente una salida de la realidad objetiva que supone a su vez la presencia de una subjetividad que da sentido. Hay, por consiguiente, dos capas: por una

parte, la del sentido y de los valores (insignificante para la ciencia) y, por la otra, la de la realidad objetiva (desprovista de sentido pero cierta para el espíritu). Es fácil observar este dualismo radicalmente en operación en la bioética contemporánea, es decir en la confrontación entre la biología (los hechos axiológicamente muertos) y la ética (las interpretaciones que vienen encima de la realidad)”²⁴.

Los teóricos de los derechos humanos deberán responder a la pregunta: ¿Cuál es la mirada que debemos poner sobre los seres vivos entre los cuales se encuentra el hombre? ¿Cómo concebir nuestra relación con los otros seres vivos? Estas preguntas nos demandan una pronta respuesta porque éstas definirán el estilo de vida que llevaremos en los siglos por venir.

Finalmente resumamos lo que Einstein afirmaba “en los últimos años de su vida, él, que para la opinión pública era el prototipo de científico genial, llegó a la conclusión de que la ciencia se había convertido en enemiga del hombre”²⁵. Ciertos avances de la biotecnología nos indican que hay en ella un futuro benéfico para la humanidad, pero no caigamos en el optimismo ingenuo de muchos científicos o tecnólogos que se adelantan a los resultados reales y sueñan con un bienestar proveniente de la ciencia y la tecnología consecuente. El hombre se beneficia solamente en su realización, en la autodeterminación, más allá de los aportes a veces dudosos de la tecnología. Esta regla es aplicable a la biotecnología y, en este caso, ante la demanda de promoción de los derechos humanos fácilmente olvidados en el entusiasmo de posibles éxitos.

La dignidad de la persona será el verdadero estandarte que levantaremos, baluarte que nos protegerá de abusos ahora imprevisibles, pero que se anuncian en ciertas prácticas y ciertos objetivos que los biotecnólogos se han definido bajo la presión de ideales o valores aun por precisar y por colocarse en su justo lugar en una jerarquía que indique cuáles son los primeros y los que deben seguir, sin trastocar este orden que nuestra razón nos ha indicado. Esta tarea es propia de la ética, sostén de los derechos humanos.

²⁴ Bourguet, Vincent, *Op.cit.*

²⁵ Junck, Robert, “Albert Einstein” en *Testigos de la no violencia activa*, p.53.

BIBLIOGRAFÍA

Bourguet, Vincent. “Bioéthique et dualisme ontologique” en Revue Thomiste, Internet: www.tradere.org/thomiste/oct97/oct97-2.htm.

Cadoré, Bruno. L’expérience bioéthique de la responsabilité, Louvain-la-neuve, Actel, 1994, 204 p.

Canguilhem, G. La connaissance de la vie, citado por Vincent Bourguet, Op.Cit.

Comité Consultatif National d’Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé. Avis relatif aux recherches et utilisation des embryons, 15.XII.1986 en Internet: www.ccne-ethique.org/ccne/avis/a_008.htm.

Chapoutier, Georges. Encyclopédie philosophique universelle; l’univers philosophique, vocablo: Éthique biologique et médicale, Paris, PUF, 1997, 3ª.

Convention sur les droits de l’homme et la biomédecine. Oviedo, 4.IV.1997.

Duden, Barbara. “Los genes en la cabeza: los efectos de un nuevo estilo de pensar”, en Ixtus, N° 25, año VI, 1998, pp.57-68.

Durand, G. Encyclopédie philosophique universelle; les notions philosophiques, artículo: bioéthique, Paris, PUF, 1998, 2ª.

Gafo Fernández. 10 Palabras clave en bioética, Estella, Verbo Divino, 1993, 379 p.

Hermitte, Marie Angèle. “Ces gènes indésirables” en Le Monde Diplomatique, mayo 1994, p.19, en Internet: www.monde-diplomatique.fr/md/1994/05/HERMITTE/422.html.

Jonas, Hans. Técnica, medicina y ética, Barcelona, Paidós, 1997, 206 p.

Junck, Robert. “Albert Einstein” en Hans Jürgen Schultz, Testigos de la no violencia activa, Madrid, Sígueme, pp.53-62.

López Azpitarte, Eduardo. *Ética y vida*, México, San Pablo, 1994, 372 p.
Malem, Jorge. *Estudios de ética jurídica*, México, Fontamara, 1996, 125 p.
Ratzinger, Joseph, Cardenal. *Donum Vitae*, Introducción &3, citado por Gago, Op.Cit., p. 189.

Rifkin, Jeremy. *Le siècle biotech; le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, París, La Découverte, 1998, 345 p.

Testart, Jacques. “Éthique n’est pas technique”, en *Le monde diplomatique*, noviembre de 1995, p.32, en Internet:
www.monde-diplomatique.fr/md/1995/11/TESTART/1988,hym1.

MESA TEMÁTICA: CRÍTICA DEL SUJETO MODERNO (POSMODERNO)



BREVE MEDITACIÓN INCIDENTAL EN TORNO A UNA POSIBLE FUNDAMENTACIÓN DE CORTE ONTOLÓGICO A LA IDEA DE LOS DERECHOS HU- MANOS A PROPÓSITO DE UNA CONSIDERACIÓN CRÍTICA AL IUSNATURALISMO

Roberto Andrés Hinojosa*

El presente esfuerzo pretende dar una razón acerca del fundamento metafísico de los derechos humanos (DH) a partir de una consideración crítica del iusnaturalismo. Desde luego, en el presente, se reconoce el gran avance en la concepción moral y política que introduce el iusnaturalismo en el mundo moderno, pues sólo a partir de estas consideraciones fue en efecto posible el planteamiento de los DH. Sin embargo, nuestro planteamiento, que persigue la fundamentación ontológica de estos derechos, considera que para este efecto es indispensable transitar del iusnaturalismo -el cual parte de la idea básica de que el derecho posee un paralelo en la legalidad perenne de la naturaleza-, a otra consideración que provisionalmente hemos denominado con el término de ius-historicismo, con lo cual enfatizamos la idea de que los DH encuentran en el ser del hombre su fundamento último. El fundamento ontológico de los DH no es la naturaleza, sino el ser del hombre.

Aclaro que el presente texto retoma muchos elementos del artículo de nuestra autoría que aparece publicado en la revista *Ciencia ergo sum* en su Vol. 9, número dos, julio-octubre 2002. Por lo que el presente podría considerarse como una suerte de prolongación y revisión crítica del mismo.

* Dr. en Filosofía por la UNAM, profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Podría decirse en términos generales que si bien es cierto que existen diversas direcciones teóricas de tematización en torno a los DH, entre éstas cabe resaltar el contraste entre dos posturas muy marcadas, a saber, aquella que sostiene la atemporalidad de los mismos, y la que afirma que éstos, los DH, son ante todo construcciones humanas e históricas. Desde luego, cada concepción debe su, por así decirlo, momento justamente al contexto en el que se circunscribe y aflora. Es bien sabido que una concepción teórica se encuentra condicionada al conjunto de producciones espirituales precedentes, así como a la situación histórica en la que acontece; la validez de una idea no puede estar nunca por encima de su tiempo propio.

Ahora bien, de acuerdo con Nicolás Ma. López Calera, tres son las problemáticas fundamentales e imprescindibles a las que está obligada la meditación de los DH, a saber, en primer lugar, la conceptualización, en segundo, la fundamentación, y tercero, su realización¹. Esto quiere decir que la consideración de los DH, posee, por así decirlo, dos facetas complementarias; a saber, un lado teórico y uno práctico, poseyendo cada cual su grado y modo de dificultad. La filosofía, por su propia naturaleza conceptual, sólo puede atender el lado teórico del asunto.

Desde nuestro particular punto de vista, no se puede conceptuar filosóficamente algo si es que no se hace desde la noción de aquello que lo soporta y lo hace posible, es decir, desde su fundamento. De la fundamentación dependerá tanto la conceptuación como la realización de éstos. El fundamento, y la manera de representárnoslo, serán lo que determine el rumbo y la dirección de subsecuentes problematizaciones a propósito del tema en cuestión. La noción de fundamento proviene del griego “fundo” y hace alusión al cimiento, es decir, a lo que está en la base como soporte. El fundamento debe reunir en un mismo vértice tanto la noción de principio, así como la noción de origen.

Consideramos que la búsqueda filosófica del fundamento tiene que partir del supuesto de que en efecto es posible, y arrancar también de una serie de datos cuya evidencia permitan tal esperanza temática. El dato en este caso partiría de la siguiente aseveración:

¹ Cfr. Nicolás Ma. López Calera, “Teoría crítica y derechos humanos” en, Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, p. 209.

“hay derechos humanos”. Pero ahora preguntemos, ¿Cuál es el fundamento de éstos? ¿Porqué se dice que todo hombre en tanto tal le acontecen dichos derechos? ¿Son estos derechos congénitos al ser del hombre, o bien son creaciones culturales e históricas de éste? Esta ha sido la problemática bajo la cual se desarrolló gran parte del debate en el siglo XX.

Uno de los autores que mejor ha plasmado esta problemática, allá por la década de los 40 del siglo XX, es sin duda Jaques Maritain, cuando vio que el problema principal de los DH radicaba a nivel de la teoría, pues encontró que en la concepción de éstos existía un conflicto de ópticas agrupadas, grosso modo, en el marco de dos visiones principales, disputándose la naturaleza de éstos, a saber: en primer lugar se decía, “el hombre en razón de la exigencia de su esencia, posee ciertos derechos fundamentales e inalienables anteriores, y superiores a la sociedad. Y en segundo, el hombre en razón del desarrollo histórico de la sociedad, se ha revestido de derechos continuos variables y sometidos al flujo del devenir”². Es decir, el debate de mediados del siglo XX desembocaba de alguna u otra manera en la asunción de alguna de estas dos posturas a saber, a) que tales derechos fundamentales son inalienables anteriores y superiores a la sociedad, y b) que tales derechos son ante todo producción y creaciones históricas.

En este sentido, hagamos primeramente una breve consideración en torno a la primera de estas dos propuestas. La idea proviene directamente del iusnaturalismo. Recordemos que poco después del ocaso de la Edad Media y del Feudalismo en occidente comenzaron a echarse los cimientos para el Estado moderno. Surge una nueva manera de concebir el mundo y el universo, asimismo comienza una forma nueva de interacción social. Se pondrá en marcha propiamente aquello que posteriormente se denominará “modernidad”, cuya característica principal, de acuerdo con Habermas, será la productividad y la optimización del capital.

Fue Hobbes el primer autor, de la época moderna, quien comenzó a idealizar un estado salvaje regido por una modalidad del derecho, fundado éste en la fuerza y la anarquía. Este planteamiento lo seguirán literalmente Locke y Rousseau³. Estado en donde la manera

² Maritain, *Los derechos del hombre*, p. 19.

³ Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. I y II.

habitual de sobrevivir era teñida por la zozobra y la recíproca desconfianza entre los hombres, la sombra y la amenaza de la muerte sería una constante en dicho estado de cosas. La concepción que el hombre tenía de sí mismo era la del *homo hominis lupus* (el hombre es el lobo del hombre). Dadas estas circunstancias, era lógicamente procedente idear una forma de gobierno capaz de vigilar y hacer respetar la vida de cada cual. Así, Hobbes piensa que de esta manera debió erguirse el Estado regido por leyes positivas.

Savater refiriéndose a este punto ha afirmado que en Hobbes puede apreciarse, de una manera gráfica, la forma de cómo es que la irracionalidad de la pasión por el poder en el hombre salvaje sugiere y hace posible la emergencia de un pacto legal⁴, bajo la premisa de que el estado debe proteger ante todo la vida de los hombres. El Leviatán de Hobbes, surgiría con la finalidad de asegurar la sobrevivencia en comunidad⁵. Se estaría dando con ello por sentado, de una manera a priori, que en el estado, el primer y principal derecho a proteger legalmente sería la vida.

No obstante, hay que remarcar que la concepción moderna del Estado, ideado por teóricos de la talla de Hobbes, Rousseau y Locke, estaban a la par concibiendo la irrupción del “individuo” como el elemento propiamente de la sociedad. ¿De qué manera se explicaba la recíproca pertenencia entre individuo y sociedad? En Locke, por ejemplo, se afirmaba que un individuo adquiría categoría de ciudadano en función a la posesión de algún tipo de propiedad privada⁶. La manera de la ciudadanización sería por la propiedad.

En este sentido, la función del Estado ya no estaría enfocada exclusivamente a salvaguardar la vida, ahora también cumpliría la función de proteger la propiedad. Había entonces ya en esto un giro en la concepción del Derecho, por contraste a la vieja concepción escolástica que afirmaba que el Derecho y cualquier forma de gobierno obedecía y provenía de lo alto, es decir, de la gracia de Dios, o bien era el ejercicio del talión bíblico que en el estado natural se identificaba con la pasión de la voluntad caótica del dominio del más fuerte. Ahora, el Derecho adquiría una modalidad inusitada, a saber, encontraba en

⁴ Cfr. Savater, *La ética como amor propio*, p. 100.

⁵ Hobbes, *Leviatán*, p. 275.

⁶ Cfr. Locke, *Op, cit*, cap. V.

la razón y en el convenio social el fundamento más adecuado y convincente facturado por el propio hombre, es decir, el poder, ahora, ya no se concebía como un don proveniente de la gracia de Dios, sino como el producto del pacto social. Locke y Rousseau serán los autores que van a legitimar teóricamente el surgimiento del Estado moderno mediante el pacto o contrato social.

No obstante, cabe señalar que para que fuese en efecto posible, al menos teóricamente, la formulación del Estado moderno era indispensable sugerir una idea y un ideal del hombre en tanto que individuo. Idea que en efecto habría de servir para los fines prácticos del nuevo Estado. Al respecto Locke nos dice: “Siendo, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado y someterlo a otro poder político sin su consentimiento”⁷. Por su parte Rousseau dirá acerca de esto mismo: “el hombre ha nacido libre... igual por la razón y ante la ley y nadie tiene autoridad sobre sus semejantes ya que la fuerza no produce ningún derecho, sólo las convenciones”⁸.

En ambos autores aparecen con demasiado énfasis las categorías de igualdad y libertad en tanto constitutivas y sustanciales de la estructura del ser del hombre. Obviamente que el primer enfoque al cual tendieron o al que fueron orientadas estas categorías fue hacia el aspecto político, de aquí que se pueda afirmar la posibilidad de un contrato entre partes homólogas, es decir, entre hombres libres e iguales. Porque ciertamente no es posible pactar políticamente entre seres que no posean recíprocamente la cualidad de iguales y libres.

No obstante, era innegable ya en pleno siglo XVIII que el poder en el Estado ya no provenía ni se fundaba en la revelación de la gracia. La razón se había convirtiendo en el factor primordial, así como en el agente fundamental, en la concepción y organización del mundo. El ideal del hombre apuntaba hacia la autonomía, que quiere decir, hacia la plena realización del ideal de la libertad; hecho que Kant teóricamente vendrá a consolidar de una manera magistral.

Kant afirma que “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana”⁹, justamente porque el hombre sólo

⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁸ Rousseau, *El contrato social*, p. 4,39.

⁹ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 94.

en tanto autónomo forma parte del reino de los fines y asume para sí la categoría de dignidad, con la cual se obliga a sí mismo a tratar a los demás “nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo”¹⁰. Estando atado a una legislación de sí mismo, siendo súbdito y jefe al mismo tiempo. Ser digno significa ser dueño de sí mismo, ser responsable del hacer y del actuar propio de cada uno.

El imperativo categórico kantiano dice así a la letra, “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”¹¹. Podría decirse que la letra de ese imperativo dota al individuo de la posibilidad y de la responsabilidad suficiente para forjar su propia moral, concede plena autonomía ética a la voluntad. Y en el lenguaje kantiano en esto consiste hacer del hombre un ser digno; colocarlo por encima de toda cosificación mercantil e inalienable. Kant dice que “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio, y no admite nada equivalente, tiene una dignidad”¹². La dignidad, en este sentido, no sólo consistirá en la autonomía del sujeto, además en el carácter irreplicable de cada uno de los hombres.

Quedaba de esta manera esbozada la idea moderna del hombre, con Kant el hombre se concibe ya como individuo, es decir, como voluntad autónoma. Con Locke y Rousseau, aparece el hombre en su calidad ya de ciudadano. La forma de gobierno que idealmente se aprestaba más conveniente con este ideal sería indudablemente la democracia representativa. No obstante, lo más destacable de esto, es que adquirirían en este contexto definición las categorías básicas de los Derechos Humanos: la igualdad, la libertad y la dignidad, las cuales representarán en lo que sigue el ideal más alto del hombre moderno.

La libertad, la igualdad y la dignidad, son, por así decirlo, los supuestos básicos que han orientado el vector de la concepción e ideación de los DH. Tales categorías en el fondo son “valores” de una alcurnia mayúscula, pero también son condición de valorar.

Ahora bien preguntemos, ¿cómo es que desde el iusnaturalismo se justifica la anterioridad y superioridad de estos derechos en el contexto del Estado moderno? Para responder a esta pregunta diga-

¹⁰ *Ibidem*, p. 91.

¹¹ *Ibidem*, p. 72.

¹² *Ibidem*, p. 92.

mos de paso, que el iusnaturalismo se entiende aquella postura que concibe a la política y a la ética desde una perspectiva, por así decirlo, natural, es decir del derecho natural; es decir, concibe un derecho natural desligado del orden preestablecido por Dios. El iusnaturalismo es la teoría del derecho natural, derecho que se enraíza en la naturaleza terrena y humana.

Ahora bien, podría decirse que el iusnaturalismo piensa que en efecto existen ciertos derechos anteriores y superiores a cualquier asociación y moral. Locke nos dice, “desde luego, la ley de la naturaleza sólo podía ser conocida por la “luz de la naturaleza”, es decir por la razón. Pero estaba allí para encontrarla, no para hacerla: Dios era su autor”¹³. El iusnaturalismo estaba hablando de una legalidad eterna. El autor de la naturaleza, al crearla, inscribió asimismo sus leyes, las cuales sólo mediante la razón podrían ser susceptibles de ser descubiertas.

Así como operaba la legalidad en la naturaleza, se pensó que así también debía operar en la cultura. Y de aquí la razón principal por la cual se erigió el *modus operandi* de la regularidad necesaria de ésta, la naturaleza, como el arquetipo o paradigma fundamental del derecho político y la moral.

D’Alembert en *la Enciclopedia* nos dice que el derecho natural en tanto natural es anterior a todas las convenciones sociales. Montesquieu en *El espíritu de las leyes* dice “Grabado en los corazones por Dios y establecido por la razón, el derecho natural está allí descrito como perpetuo e inmutable”¹⁴. Esta misma idea había aparecido ya en el *Emilio* de Rousseau.

En suma, el supuesto fundamental del iusnaturalismo sería éste: “Hay una inmutable regla de justicia para todos, que ya existía antes de las leyes o convenios humanos, y descubrible por la razón”¹⁵.

El ideal entonces de justicia en el iusnaturalismo consistiría en proceder conforme a la naturaleza, puesto que esta última poseía sus leyes, de las cuales el hombre de alguna manera era súbdito. Tales leyes, como ya se ha mencionado eran inmutables, sempiternas y atemporales. Y a este orden de legalidad de justicia inmutable, es lo que se conoció como “derecho natural”.

¹³ Locke, “Journals” (1681) en, Baumer, F., *El pensamiento europeo moderno*.

¹⁴ Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, p. 80.

¹⁵ F., Baumer, *Op. cit.*, p. 117.

Pero derecho natural como tal no es sinónimo de DH. El derecho natural es, por así decirlo, la pauta para éstos, que serían a su vez la culminación de aquéllos. Es decir que se puede empezar a hablar de DH sólo cuando éstos son incorporados en una ordenación positiva¹⁶. La positivización del derecho natural representaría el paso del desconocimiento al del reconocimiento racional de la ley, tal como Rousseau lo sugiere en el *Contrato Social*.

Ahora bien, retornando al planteamiento preguntemos, ¿cuál sería el fundamento de los DH en la óptica del iusnaturalismo? A primera vista cualquiera podría responder sin duda que es la naturaleza. La declaración de “Virginia E.U.” al igual que la Francesa del siglo XVIII, comienzan estableciendo que por naturaleza el hombre es libre e igual en dignidad y derechos. La naturaleza entonces sería el suelo firme en donde afianzaría la convicción de estos derechos. Así lo pensaron al menos los iusnaturalistas del XVII y XVIII. La ficción del derecho natural era necesario afianzarla en la convicción de que la naturaleza podría justificar y fundamentar la creación imaginaria de este orden legal inmutable.

Sin embargo, la idea de la naturaleza que se sugiere como fundamento de estos derechos, ciertamente es ambigua, tal como Bobbio lo ha dejado de entrever¹⁷. Lo cierto es que la naturaleza en tanto tal no puede ser fundamento de derecho alguno, porque, siguiendo a Bobbio, “No existe afirmación alguna sobre la correspondencia con la naturaleza de un determinado derecho a la cual no pueda oponerse la admisión de idéntica correspondencia para un derecho totalmente contrario”¹⁸.

¿Qué diremos entonces? ¿Que la propuesta de los DH, en dirección del iusnaturalismo, carece de fundamento? No, por supuesto, pero también tratando de ser prudentes y mesurados tenemos que asentir con Bobbio, pues la naturaleza no puede ser fundamento del derecho, llámese éste natural o bien positivo. El proyecto iusnaturalista está teñido por una metafísica perenne platónica y kantiana, en el más estricto de los sentidos. En donde la noción de realidad y de verdad, dependía directamente de su inmutabilidad; así, se pensó que

¹⁶ Cfr. B., de Castro, “Reflexiones incidentales” p.119.

¹⁷ Cfr. Bobbio, “Algunos argumentos contra el derecho natural”, p. 226.

¹⁸ *Ibidem*, p. 227.

el derecho universal y primigenio debía ser a la vez inmutable y anterior.

Pero ¿qué es lo inmutable? ¿Acaso no es el principio lógico de identidad y de no-contradicción ideado por la antigua metafísica griega? ¿A caso lo inmutable es una creación de la razón? Por supuesto que la idea de inmutabilidad es una creación de la razón, la idea de lo inmutable es una invención, una creación ingeniosa. En este sentido, la idea de naturaleza que suponía como algo ya dado y estante, por parte del iusnaturalismo, en realidad era una invención. Kant es la expresión más acabada de esta visión.

Y en este mismo tenor, al formular la pregunta por el fundamento de los DH, la pregunta nos conduce al autor del derecho natural, el cual ciertamente no es Dios, si no el ser que “forma” la naturaleza, a saber, el hombre¹⁹. Porque naturaleza es la representación del estado salvaje desde la razón, es el todo regido y gobernado por las leyes, leyes racionales que pueden, según Kant, ser conocidas a priori.

El derecho natural es un orden legal inventado por el hombre y para el hombre. La vida sería su justificación y la razón su fundamento. Si entendemos bien esto último, descubriremos que la hipótesis del fundamento ontológico de los DH, de vistas al iusnaturalismo, no debería apuntar hacia la naturaleza, sino directamente hacia el ser racional. No es la naturaleza, sino la razón quien funda los DH. En este sentido, y por esto mismo, aquél ideal perenne que quiso acompañar al iusnaturalismo viene a ponerse entre paréntesis. El iusnaturalismo en realidad viene a imponer una separación entre el régimen legal de la naturaleza física y el ámbito legal entre los hombres, dejando al descubierto que en la naturaleza hay leyes perennes, y que por el contrario, el ámbito legal del hombre nos conduce directamente a la idea de la esencial historicidad de este mismo y sus producciones. Siendo a su vez los DH producciones históricas del hombre mismo.

En este sentido, la idea de “los DH se muestran como productos o creaciones plenamente histórico-culturales. Han sido formuladas o ‘inventadas’ por los propios hombres para resolver unas determinadas necesidades vitales del contexto histórico”²⁰. Los DH enuncian

¹⁹ Cfr. M., Beuchot, *Derechos humanos*, p. 170.

²⁰ B. de Castro, *Op. cit.*, p. 120.

valores humanos. “Los valores no son inamovibles ni absolutos ni eternos”²¹, son epocalmente relativos y meramente convencionales. De aquí la razón por la cual, en el estado presente de cosas, que es donde se genera esta idea del ius-historicismo, se apele al consenso como el mecanismo del mutuo acuerdo, de vista a la asunción de un compromiso por respetarse y respetar lo acordado, teniendo siempre presente que “estas razones y argumentos estarán afectados por la provisionalidad y la contingencia histórica”²².

El “consenso” vendría a suplantarse en la época presente el “contrato” de la época del iusnaturalismo.

Pero esta visión ius-historicista, trae implícita una dificultad mayor, a saber, la aparente imposibilidad de poder fundamentar primigenia, originaria y homogéneamente la teoría de los DH; puesto que el tiempo de las sustancias permanentes y del racionalismo sustancialista ha quedado atrás. El iusnaturalismo apelaba en su momento a un fundamento cualitativamente perenne. Hoy semejante presunción se ha vuelto añicos.

¿Entonces, acaso no hay, desde esta óptica ius-historicista, un fundamento común a todas estas voces temporales? Claro que lo hay, y esa pluralidad de voces que por un momento pudieran complicar la labor práctica, facilita la teórica de la fundamentación. Y para contestar a la pregunta por el fundamento de tales derechos preguntemos primero ¿por qué tiene derechos el hombre? A lo cual contestaremos que, éste tiene derechos ante todo porque es en sí un *ens de iure*. ¿Cuál es el sujeto del derecho? El hombre, desde luego. ¿Cuál es entonces el fundamento ontológico de los derechos humanos? El ser, indudablemente, pero el ser del *ens de iure*, que vale decir, el ser del hombre sin más.

Finalmente, hay que decir que los DH son valores, y que dentro de la escala apreciativa de los hombres, éstos son los que valen más. ¿Y qué es lo que más vale para el hombre? ¿Acaso no es el hombre mismo? Los esfuerzos permanentes en la época moderna y contemporánea por legitimar los DH valen por testimonio una vez más

²¹ Rafael Asís, “Algunas notas para una fundamentación de los derechos humanos”, p. 73.

²² J. A., Gimbernat, “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación de los derechos humanos”, p. 176.

para afirmar que el destino del hombre consiste en hacerse a la búsqueda de un lugar en el orden del mundo.

Los DH son los valores más altos, los más delicados y los más caros. ¿De dónde viene este afán por proteger tales derechos? Del afán constante en el hombre en pro de una seguridad personal. La lucha por los DH es la lucha por el hombre mismo. Por el hombre que sufre y se duele por el riesgo de estar ya en el juego de la vida, la cual se hace efectiva en su coqueteo con múltiples posibilidades y con la muerte misma. La lucha por los DH es la lucha del hombre que vive con el propósito de continuar viviendo.

Consideramos que desde cierta óptica, mentar la noción de DH, en el fondo es estar mentando derecho a pervida. La exigencia y énfasis recurrente sobre algo, delatan de alguna manera la ausencia de efectividad de lo afanado, y tal exigencia se formula sólo con el propósito de solventar lo ausente.

En el debate en torno a los DH, desde luego, se podrán plantear varias posturas y supuestos, no obstante, a nuestro entender, una conclusión ha de ser válida tanto para unos como para otros, a saber, que en la petición de un fundamento ontológico de éstos ha de remitir invariablemente al “ser del hombre”. Las concepciones respecto al hombre y a los DH siempre serán históricas, no obstante, su fundamento, aunque histórico, será el mismo invariablemente (el hombre), tal como lo hemos intentado mostrar en este esbozo.

Hablar sobre los DH desde la filosofía es válido, porque con ello se procura que el hombre siga siendo humano. Ser humano consiste en velar por que el hombre permanezca como fin en la vecindad del ser.

BIBLIOGRAFÍA

Baumer, F., *El pensamiento europeo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, Méx., UNAM, 1995.

Bobbio, N., “Algunos argumentos contra el derecho natural” en, *Crítica al derecho natural*, Madrid, Taurus, 1966.

De Asis, R., “Algunas notas para una fundamentación de los derechos humanos” en, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Peces Barba Ed. Debate, 1989.

De Castro, B., “Reflexiones incidentales” en, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Peces Barba Ed. Debate, 1989.

Gimbernát, J. A., “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación de los derechos humanos” en, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Peces Barba Ed. Debate, 1989.

Hobbes, T., *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Espasa Calpe, 1973.

Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, 1983.

———, “Journals”, en Baumer, F., *El pensamiento europeo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Maritain, J., “Los derechos del hombre” en, *Los derechos del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 1980.

Rousseau, J., *El contrato social*, Bs. As., Ed. Tor, 1979.

Savater, *La ética como amor propio*, México, Mondadori, 1991.

LA ESTRUCTURA MÍTICA DE LA JUSTICIA

Mariano Rodríguez González*

Hablamos con mucha frecuencia de la época deshumanizada en que vivimos. Ninguna época conoció el mal con tanta evidencia y descaro y en una dimensión tan amplia como la nuestra: guerras mundiales, exterminación de pueblos, campos de esclavitud, opresión totalitaria, hambre y humillación del tercer mundo, depredación de la naturaleza, imperio de la irracionalidad y de la violencia. Lo que se nos hace evidente a nuestra realidad social es que el predominio de la injusticia parece ser condición necesaria y hasta inevitable para los procesos colectivos. El signo de nuestro tiempo es el signo de la injusticia, y no se nos había hecho tan necesario y urgente el profundo cuestionamiento sobre la relación intrínseca entre el valor, sobre todo el valor de la justicia y la acción social y política.

Ante el fracaso de las utopías y de los imaginarios modernos de una sociedad libre, racional y democrática nos vemos obligados a interrogarnos y reflexionar sobre la posibilidad o imposibilidad de los valores y su relación con el poder. Y no podemos eludir la urgencia de preguntar de nuevo: ¿es aún posible un comportamiento político que proponga contravenir el mal? ¿Habría que renovar, ante el desencanto, una reflexión ética?, ¿es posible la justicia?

Para ello, sería menester plantear de nuevo desde los inicios, el problema de la relación entre el poder político y los valores morales. ¿Es inevitable la oposición entre la voluntad de poder y la realización del bien? ¿Cómo puede articularse el poder con el valor? La complejidad de estas cuestiones nos limitan modestamente a hacer algunas breves reflexiones sobre la idea de justicia, cuestión esta ineludible en el diálogo en torno a los derechos humanos y la significación universal de nuestra herencia humanística.

En el lenguaje ordinario, usamos a menudo ‘justicia’ como sinónimo de ‘igualdad’: igualdad de trato, de medida, de retribución, de exigencias. Aristóteles, por ejemplo ya definía ‘justicia’ como una

* Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
Correo electrónico: raho22002@uahoo.com.mx

forma de igualdad¹. ‘Igualdad’ se toma entonces en el sentido de equidad. Desde el pensamiento griego, la justicia fue concebida como característica de un todo bien ordenado. La justicia retributiva repara el orden transgredido por la falta, restablece el equilibrio. La justicia distributiva otorga a cada elemento del todo lo que le corresponde según un orden dado. La palabra griega usada para la Justicia es *Diké*. La *Diké* es la guardiana del ordenamiento social y de la armonía cósmica, mantiene a cada cosa en su sitio, sin permitirle rebasar los límites asignados. Conserva también el orden en el tiempo, al otorgar castigos y recompensas para reparar los daños cometidos.

En el imaginario mítico de la cultura griega, por ejemplo, dos diosas vienen a dar un sentido y valor a la justicia. La diosa *Themis* y la diosa *Diké*. La diosa *Themis* es una representación pre-olímpica de la justicia y simboliza el correcto orden de todas las cosas. *Themis*, según se relata en la *Teogonía*², representa la justicia humana, que si bien es netamente temporal, no es asimilable al tiempo del *nomos*, o normas, es decir, a las reglamentaciones jurídicas vigentes y contingentes en una sociedad determinada; *diké* designa el orden tradicional o característico de la esfera de los hombres que está dispuesto ‘desde el comienzo de los tiempos’ y por ello se le considera inmutable.

Hay entonces una *Diké* antes de las *díkai*, es decir, de las decisiones jurídicas concretas, que funciona como matriz de la organización del pensamiento y de la toma de decisiones en una organización social específica. *Diké*, traducida como justicia, no es un conjunto de leyes producto de una convención o acuerdo entre los hombres, sino marco de referencia valoral y significativo a partir del cual los hombres construyen las leyes y el respeto a las mismas; sin esta matriz de sentido, sin este fundamento mítico de lo que está permitido y de lo que está prohibido, ninguna ley tendría la fuerza de convocar a su cumplimiento³.

El parentesco entre *Themis* y *Diké* las ubica como marco referencial a partir del cual los hombres demarcan aquello que tiene sen-

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 129^a34, Edt. UNAM, Trad. Antonio Gómez Robledo, México 1994.

² Hesiodo, *Teogonía*, 900, Edit. Visión libros, versión por Luis Segala y Estalella, Barcelona 1986.

³ Antonio R Poratti, ‘*Diké*, la Justicia antes de la justicia’, En varios autores, *Márgenes de la justicia*, Diez indagaciones filosóficas, Buenos Aires, Altamira 2000.

tido de aquello que no, diferencian entre el bien y el mal por un lado y aquello que no tiene más remedio que ser lo que es porque no es más que lo que es. Antes de lo relatado por el mito, nada tiene sentido. Gracias a las historias sagradas, a los relatos fundacionales, los hombres logran convocar al acuerdo no sólo racional, sino a la pertenencia afectiva y efectiva de la comunidad. Platón ya sabía que todo acto de fundación de una ciudad implicaba dar fuerza, es decir, autoridad al relato mítico que la configuraba en tanto que en cada mito se relata un surgimiento un inicio, un surgimiento, *un arché* que a la vez daba fuerza a la autoridad y al mando, ya que *arché* también implicaba el gobierno y la dirección y por ende para cada ciudad en sus mitos ya siempre ha comenzado todo.

De ahí que la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición.

La Justicia, con mayúscula, antes de la justicia establecida en las normas jurídicas, no puede ser enmarcada dentro de los márgenes recortados de una ‘legislación vigente’, de un conjunto de principios, preceptos y normas que regulan las relaciones humanas en la sociedad civil; y como afirma Enrique M. Percio “... el derecho no es la justicia porque el derecho es el elemento del cálculo, mientras que la justicia es incalculable... la experiencia muestra que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por ninguna regla, en cambio sí puede estarlo el ejercicio del derecho”⁴.

Las leyes positivas, las prohibiciones específicas, las concreciones sociales históricamente determinadas, sustentan y legitiman la fuerza de su aplicabilidad en el relato mítico que construyen. Fuerza de aplicabilidad remite a un sentido de fuerza no como violencia, amorfa, caótica, sino fuerza justa y legítima. Fuerza y justicia quedan implicados como lo muestra el siguiente texto de Pascal citado por Derrida:

“La justicia sin la fuerza es impotente, dicho de otra manera: la justicia no es justicia, no se realiza si no tiene la fuerza de ser apli-

⁴ Enrique M. Percio, ‘Reducciones peligrosas’, En varios autores, *Márgenes de la justicia, Diez indagaciones filosóficas*, p. 122.

able; una justicia impotente no es justicia en el sentido del derecho; la fuerza sin justicia es tiránica. La justicia sin la fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia, es acusada. Por tanto hay juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo”⁵.

Por estas mismas razones en el imaginario mítico *Themis*, que etimológicamente designa ‘lo puesto’, o lo ‘establecido’, está indisolublemente unida a la soberanía *arché*, soberanía, autoridad o poder de mando cuya legitimidad se arraiga en el respeto a la alianza que los hombres establecen con el ámbito de lo sagrado. Para los griegos la palabra *arché* puede tener originariamente dos sentidos: *arché* significa sobre todo aquello a partir de lo cual algo tomó arranque o inicio; pero *arché* significa además lo que, contemporáneamente en cuanto es este arranque y este inicio se extiende más allá de lo que parte de otra cosa distinta de él, y así lo retiene y, por tanto lo domina. Porque *arché* significa a la vez inicio y dominio o gobierno.

El acatamiento a las leyes, el cumplimiento al que impelen, emana de que tienen autoridad y de que esta se emplaza en el fundamento mítico en el cual se cree y el vínculo realizativo que su sutura simbólica propone; la autoridad que puede tener un tejido de significación emana siempre de su fuerza interpretativa, es decir, de su capacidad para entretejer las múltiples experiencias en una unidad articulada comunicable entre los hombres, de su habilidad para dar sentido.

Así la justicia tiene fuerza y efectividad en su capacidad discursiva para dar sentido al orden inmutable de las cosas y, por lo tanto, a su fundamento ontológico y su estructura mítica.

El mismo Aristóteles destaca en *Política* 1268,22⁶ que en virtud de que “la ley no tiene otro poder que hacerse obedecer en el hábito”, cambiarla continuamente puede dar lugar a un ambiente de desarraigo y fuertes trastornos morales que harían imposible la vida en común. La justicia está pues, enmarcada en el campo relacional que posibilita la articulación de la comunidad humana, y muestra la necesi-

⁵ Jacques Derrida, *Fuerza de ley, el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos 1997. Pag.27.

⁶ Aristóteles, *La política*, 1268,22, Trad. Julián Marías, Edit. Ciencias Sociales, la Habana, 1976.

dad de acoger las relaciones interpersonales dentro de un marco de o coordinadas comunes que habiliten la convivencia y autoricen legítimamente la pertenencia significativa y por ende se da en ese imaginario mítico que valida lo justo.

De ahí que más que hacer énfasis en el carácter contingente y variable del *nomos*, la norma, hay que destacar el carácter relacional, de acuerdo interpersonal, que la etimología del término *nomos* como convención implica, y por tanto hay que poner atención al hecho de que el respeto a lo ‘común’ no es algo arbitrario y sustituible a voluntad. La existencia de una comunidad humana se encuentra indisolublemente entretejida en el entramado mítico que la soporta, en los lazos significativos comunes que otorgan a la convención la fuerza configurativa para articular los derroteros humanos dentro de una misma forma de vida y de ejercicio de prácticas humanas.

Termino la presente reflexión con una cita del *Edipo* de Sófocles en la que nos anuncia que las leyes humanas se fundan en las leyes divinas:

“Las leyes sublimes nacidas del celeste firmamento. Su único padre es Olimpo, y ninguna naturaleza mortal de los seres humanos las engendró,

Ni el olvido las hará dormir. Grande es la divinidad que en ellas hay, y no envejece” (866-72).

SOLIDARIDAD PRÁCTICA COMO UNIVERSO ÉTICO DE LOS DERECHOS HUMANOS C. a Dr. en H. Arturo García Rillo *

La naturaleza dialogal de la relación hombre-mundo articula las experiencias originarias del ser-ahí (Dasein) en términos de su finitud y lingüisticidad, de manera que el respeto responsable y solidario que subyace en los derechos humanos se expresa como solidaridad práctica mediante el reconocimiento¹ de sí mismo y del otro en el deseo² de ser y existir. Pero ¿de qué solidaridad estamos hablando?

El concepto de solidaridad está inscrito en un mundo de significaciones ambiguas. Su origen es polémico y su aparición en el escenario filosófico se remonta poco más de cien años, pero se ha identificado inicialmente en la ciencia del derecho y la teología cristiana. Su origen se remonta al latín *soliditas* que expresa la realidad homogénea de algo físicamente entero, unido, compacto, cuyas partes integrantes son de igual naturaleza. Gadamer indica en su ensayo Amistad y solidaridad que tras el concepto de solidaridad se encuentra el término latino *solidum*, sueldo, en el sentido de que la remuneración debe ser en moneda auténtica, expresando una inseparabilidad sólida y fiable³.

* Líder del cuerpo académico de investigación en educación médica de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma del Estado de México, formación en Humanidades Médicas, profesor de Bioética en la Facultad de Humanidades de la UAEM.

¹ Gadamer señala que “únicamente en el concepto del reconocimiento se acepta inmediatamente que en él se experimenta una dimensión ética. Kant ya describió correctamente esta experiencia, aunque no la llamó reconocimiento, sino que la describió como el afecto de la razón, denominado «respeto»”. Gadamer, Homs-Georg, (2002) *Los caminos de Heidegger*, España: Empresa Editorial Herder, p. 188.

² El término “deseo” se utiliza en el sentido de la elección o deliberación, de manera que un acto deliberado implica tener como objeto algo que se halle en nuestro poder tras haber realizado una deliberación. Según Heidegger, “el ser para las posibilidades “se muestra como “puro desear” (Ser y tiempo § 41); este desear presupone ontológicamente el cuidado.

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, (2002) *Acotaciones hermenéuticas*, España: Editorial Trotta.

En el derecho romano evoca la corresponsabilidad de los deudores frente a la obligación contraída y la posibilidad de liberarse conjuntamente de ese compromiso en el que destaca un conjunto jurídicamente homogéneo de personas o bienes que integran un todo unitario y, en el que resultan iguales las partes desde el punto de vista de la consideración civil o penal. Para el derecho, la solidaridad implica una relación de responsabilidad compartida, de obligación conjunta en la que todos son individualmente responsables por la totalidad de las obligaciones; en tanto que la teología cristiana la asume mediante la comunidad de todos los hombres, la igualdad de todos por ser hijos de Dios y vinculados estrechamente en sociedad.

La herencia que otorga el derecho y la teología cristiana a la tradición cultural occidental circunscribe el horizonte de comprensión para la solidaridad como la obligación mancomunada regulada por el derecho, la adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros, la comunidad e interdependencia de intereses, sentimientos y aspiraciones, así como la ayuda prestada por razones de orden social o político; y explica las acepciones del concepto de solidaridad como sinónimo de igualdad, fraternidad y ayuda mutua, además de estar cerca de la responsabilidad, generosidad, desprendimiento, cooperación y participación.

En este sentido, Adela Cortina aclara que en la democracia, la solidaridad “consiste en una doble actitud: la actitud personal de potenciar la trama de relaciones que une a los miembros de una sociedad, pero no por afán instrumental, sino por afán de lograr un entendimiento con los restantes miembros de la sociedad, y también como actitud social dirigida a potenciar a los más débiles, habida cuenta de que es preciso intentar una igualación, si queremos realmente que todos puedan ejercer su libertad”⁴.

Al mirar desde este punto los derechos humanos a través de la relación del tipo tu-yo y yo-nosotros se hace manifiesto un vínculo caracterizado por un sentimiento de solidaridad, de cercanía hacia el otro, promoviendo una actitud permanente de apertura a la aceptación de la diversidad y la necesidad de ayudarlo a su crecimiento personal desde la cultura y sus valores. Sin embargo, este sentimiento y

⁴ Cortina, Adela, y Emilio Martínez, (2001) *Ética*, 3ª ed, España: Ediciones Akal.

su consecuente acción es unidireccional, se dirige del yo al nosotros y perpetúa el vínculo de dominación y dependencia que caracteriza al modelo estatal paternalista.

Esto da la apariencia de que la solidaridad que se presenta en la relación yo-nosotros es propia de la dependencia, donde el Estado tendrá la obligación moral de compadecer al ciudadano, de acortar la distancia con él, de dirigir su atención hacia la negatividad de la situación y resaltar las carencias de la vida. ¿Es la solidaridad un sentimiento que surge exclusivamente en la experiencia dolorosa de la vida? ¿Se funda solamente en compadecer al otro cuando se encuentra en una situación límite?

Frente a un mundo dominado por la racionalidad técnica y en el que la aplicación del conocimiento científico es el eje central del bienestar humano y de la felicidad del hombre, es fácil comprender que la acepción de la solidaridad como adhesión circunstancial a la causa, empresa u opinión de otro sea el concepto que regula la relación del ser en el mundo frente al otro.

La solidaridad que busca identificar y reconocer al otro implica que el Estado lo reconozca como persona hasta que sufre, y es el sufrimiento el que da identidad a la persona llamándola por su padecer. ¿Se reconoce la identidad del otro cuando éste se encuentra en un estado de bienestar satisfactorio?

Esta solidaridad que exige cercanía con el otro condiciona que exista como substrato una distancia, un acercamiento o un alejamiento en cuya magnitud nunca sabremos que tan cerca o que tan lejos estamos del otro. Entonces la solidaridad se reduce a decir simplemente “estoy contigo”, sin trascender la simpatía por la opinión del otro, ni mucho menos va más allá de la cercanía con él. La adhesión al otro como estándar para acortar distancias es producto del reconocimiento de un mundo aislado, fraccionado y carente de sentido donde el egoísmo, la competitividad, el consumismo, el neoliberalismo económico y el individualismo son los puntos cardinales para su comprensión.

Tomar conciencia de la tradición solidaria que subyace en los derechos humanos remite a la promoción del desarrollo personal y grupal de una serie de valores que hacen que individuos y sociedades se aproximen, no sólo de forma intelectual, sino sobre todo de forma práctica, a otras situaciones humanas desfavorecidas con ánimo de

ayudar a superarlas⁵, de manera que se es solidario respecto a algún problema o situación límite como la enfermedad o la muerte. Estas acciones configuran un conjunto que llevan a tomar decisiones personales y colectivas que implican cesión del propio tiempo, dinero, esfuerzo y todo ello de forma altruista y gratuita.

La práctica en defensa de los derechos humanos se caracteriza por desarrollarse en situaciones límites desfavorables para el ser humano. El universo en el que incide es la comunidad de sufrientes y dolientes del mundo de la vida. Dar apertura al altruismo como expresión concreta del sentimiento de solidaridad que surge frente al ser que sufre y se acongoja es negar la posibilidad de ser solidario frente a situaciones favorables en las que el ser-en-el-mundo encuentra la posibilidad de realizar el proyecto que es; por lo que la acepción de solidaridad como acercamiento y adhesión al otro en situaciones desfavorables es insuficiente para comprender los derechos humanos en términos de su propia *praxis*, e incompatible para constituir un *ethos*.

Lo expresado obliga a replantear la pregunta inicial en el siguiente sentido: ¿de qué solidaridad no estamos hablando? De la solidaridad como sentimiento y acción que busca acercarse al otro y adherirse a él para tomar por propias las cargas del otro y responsabilizarse junto con éste de dichas cargas. Tampoco de la solidaridad que se limita a decir “estoy contigo” a una comunidad de destino mortal y de finitud dolorosa que abarca la pobreza, la violencia y la injusticia estructural, los medios de destrucción atómica, la amenaza genética o el ecocidio. Ni de la solidaridad que se sustenta en la sensibilidad para tomar conciencia de una realidad ética circunscrita por las amenazas y peligros que se ciernen sobre la vulnerabilidad de los seres humanos.

La solidaridad que surge del encuentro yo-nosotros de naturaleza dialógica, es una solidaridad constitutiva del ser-en-el-mundo que deviene de la alteridad en el reconocimiento de sí mismo y de la pluralidad⁶ del otro; donde el horizonte de sentido está delimitado

⁵ Cfr. Sequeiros, Leandro, (1997) *Educación para la solidaridad*, España: Ediciones Octaedro.

⁶ Esta pluralidad hace referencia al reconocimiento de la posibilidad de existencia de un conjunto de culturas y sistemas de valores que asume el ser humano al ir tomando conciencia de su estar-en-el-mundo. Para ampliar el concepto de pluralidad y su relación con la hermenéutica se puede consultar el texto de Alcalá Campos, Raúl, (2002) *Hermenéutica, teoría e interpretación*, México: Plaza y Valds Editores.

por la amistad, el amor, el cuidado y la hospitalidad. Es una solidaridad práctica que contribuye a configurar una realidad ética al experimentarse en el mundo de la vida como *ethos* al reconocerse a sí mismo y al otro en su deseo de ser y existir. Para aclarar el concepto de solidaridad práctica expresemos la pregunta filosófica en sentido kantiano: ¿cómo es posible una solidaridad práctica?

La construcción del concepto de solidaridad se asocia con la noción de autoridad, personalidad, subsidiaridad y bien común en el ámbito de la filosofía social. Comprender entonces este término requiere preguntarle a la tradición filosófica occidental y escuchar atentamente lo que dice e interpretar su horizonte en la búsqueda del sentido originario de la solidaridad.

Para iniciar este andar por caminos olvidados de la filosofía, recordemos que la solidaridad reaparece en el discurso filosófico moderno, insinuada en la reflexión política de Kant por un lado⁷, y en la filosofía positiva de Augusto Comte por el otro. Emilio Durkheim conceptúa la solidaridad como una categoría central en el análisis que lo condujo a establecer, por una parte, una tipología social y por otra, un análisis y división del trabajo social de la que desprende sus conceptos de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. Posteriormente Habermas, Rorty y Gadamer destacarán la importancia de la solidaridad como rasgo distintivo de la moral comunitaria⁸.

Augusto Comte introduce el término altruismo para expresar la base de una moral sistemática, una moral del altruismo basada en la estática esencial de la vida social. La postura ética en Comte se resume en lo siguiente: “el amor como principio, el orden como base, el progreso como fin”. A pesar de la oposición a Comte, el altruismo es recuperado por Herbert Spencer para quien la moralidad es una aspiración y un esfuerzo, el intento de servir a la colectividad humana y la justificación del individuo por esta tendencia al perfeccionamiento de la sociedad. Ambos sostenían que el altruismo está fundado en el interés propio, concepción que es defendida por aquellos que se adhieren a una ética utilitaria. Max Scheler considera que el altruismo de

⁷ Cfr. Kant, Manuel, (1972) *La paz perpetua*, México: editorial Porrúa.

⁸ Hostetler K., *Solidarity and moral community*, Disponible en: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/92_docs/Hostetler.htm (Fecha de consulta: 26/04/2005).

Comte y Spencer representan la culminación de la moral moderna de la filantropía⁹.

Para Habermas, la solidaridad expresa la preocupación por la integridad de la participación en el mundo de la vida, lo que incluye el interés de participar en la comunidad humana haciéndolo partícipe de la felicidad.

Gadamer explora el sentido originario del concepto de solidaridad mediante el de amistad, pues en la reflexión filosófica, ésta es un título de la solidaridad¹⁰.

En esta breve andar por el sendero de la solidaridad, es evidente que desde un inicio se ha circunscrito a un sentimiento moral, es decir, a una vivencia que permite aprehender los principios del comportamiento, su justificación y sus fuentes. ¿Qué vivencias hacen posible que el ser humano manifieste conductas solidarias? A decir de Karl Jaspers, las situaciones límite como pobreza, violencia, enfermedad, que motivan el rechazo de la crueldad, la humillación y el sufrimiento de alguien y del que surge el sentimiento de comunidad, de compasión por el otro y la disposición a socorrerlo.

Situaciones límite que derivan de la vida misma, del ahí del estar-en-el-mundo con el postergado y el doliente en una comunidad de sufrientes donde el ¿sufres? es la categoría antropológica, sociológica, teológica y metafísica sobre la que la Humanidad se cohesiona cultural y universalmente mediante la “identificación imaginativa con los detalles de las vidas de otros”¹¹. Situaciones que a decir de Gadamer, “en realidad la diversidad de intereses y de situaciones vitales podría dar pie a la tentación de buscarse cada uno la vida y olvidar el bienestar ajeno”¹².

¿Realmente existe el riesgo de olvidarnos del bienestar ajeno? Algunos lo han denominado insolidaridad¹³ y se traduce en la indiferencia hacia el otro, la negación de la existencia y de la presencia del otro y de lo otro. Se expresa en casos extremos mediante actitudes egoístas, crueles, insensibles, de falta de tacto y camaradería, des-

⁹ La filantropía consiste en un simple entregarse a otro por ser otro.

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, (2001) *Antología*. España: ediciones Sígueme, p. 263.

¹¹ Rorty, Richard, (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, España: Ediciones Paidós Ibérica.

¹² Gadamer, *Acotaciones...*, p. 86.

¹³ Cfr. Sequeiros, *Op. cit.*

amor por la humanidad. Debido a que actualmente el tema es muy sensible, esta insolidaridad se viste de asitencialismo y de proclamación de injusticias.

Pero el ser humano es más que dolor y sufrimiento. Los marginados, los desposeídos de sus derechos, los pobres, los descamisados de Evita Perón, los que no tienen el desarrollo humano y social conveniente, los que tienen hambre, los desempleados, los pacientes infectados con el virus de inmunodeficiencia humana (VIH positivo), los pacientes enfermos de SIDA, pero también los pacientes con capacidades diferentes, los enfermos de cáncer, o los niños que padecen efectos de la desnutrición, y muchos más; todos ellos, la moral social nos dice que son objeto de solidaridad.

Pero qué sucede con el amigo, el hermano, la madre, el padre, o aquel otro que no pertenece a la inmensa comunidad de sufrientes y dolientes, que no están postergados en el devenir de la vida ¿no son objeto de solidaridad? Si esto es así, ¿el acercamiento y el reconocimiento al otro cuando es feliz, no es solidaridad? ¿Acaso en la unión matrimonial, sólo se pide estar con la pareja en las situaciones de pesar? ¿Compartir el éxito del otro, no es solidarizarnos con el otro?

Si pensamos en la solidaridad como un sentimiento moral, intencionado pero que deriva de la compasión por el sufrimiento del otro, la respuesta a estos cuestionamientos será negativa. En ningún caso cuando las cosas van bien, se expresará la solidaridad por y con el otro. Entonces, el Estado deberá recurrir necesariamente a conductas altruistas, compasivas y filantrópicas, así como al ejercicio de la lástima y la limosna para manifestar su solidaridad para con el sufriente y su familia.

Esta solidaridad, claro que es universal y puede sustentar una ética como lo es la responsabilidad solidaria que deriva de la ética discursiva de Karl Otto-Apel y ampliamente difundida por Adela Cortina. Todo ser humano es susceptible de sufrir, es una condición de nuestra existencia. Pero los pobres de hoy, ¿no son los pobres de ayer, y también serán los de mañana? ¿el paciente que enfermó hoy de SIDA, no morirá mañana por y con ello? ¿es acaso, la solidaridad un valor aplicable solamente a la comunidad de sufrientes? O más bien, ¿será la solidaridad el principio de una ética social y comunitaria que proporcione tranquilidad de conciencia a la comunidad de no sufrientes? Finalmente, ¿la comunidad de sufrientes son susceptibles de sentir y expresar solidaridad? Claro que sí, pero quién sufre más ... tú o yo.

Entonces, ¿quién se solidariza con quién?, ¿tú conmigo o yo contigo? O bien, ¿será que los dos nos solidarizamos en nuestro padecer? ¿Es posible una solidaridad en ambas direcciones?

Para analizar estos cuestionamientos, recordemos la pregunta filosófica que nos ocupa en este momento: ¿cómo es posible una solidaridad práctica? Por lo expresado hasta el momento es claro que la solidaridad como un sentimiento moral no la hace posible. Pero si consideramos que todo el dolor, el sufrimiento, el padecer así como el éxito, la felicidad, el bien-estar, la calidad de vida, derivan de las relaciones que establece el ser humano con las cosas, consigo mismo y con los otros, la solidaridad se sitúa en el mundo de la vida, en el ahí del ser-en-el-mundo, desvelando el sentido ontológico¹⁴ de la solidaridad, el cual ha sido evitado en la tradición filosófica occidental desde Kant. Esto quiere decir que debemos situar la solidaridad en el ser-ahí (*Dasein*) como posibilidad de ser. El poder ser es, en efecto, el sentido mismo del concepto de existencia¹⁵. Así, la solidaridad es una posibilidad de ser del hombre, un modo del ser-en-el-mundo, un existencial¹⁶ en la terminología de Heidegger.

Situar la solidaridad en el mundo de la vida y como posibilidad del *Dasein*, significa que el mundo es la condición necesaria y suficiente para que la solidaridad sea, y será en la medida en que el *Dasein* esté familiarizado con una totalidad de significados y experimente el mundo y la realidad social conforme el cumplimiento del proyecto que es.

La solidaridad se posibilita no como un sentimiento moral, sino como un elemento constitutivo del ser humano, vinculado estre-

¹⁴ El término “óntico” constituye con “ontológico” una pareja de conceptos paralela a la de existencial-existencial, aún cuando los significados no se superpongan completamente. Óntico es toda consideración, teórica o práctica, del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser; ontológico es en cambio la consideración del ente que apunta al ser del ente. La “descripción del ente intramundano” es óntica; la “interpretación del ser de ese ente” es ontológica. ... el conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser del ente; en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica. Vattimo, Gianni, (2002) *Introducción a Heidegger*, España: editorial Gedisa, nota 18, p. 20.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 25.

¹⁶ Los existenciales definidos por Heidegger son: la comprensión, la interpretación y el discurso, la disposicionalidad.

chamente con la disposicionalidad¹⁷, con el modo en el que se encuentra, de sentirse, la totalidad afectiva en la cual nos encontramos; por lo que la solidaridad es una estar-ahí-con que no se puede hacer, ni se puede planear por medio del dominio objetivante ni es capaz de introducirse mediante instituciones artificiales; pues la solidaridad existe previamente, en contraste con toda posible vigencia y acción de instituciones, ordenamientos económicos, ordenamientos jurídicos y costumbres sociales, y los sustenta y hace que sean posibles¹⁸. En este sentido, la solidaridad subyace en la existencia del ser humano.

El *Dasein*, en su estado-de-yecto, es abierto al mundo en su totalidad mediante la disposicionalidad, posibilitando dirigirse hacia, por lo que este modo de ser es anterior a la solidaridad, de manera que este modo de estar-en-el-mundo-con es fundada por el modo originario de encontrarse y sentirse en el mundo. Esto implica y explica porqué frente al mundo de la vida dominado por la técnica, al control social de la vida, a la planificación de la vida fáctica por el pensamiento, se encuentran aún reminiscencias de solidaridad, compasión y reconocimiento¹⁹.

Efectivamente, la solidaridad no surge exclusivamente frente a una comunidad de sufrientes, ni mediante el consenso sobre lo que es o no correcto y que deriva de la acción comunicativa, ni de la preocupación por el otro en situaciones de sufrimiento y pérdida, sino de la vida fáctica en la que el ser humano está abierto a nuevos horizontes de comprensión donde la solidaridad con y para los demás, es un modo de ser básico, originario y práctico del existir humano en el mundo de la vida del que deriva la experiencia humana en la que historicidad y lingüisticidad participan como determinaciones básicas explicativas²⁰.

Por lo anterior, la noción de solidaridad práctica consiste en un asentimiento aconsejado por la amistad de estar-ahí-con el otro

¹⁷ Heidegger designa un tercer existenciarío con el término de *Befindlichkeit*, que literalmente quiere decir el modo de encontrarse, de sentirse de esta o aquella manera, la totalidad afectiva en la cual nos encontramos. Cfr. Vattimo, op. cit., p. 36.

¹⁸ Gadamer, *Antología...*, p. 263.

¹⁹ Cfr. Gadamer, *Los caminos...*, 181-200 pp.

²⁰ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, (2001) *El problema de la conciencia histórica*, 2ª ed. España: Editorial Tecnos.

acompañándolo y posibilitando la elección y decisión entre posibilidades para una vida buena.

En el pensamiento gadameriano, la solidaridad es la finalidad última de toda búsqueda individual, porque la utilidad para cada ser humano es el entendimiento común de todos²¹. La solidaridad implica síntesis o decisión de cómo juzgar con otros²². Depende de las virtudes aristotélicas y de la *phrónesis*, porque no es un objeto que pueda aplicarse técnicamente, ni su cumplimiento se sigue de condiciones formales; sino que es algo que ocurre cuando discernimos y juzgamos con los otros para encontrar una realidad común libremente compartida en ese estar-con en el mundo de la vida.

Para Gadamer, la construcción y reconocimiento de solidaridades mediante la comprensión del otro y el olvido de sí mismo es una de las tareas esenciales de la humanidad frente a los desafíos de la racionalidad técnica. En el ensayo ¿Hay una medida en la tierra?²³ Gadamer señala que si al amor y a la compasión se les da un sentido de comprensión amplio, intencionado, de solidaridad práctica, podrán ubicarse junto al reconocimiento, de manera que las virtudes de amor, compasión y reconocimiento estarán presentes siempre que exista un mundo humano. Estamos ahora frente a las dimensiones de la solidaridad práctica.

Defender los derechos humanos, promover los derechos humanos, son expresiones que conservan su unidad en la existencia humana, en la convivencia que deriva de la conversación. Esta unidad está garantizada, a decir de M. Horkheimer en la universalidad del sufrimiento. Es paradójico que sea el bien-estar el que nos aísla, nos separa del otro, de los otros y de nosotros mismos y, el sufrimiento el que nos reintegra a la humanidad mediante el reconocimiento de nosotros mismos y del otro así como de los otros.

¿Es el sufrimiento y la muerte lo que permite tomar conciencia del deseo de ser y existir? Horkheimer considera que el sentimiento

²¹ Cfr. los ensayos “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, “Ciudadano de dos mundos”; en: Gadamer, Hans-Georg, (1995) *El giro hermenéutico*, España: Ediciones Cátedra, 11-25 y 173-186 pp.

²² Cfr. el ensayo “La hermenéutica como tarea teórica y práctica” en: Gadamer, Hans-Georg, (2002) *Verdad y método II*, 5ª ed. España: Editorial Sígueme, p. 299 y 305.

²³ Cfr. Gadamer, *Los caminos...*, 181-200 pp.

de solidaridad surge a partir de mirar la infelicidad real de los otros, de manera que el dolor y la muerte no sólo desgarran y trunca la vida humana sino que nos hermana en el uno-para-el-otro a partir de una fraternidad basada en la experiencia dolorosa que conforma una comunidad de sufrimiento por lo que se aleja del terreno de la ontología²⁴. Pero Gadamer va más allá de la simple experiencia del dolor y el sufrimiento como el punto cero de la solidaridad pues la solidaridad no se reduce a un sentimiento o una acción sino que es un elemento constitutivo del *Dasein*.

Desde la universalidad del lenguaje y de su comprensión, Gadamer hace uso de la solidaridad como un constitutivo del ser humano, un existencial del *Dasein*, un modo de ser-en-el-mundo, por lo que escuchando al otro se abre el camino en el que se forma la solidaridad²⁵. Camino que al recorrerlo ofrece la posibilidad de ampliar el horizonte de comprensión de la solidaridad práctica y hace manifiesto dos dimensiones fundamentales: el ontológico y el ético, que no por ser dos se contradicen o se excluyen, sino que se complementan y vinculan en el mundo de la vida.

La dimensión ontológica de la solidaridad práctica permite comprender el ahí (el da) del ser humano en su permanente actuación en la vida fáctica que no se reduce a un mero sufrimiento, a puro dolor, sino que también se es solidario cuando las cosas van bien y entonces el ser humano se hermana con el otro y con los otros en y para la felicidad, en la realización del proyecto que es el *Dasein*. No hay felicidad sin solidaridad.

La dimensión ontológica ofrece a la solidaridad práctica la posibilidad de trascender el *pathos* de la vida humana y develar el cuidado de sí mismo y del otro, sea en términos de bienestar o malestar. La solidaridad práctica se va constituyendo como el deseo de ser y de existir para realizarse como posibilidad que es en el mundo de la

²⁴ Cfr. Mardones, José María. “Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud”, en: Mardones, José María, y Reyes Mate, (eds.) (2003) *La ética ante las víctimas*, España: Anthropos Editorial, 219-242 pp.

²⁵ Cfr. el ensayo “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. Una conferencia en el Studium-Generale”, en Gadamer, Hans-Georg, (1998) *Arte y verdad de la palabra*, Colecc. Paidós Studio No. 127, España: Ediciones Paidós Ibérica, 111–130 pp.

vida. Además hace manifiesto que el ser humano está implicado en las relaciones que establece con el otro y los otros en el mundo de la vida, lo que significa que cada uno de los seres humanos que componen la sociedad están involucrados con el todo social que contribuye a configurar el mundo de la vida. Por otra parte, el todo social está indisolublemente implicado en el ser y el hacer de cada uno de sus miembros.

Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad y la solidaridad. Sólo en la conversación pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro²⁶.

El ámbito ético incorpora en su sentido originario la responsabilidad como la conciencia que posee el ser humano en la construcción del bien de la comunidad, en tanto que la comunidad se orienta hacia el bien de cada uno de sus integrantes. La promoción y consecución del bien común a través de la solidaridad fundan el estado moderno y la antigua ciudad-estado. Se trata de la “solidaridad natural de la que emanan decisiones comunes, que todos consideran válidas, sólo en el ámbito de la vida moral, social y política”²⁷. Si recordamos que el ámbito de la vida moral, social y política circunscriben la posibilidad del ser-en-el-mundo a la intervención en la situación límite para que ésta puedan ser de otra manera, la vida fáctica del ser arrojado en el mundo de la vida adquiere su justa dimensión práctica en la que el ser humano se conduce y actúa en solidaridad; de manera que la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social²⁸; y que da sentido a la amistad, el reconocimiento, la compasión y el cuidado.

²⁶ Gadamer, *Verdad y método* II..., p. 207.

²⁷ Gadamer, Hans-Georg, (2000) *La herencia de Europa*, Ensayos, Colecc. Historia, Ciencia, Sociedad No. 303, España: Ediciones Península, p. 115.

²⁸ Cfr. el ensayo “What is practice? The conditions of social reason” en: Gadamer, Hans-Georg, (1998) *Reason in the age of science*, 10th prt. USA: The MIT Press, 69-87 pp.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá Campos, Raúl, (2002) *Hermenéutica, teoría e interpretación*, México: Plaza y Valdés Editores.

Appel, Kart-Otto. (1998) *Teoría de la verdad y ética del discurso*, España: Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
_____ (2004) *Estudios éticos*, México: Ediciones Fontamara.

Cortina, Adela. (1985) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. España: Ediciones Sígueme.

_____ (1990) *Ética sin moral*. España: Editorial Tecnos.

Cortina, Adela y Emilio Martínez, (2001) *Ética*. 3ª ed. España: Ediciones Akal.

Gadamer, Hans-Georg, (2002) *Acotaciones hermenéuticas*, España: Editorial Trotta.

_____ (2001) *Antología*, España: Ediciones Sígueme.

_____ (1998) *Arte y verdad de la palabra*, Colecc. Paidós Studio No. 127, España: Ediciones Paidós Ibérica.

_____ (1995) *El giro hermenéutico*, España: Ediciones Cátedra.

_____ (2001) *El problema de la conciencia histórica*, 2ª ed. España: Editorial Tecnos.

_____ (2000) *La herencia de Europa*, Ensayos, Colecc. Historia, Ciencia, Sociedad No. 303, España: Ediciones Península.

_____ (2002) *Los caminos de Heidegger*, España: empresa Editorial Herder.

_____ (1998) *Reason in the age of science*, 10th prt. USA: The MIT Press.

_____ (2001) *Verdad y método*, 9ª ed, España: Ediciones Sígueme.

_____ (2002) *Verdad y método II*, 5ª ed, España: Editorial Sígueme.

Heidegger, Martín. (2003) *Ser y tiempo*, España: Editorial Trotta.

Hostetler K. *Solidarity and moral community*, disponible en: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/92_docs/Hostetler.htm (Fecha de consulta: 26/04/2005).

Kant, Manuel. (1972) *La paz perpetua*, México: Editorial Porrúa.

Mardones, José María y Reyes Mate, (eds.) (2003) *La ética ante las vicissitudes*. España: Anthropos Editorial.

Rorty, Richard. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, España: Ediciones Paidós Ibérica.

Sequeiros, Leandro. (1997) *Educación para la solidaridad*, España: Ediciones Octaedro.

Vattimo, Gianni, (2002) *Introducción a Heidegger*, España: Editorial Gedisa.

HACERSE HUMANO Y DERECHOS HUMANOS, MÁS ALLÁ DEL SUJETO Y SUS REPRESENTACIONES

Rubén Mendoza Valdés*

El hombre, definido bajo la determinación de la representación, fija una serie de supuestos que le estructuran para concebir un mundo social prefigurado. La pregunta es ¿dónde se origina tal prefiguración de libertad social? Y, más aún, ¿qué repercusiones tiene un mundo social predeliberado en el ámbito del siglo XXI? Eso significa, de antemano, pensar el sentido de los derechos humanos bajo el trasfondo de una ética originaria, *éthos*, del hacerse humano. Es decir, ¿cómo es posible pensar los derechos humanos como entes representados previa determinación de un interés de poder económico y político?

Pensar los derechos humanos desde la ética originaria significa trascender la representación que guía la determinación del Sujeto. El hombre sólo puede determinarse asumiendo una actitud de derrumbe de la representación. Pensar sin representaciones no significa pensar desde la nada, más bien quiere decir pensar derrumbando representaciones para asumir otras como hitos para dirigir su mirada a lo humano desde una posibilidad cada vez diferente, en la cual ninguna tenga que ser única y la auténtica esencia de lo humano. Los derechos humanos podrían pensarse así desde el hacerse-humano y no sólo desde un ente que se dice humano.

El dominio de la técnica moderna sobre el hacerse-humano y el auge de valores como representaciones ha desencadenado una visión uniforme del mundo. La técnica moderna ha ocasionado que el sujeto vislumbre condiciones universales determinadas para el hombre moderno. En ese sentido, podemos decir que el humanismo se ha globalizado. El término “globalización” ha sido matizado por la economía moderna para unificar la visión comercial e industrial del mundo. Sin embargo, estos ámbitos han acarreado consigo un sin número de condiciones sociales que, como representaciones, se uniforman en

* Doctor en Filosofía-Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

todo el mundo. El más claro ejemplo de esto lo vemos en la ya casi desaparecida tradición de la cultura oriental, la cual ha decaído frente al modo de vida occidental o moderno. El pensar que se tiene ahora como representación tiende a globalizarse; es decir, a configurar toda posibilidad de vida humana. La técnica moderna accede a la formación del hombre de manera universal, contemplándolo no desde su hacerse, sino desde su visión como ente-objeto, capaz de ser manipulable y controlable por los medios representativos a nivel mundial. Ante ello, la posibilidad del *éthos*, en tanto el modo de ser propio de lo humano, se desarraiga. Eso significa el desterramiento del hombre de la tierra por medio de la técnica¹.

De lo anterior se desprende la pregunta ¿cómo es posible hablar de un *éthos* bajo el determinismo de una sola visión global del hombre? El hombre de la globalización crea dentro de los parámetros de un humanismo que pretende universalizar toda condición humana, un modo técnico de ser. R. Rorty, señala que “el pragmatismo concuerda con Husserl y Heidegger (y con Horkheimer y Adorno) en que la era de la tecnología científica puede resultar la era en la que la apertura y la libertad se racionalizan fuera de la existencia”² La globalización económica engloba la situación humana, y eso deberíamos considerarlo ahora como un gran peligro para la humanidad. Pensamos las representaciones no sólo para hacer ciencia, tecnología, arte, etc., sino para consumir lo humano y lo no humano. El hombre de consumo, la sociedad de consumo que somos hoy en día nos hace seres-para-el-consumo, objetos de negocio. “En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del ocaso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo en la medida en que el ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento”³. La vida se compra, la existencia ha dejado de ser pensada como existencia fáctica para ser un ente de comercio y negocio, olvidándose, a la vez, el pensar del destino del ser. “Para Heidegger, el cosmopolitismo, la tecnología y la polimatía son enemigos del pensar”⁴.

En un modo globalizado, el hombre deja de percibirse como tal para dejarse hacer objeto: se vuelve un objeto de la humanidad

¹ Cfr. Leyte, A. Heidegger, p. 244.

² Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger*, p. 39.

³ Heidegger, M., “La superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, p. 68.

⁴ Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger*, p. 74.

y deja su posibilidad de hacerse. En la globalización sólo el ser se resiste a la interpretación técnica del pensar; y, en ello le va su olvido. Heidegger es testigo de esto; su visión crítica le permite pensar en lo ad-venidero de la situación por el olvido del ser, está alerta y propone el camino del pensar. J. Habermas dice que “la originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta en términos de historia de la metafísica la denominación que el sujeto moderno ejerce”⁵.

El humanismo (en sentido tradicional) se ha globalizado. En nombre del hombre se ha generalizado a toda la especie, ganando con ello una universalidad de características comunes y perdiendo aquellos rasgos que permiten a cada grupo y a cada individuo la posibilidad de hacerse-humano. De esa forma, el hombre deja de ser pastor y olvida el cuidado del ser, volviéndose al mismo tiempo sujeto de poder. El dominio de poder significa el apoderamiento de las cosas del hombre, expropiándole su posibilidad de hacerse-humano y de pensar el destino del ser.⁶ Es cierto que fuera de esta posibilidad ontológica del hacerse-humano, el hombre necesita de un compromiso para con todos los seres de la especie, de ninguna manera podemos objetar el valor de los derechos del hombre, de los derechos universales del hombre, pero aún así, no podemos dejar de cuestionar la función y el alcance de tales derechos. Habría que preguntarnos si hoy en día dichos derechos realmente incluyen a todos los hombres, y si dentro de sus posibilidades está el permitirle hacerse-humano en su posibilidad de pensar.

La visión del mundo como una fuente de consumo y el hecho de que al hombre se le considere un objeto de determinación nos lleva a pensar que, bajo un humanismo que no permita ver al hombre más allá de una representación medible y determinable, no será posible volvernos a encaminar por el sendero del pensar. Cuidar el sentido del ser, de lo humano, significa construir, hacer nuestro *éthos*. En un mundo globalizado el cuidado se dirige voluntariamente, para eso se imponen dirigentes, quienes responden a las necesidades técnicas de la vida y la sociedad, no permitiendo, dentro de lo que cabe, abrir un espacio al cuidado del ser. Los dirigentes se encargan ahora del ordenamiento y aseguramiento del ente⁷. El mundo moderno se constru-

⁵ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 165.

⁶ Heidegger, M. “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, p. 66.

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 69.

ye bajo la mirada de la dirigencia universal; a tal grado de seguridad ha llegado la esencial inseguridad de lo humano: “La devastación de la tierra empieza como proceso querido, pero que en su esencia no es sabido ni se puede saber, un proceso que se da en el tiempo en el que la esencia de la verdad se acerca como certeza en la que lo primero que asegura a sí mismo es el representar y el producir”⁸.

Bajo la mirada del pensamiento heideggeriano considero que la “globalización del humanismo” tiende a fijarse como la representación máxima de lo humano, representando ésta, no otra cosa que un ser predeterminado por la visión mundial, con la intención de controlar sus posibilidades esenciales de existencia. En el mundo de la técnica moderna, de la cual se deriva el *homo* globalizado, la resolución deja de apropiarse de la existencia al quedar obstaculizada por el gran muro del aseguramiento universal de la vida.

La ética y los derechos humanos, hoy en día, deben pensarse desde el hacerse humano. Precisamente eso: el hacerse humano es “ya” la ética originaria. El hombre habita haciéndose humano: *éthos*; y se hace humano en la medida en que su pensar, piensa la donación del ser. El hacerse humano no es una decisión voluntaria sino una posibilidad de todo hombre. No nos decidimos a ser humanos, ya lo somos en tanto tenemos la posibilidad existencial de resolvernó a ser-humanos. Y no nos decidimos voluntariamente a ser-humanos porque este hacerse no es una representación óptica que nos lleve a serlo, es una posibilidad en cuanto que la existencia siempre está siendo indeterminada, arrojada a la posibilidad del tiempo, es un haber-sido-ya-futuro. Para la existencia no hay representación a menos que se deje de pensar como tal y se desapropie de su sentido consintiéndose como un ente pasivo ante las representaciones.

El hombre es en la medida en que habita: de esa manera podemos pensar en la ética como el *éthos*; porque el modo de ser del hombre es *éthos*. “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra, es el *Buan*, el habitar”⁹. Este habitar no es una representación, es un modo de ser entendido sólo en la manera en que no se deja determinar como un ente. Lo habitual del hombre es construir, hacerse-deshacerse constantemente. El

⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁹ Heidegger, M. “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, p. 109.

habitar es la experiencia plena del ser del hombre. Construimos en la medida en que habitamos (*éthos*), y en la medida en que habitamos y construimos: cuidamos. “El rasgo fundamental del habitar es cuidar (mirar por)”¹⁰. Habitar —dice Heidegger en los escritos posteriores a los años cuarenta— es cuidar la cuaternidad del ser: la unidad de cielo, tierra, lo divino y los mortales. Esto que los hombres desde tiempos ancestrales se ha denominado lo sagrado, que no es ni dios ni una religión sino aquello que esencia todo dios y toda religión. Lo sagrado es la esencia de la religión. “Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia”¹¹.

Habitar (*éthos*) la Cuaternidad significa para el ser-humano, el hacerse-humano; que los mortales habiten en la medida en que salvan la tierra cuidando el sentido del ser. Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo en tanto cielo. Los mortales habitan en la medida en que esperan lo divino como divino. Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia hacia la muerte¹². Habitar significa, por eso, dejar que las cosas sean en su esencia. La ética originaria como *éthos* es dejar que las cosas sean pensadas en su esencia. La cosa, *Das Ding*, es lo no tematizado, lo más originario, aquello con lo cual nos la vemos sin problematizar su estar-ahí; aquel útil que como tal sólo es, a partir de otros útiles en un complejo remisional de sentido. En el mundo hay cosas: el barro es una cosa que sirve (útil) para moldear un jarro (otra cosa); éste a su vez sirve (útil) para contener vino (otra cosa), el cual se deriva de la vid (otra cosa), etc. Todo por amor del hombre. Las cosas son para el hombre, y en él adquieren su sentido. La esencia de la cosa es “cosear”, así como la esencia del martillo es “martillar”, y la de la mesa el “mesear”, la esencia del jarro es la “jarrosidad”, es decir, la coseidad del jarro radica en que es una posibilidad de ser recipiente: vacío. Pensar la cosa como cosa significa acercarnos a su esencia en la región de su presencia. “Pensando la cosa como cosa, cuidamos de la esencia de la cosa llevándola a la región desde la cual está esencia. Hacer cosa es acercar el mundo. Acercar es la esencia de la cercanía. En la medida en que cuidamos de la cosa como cosa, habitamos la cercanía”¹³. La cosa

¹⁰ *Ibidem*, 110.

¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹² *Cfr. Ibidem*, p. 111.

¹³ Heidegger, M. “La Cosa”, en *Conferencias y artículos*, p. 133.

deja de ser pensada como tal en su esencia cuando se deja representar como objeto, el cual aparece definido y tematizado, determinado para ya no ser pensado. La cosa deja de ser cosa cuando el pensar del ser ya no responde a su esencia, en tanto que el pensar ya no piensa el ser sino una representación como objeto.

La dignidad de la vida radica en su esencia, y lo que permite a la vida aparecer en su sentido es la llamada del ser a hacerse-mundo, a mundear, al cosear de la cosa. La dignidad de la vida humana es que en su existencia se haga con-el-mundo, en-el-mundo. La dignidad de la vida se posibilita únicamente en la esencia, en el pensar el sentido del ser. La vida no se dignifica por el cúmulo de enseres materiales, ideales, valores o del saber que se adquieran. La dignidad de la vida radica en la posibilidad de habitar construyendo, coseando la esencia de las cosas que no son representaciones. La esencia de la vida que le da su dignidad se olvida cuando la cosa (*Das Ding*) pasa a ser objeto de la representación, pues entonces no se vive para la cosa sino por los objetos que la determinan. La dignidad de la vida radica en el derecho a pensar, a habitar, construir y cuidar así el mundo que munde y de la cosa que cosea en su esencia. Hoy en día, vivir para el objeto no significa cuidar de su esencia, más bien quiere decir consumirlo y tratarlo para producirlo según un esquema determinado. El gran peligro de nuestro tiempo estriba en que cada día el objeto, que debería ser simplemente un medio para el hombre, se vuelve contra el hombre determinándolo y oponiéndose a su esencia propia. En ese sentido, la ciencia aniquila la esencia de la cosa con la aparición del objeto.

La cosa interpela al pensar; el objeto lo reprime. La cosa hace morar al ser, por eso pensar la cosa es hacer morar al ser: habitando el ser, el hombre lo piensa en su esencia. En la cosa se hace mundo. La medida del cosear está en la escucha del ser; ser que no es cosa ni pensamiento ni acción. La dignidad de la vida no se funda en una característica determinada del ser humano, se abre en aquello que hace posible pensar toda característica que le da sentido. J. Habermas dice que ésta “no es una propiedad que se <<posea>> por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules”¹⁴. Tampoco es algo de lo que se pueda disponer, la dignidad de la vida comienza precisamente en que no está disponible para cualquier representación, antes bien sólo

¹⁴ Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana*, p. 50.

es posible en la medida en que no se dispone. La dignidad de la vida es apertura a la posibilidad de pensar; la existencia es el arrojo indeterminado que se desprende del destino del ser. Pensar tal destino dice posibilitar la vida en su dignidad; y, dignidad dice esencialidad.

BIBLIOGRAFÍA

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Escritos filosóficos 2, Trad. Jorge Vigil Rubio, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 20012.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Trad, Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989.

_____ *El futuro de la naturaleza humana*, Trad. R.S. Carbó, Paidós, Barcelona, p. 2002.

MESA TEMÁTICA: FILOSOFÍA, INJUSTICIA SOCIAL Y VIOLENCIA

VIOLENCIA ILEGÍTIMA COMO TRASCENDENCIA IMPERFECTA

Juan Carlos Romero Orozco*

Resumen. La violencia en las relaciones sociales es generalmente rechazada por principio, lo mismo que el conflicto, ambos fenómenos son considerados fuente de grandes males; sin embargo, la sociedad frecuentemente se mueve y progresa cuando éstos aparecen, más aún, en muchas ocasiones es gracias a ellos que las relaciones entre unidades sociales es posible y cuando se evita a toda costa se corre el riesgo de caer en la inmovilidad, no se propone hacer una apología de la violencia ni justificar el conflicto sin más, sino de aclarar el sentido de ambos para descubrir las posibilidades de trascendencia e integración que ofrecen.

Palabras clave: Trascendencia, violencia, conflicto.

La violencia como equívoco

El término violencia remite por nuestra cultura a una noción que es rechazada de antemano, todo mundo está de acuerdo en que es el enemigo a vencer, sin embargo, y a título de hipótesis preguntamos: ¿Toda forma de violencia es indeseable en sí misma? Podemos responder que no siempre es así, los grandes cambios que se han considerado progresos en la historia han estado enmarcados por lo general por la violencia y han sido también o producto del conflicto o productores de él, así que no toda violencia debe ser desterrada, más aún, el conflicto tampoco es siempre malo en sí mismo pues a menudo es el catalizador de reestructuraciones que son consideradas una conquista que den como ejemplo algunas revoluciones.

* Estudiante del sexto semestre del doctorado en Filosofía del Centro de Estudios de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Lo primero que debemos hacer es definir qué entendemos por violencia, cómo se clasifica, cuál ha de ser desterrada de nuestra cotidianidad y cuál tendrá que ser reivindicada como detonante de la reestructuración social, pues si no hacemos el ejercicio de definir nuestros términos, corremos el riesgo de no hablar de lo mismo cuando asumimos que todos usamos en el mismo sentido las palabras con las que formulamos nuestros argumentos.

El término violencia se utiliza actualmente sólo con el sentido de irrupción, ruptura, transgresión, La palabra hebrea equivalente a violencia, *Hms*, tiene el sentido de trasgresión o violación de una norma, que los intérpretes griegos tradujeron como injusticia (*adikia*) (León-Dufour), Citado en (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001:120) esta noción genera inmediatamente el rechazo de cualquier hecho calificado como violento, sin embargo es útil preguntarse si toda forma de violencia es siempre indeseable en sí misma, ¿no hay acaso formas de violencia útiles para la convivencia social? Hay sentidos positivos en <<hacer violencia>> o <<forzar la situación>>, por ejemplo para que algo encaje o se ajuste. (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001: 118) es decir para hacer justicia, en el sentido de ajustarse a la norma a la ley, que hace posible la vida en sociedad.

El término violencia es entonces, como acabamos de ver, anfibológico, al extremo de que tradicionalmente implica injusticia, pero por otro lado implica precisamente justicia, cuando hablamos de la denominada violencia legítima, la de la ley, La violencia no es naturalmente ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico. (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001: 131)

La convivencia social es el trato entre personas, cada una con su propia perspectiva del mundo que en ocasiones comparten pero no siempre, por eso es necesaria la ley para regular las relaciones entre individuos o grupos, la ley por su parte es el producto del acuerdo casi siempre ideal, entre los integrantes de la sociedad, es la manifestación de un discurso moral, es entonces un asunto ético que sólo es posible cuando se trata de reconocer al Otro.

La dimensión ética se inicia cuando entra en escena el otro. Cada ley, cada moral o juridicidad regula siempre las relaciones interpersonales, incluso aquellas con otro que las impone. (ECO, 1997: 107) .

Pero ya sabemos que las relaciones interpersonales no están nunca exentas de conflicto, es decir aquí la violencia siempre puede aparecer, sin embargo, para hacer posible la convivencia social, en

ocasiones es necesario echar mano de la violencia, no en el sentido en que tradicionalmente lo entendemos, sino como un esfuerzo de contención para entender y trascender hacia el otro, abrirnos a la posibilidad de la otredad, en un ejercicio de comprensión, de apertura.

Hay momentos de apasionada intensidad que pueden ser positivos; ocasiones en que <<nos hacemos violencia>> para dominar nuestras propias reacciones y atender mejor a las otras y a los otros. (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001: 118).

Este ejercicio de comprensión, de apertura hacia la otredad, es el uso de la violencia en términos positivos, constructivos, comprensión que esperamos también en reciprocidad en el diálogo, cuando abordamos temas que nos inquietan, confrontamos nuestras propias formas de abordar el mundo, esto implica una forma de violencia que llamaríamos constructiva en dos sentidos: primero cuando pretendemos que nuestro interlocutor idealmente abandone su propia perspectiva y lo invitamos a arriesgarse a pisar nuestro terreno, lo mismo que tendríamos que estar obligados a ofrecer si queremos que el diálogo fructifique, hacemos violencia y generamos conflicto o lo hacemos manifiesto cuando argumentamos pretendiendo conducir a nuestro interlocutor al espacio en que nos encontramos.

Segundo, cuando pretendemos convencer al otro de que modifique su hacer, en el fondo buscamos el aniquilamiento de una parte de él al tratar de generar su transformación pues queremos que surja otro nuevo, el que todavía no es pero queremos que sea, queremos convertir al intolerante en tolerante, al que delinque en alguien que acata las leyes, etc.

Puede entonces haber una forma generosa de hacer violencia, la que sin renunciar al respeto de la dignidad del otro lo afronta, con palabras con actos o ambos a la vez con el fin de inducirlo a cambiar su hacer, que es un invitarlo a que deje de ser lo que hasta el momento ha sido para que devenga otro, una forma de renacimiento, a esto lo podríamos denominar violencia constructiva a diferencia de la violencia destructiva que únicamente pretende la desaparición de la diferencia, sin distinguir aquello que se considera indeseable de quien lo realiza.

Usar los términos en modo general sin distinguir sus posibles usos lleva el riesgo de aplicarlos injustamente, subsumir a la persona en una sola noción nos conduce a la violencia destructiva, pues al pretender la desaparición del acto que se juzga nocivo, en el fondo pretendemos la desaparición de la persona que lo realiza, en cambio si

consideramos a la persona distinta de sus actos, ya podemos procurar su rehabilitación sin que esto implique su destrucción.

La prevalencia de los mitos, en la persistencia de que quién lleva a cabo la violación es un depravado, no obstante de que el agresor, en la mayoría de los casos, funciona normalmente en la sociedad, tiene un empleo, una familia... (DELGADILLO GUZMÁN, 2001: 141).

La representación que como sociedad nos hacemos de quien delinque nos impide distinguir a la persona del acto con lo cual también somos injustos pues justificamos su maltrato, cuando lo que debemos procurar es la desaparición del acto delictuoso por medio de la rehabilitación de quien lo realiza y en caso de que esto no sea posible procurar que esté impedido de volver a hacerlo respetando su dignidad.

Que algo sea indeseable y por lo tanto se busque evitar implica la obligación moral de poder hacer la separación entre el hecho y la persona que lo realiza, así por ejemplo el hecho de la violación y el violador, el hecho del fraude y el fraudulento, etc. Si separamos el hecho de la persona, estaremos en posibilidad de respetar a la persona como tal, así no perderemos de vista sus derechos, que consideramos irrenunciables, sin por esto dejar de amonestar por conductas violatorias de los derechos de terceros.

CONFLICTO Y VIOLENCIA

En el ámbito social la violencia generalmente saca a flote los conflictos latentes y no necesariamente los genera, de lo que surgen reordenaciones que juzgamos mejorías que pensamos, son manifestaciones de progreso.

El término conflicto ha corrido por lo común la misma suerte que el término violencia, alude una situación indeseable, por lo tanto asumimos que habría que evitar a toda costa, sin embargo esta noción es usualmente aprovechada por las estructuras de poder, que por su propia naturaleza tienden a mantenerse, así que el conflicto será visto de modo muy distinto según el orden imperante. El conflicto visto desde el autoritarismo y el poder siempre es disruptivo, desestructurante y negativo, por ello le interesa dominarlo. (LÓPEZ GUTIÉRREZ, 2005:99).

Así que un estado autoritario generalmente tiende a evitar los conflictos sociales pues implican la posibilidad de su desaparición, en

cambio desde la democracia será visto como la posibilidad del cambio positivo.

El polo de la democracia se orientará al cambio social, y en particular al cambio de prácticas, sean éstas sociales, culturales y/o políticas, a través de la innovación, la creatividad y la investigación. El conflicto es pensado de otra manera ya que puede ser estructurante y positivo, por eso se construye la estrategia de elaborarlo, ya que sin éste no hay cambio social. Pero el conflicto abre la posibilidad del diálogo, el debate, la discusión... (LÓPEZ GUTIÉRREZ, 2005:100).

En el ámbito individual ocurre lo mismo, cuando el conflicto es visto como algo disruptivo y se tiende a evitar entonces caemos en la intolerancia y el sometimiento, en cambio cuando se asume como la realidad de las relaciones interpersonales es enriquecedor, pues es una condición necesaria a todo intercambio, éste sólo es posible cuando es patente el desacuerdo. En el acuerdo absoluto o en el sometimiento no hay diálogo y la convivencia humana es posible sólo a partir de la apertura, la trascendencia hacia el otro que representa la diferencia. El diálogo mismo es una forma de violencia constructiva y es posible en un ambiente de conflicto en su faceta de innovación, creatividad e investigación.

El problema entonces no es la violencia o el conflicto en sí, pues ya hemos visto que pueden tener aspectos positivos, sino la violencia indiscriminada, la que no permite disociar lo que se considera nocivo de la persona que lo realiza o el conflicto cuando no se toma como la oportunidad de buscar nuevas formas de convivencia.

BIBLIOGRAFÍA

ECO, Umberto, Carlo María Martini, *¿en qué creen los que no creen?*, TAURUS, México, 1997.

MARTÍNEZ Guzmán, Vncent, *Filosofía para hacer las paces*, Icaria Antzazyt, Barcelona, 2001.

LÓPEZ GUTIÉRREZ, Concepción, Francisco Javier Uribe Patiño y José Joel Vázquez Ortega (coordinadores), *Globalización, violencia y derechos humanos*, Ítaca-UAM, México, 2005.

DELGADILLO GUZMÁN, Leonor Guadalupe, Gloria Margarita Gurrola Peña, (compiladoras), *Entre la violencia y el amor*, UAEM, México, 2001.

LA FILOSOFÍA COMO UNA ESTRATEGIA; UNA COMPARACIÓN DE NUESTRA REALIDAD CON LA REPÚBLICA DE PLATÓN

Lic. Fil. Josué Manzano Arzate*

A) Las bases griegas del Estado (la república de Platón)

La mesa a la que se nos invitó a participar tiene como título FILOSOFÍA, INJUSTICIA SOCIAL Y VIOLENCIA. Este es un título con no poco riesgo. Pensemos un poco en la relación oculta que hay entre estas palabras que unidas dan pie a nuestra mesa. La Filosofía por un lado, ha pasado por ser la ciencia universal que busca la esencia de todas las cosas. Específicamente, y para esta mesa la Filosofía buscaría la esencia de la injusticia social y la esencia de la sociedad. Pero como lo universal es una tarea con una gran exigencia, reduzcamos la esencia de estas cosas a una dimensión geográfica más concreta. La realidad de nuestro país.

México es heredero de diversas culturas, su historia lo demuestra, por un lado de la cultura grecorromana, de donde proviene casi todo su lenguaje. Su experiencia vital se da en un lenguaje que hecha sus raíces en la lejana Grecia, donde habitaron algunos personajes como Sócrates, Platón, Aristóteles, Parménides, etc.

De la cultura griega es de donde nos llega, la concepción de justicia, para Platón “se deberá buscar primero la Justicia en el Estado y luego en el individuo”, “para saber si se encuentra la justicia en el Estado, bastará con examinar si están presentes las otras tres partes de la excelencia: la sabiduría (*sophia*), la moderación (*sophrosyne*) y la valentía (*andreia*)”.Lib. IV

Así que, la justicia es una parte de las excelencias que constituyen el alma del hombre, pero la justicia existe si, y sólo si primero se da la *sophia*; ahora, para Platón es sabio aquel que un por un lado se prepara para la muerte, y el que en este prepararse deja de temerle. La preparación para la muerte radica en la más profunda convicción

* Facultad de Humanidades. Universidad Autónoma del Estado de México.
Correo electrónico: habla1971@yahoo.com.mx

de que el hombre puede alcanzar el nivel de las ideas mediante la moral por un lado y el conocimiento del otro. Éste esfuerzo debe llevar a que el alma tenga un momento en que ya no tenga que retornar, pues tiene que alcanzar necesariamente la idea del bien, que es la que gobierna a la idea de la justicia.

Por otro lado, el que puede buscar la *sophia* es el filósofo, cómo su derivación etimológica tan desgastada nos muestra, filósofo significa, él que ama, el que en su esencia busca la sabiduría. Así, el filósofo lo es tal porque <<Los que aman algo, lo aman en su totalidad y no en una parte; así el “amante de la sabiduría” (*philosophos*) es aquel que gusta de todo estudio, sin hartarse nunca. Pero hay que distinguir el “verdadero filósofo” del que “es parecido a un filósofo”, el *filodoxai*>>

De lo anterior podemos inferir por qué Platón proponía que el gobernante fuera un filósofo por naturaleza, porque éste ama el todo y no sólo la parte, siempre busca el conocimiento y no el pseudoconocimiento, es decir la *doxa* que se ha traducido hasta el hastío como opinión. ¿Pero qué es nuestra cultura política sino pura opinión? El filósofo que tenía como esencia el amar el todo, amaba el bien en su totalidad, y estaba amparado por esta idea, esto tenía que verse comprobado en el Estado, pues éste debería de prodigar una vida equitativa a todos sus ciudadanos. Bajo esta característica se instaura la vida económica, para platón “no debe haber gente rica ni pobre, ya que si es rica, no se ocupará de su trabajo, y si es pobre, no podrá realizarlo bien.” Así que todos trabajarán y recibirán como remuneración algo que necesiten en ese momento, esto es como una especie de trueque, en donde se intercambian productos.

Pero todo esto lo planteamos porque a ciencia cierta podemos decir, que todos buscamos el bien de nuestra sociedad, y en este sentido somos totalmente platónicos; sino, de dónde proviene ese desencanto y ese cansancio social e individual, de dónde viene ese estado de irritabilidad social, de dónde proviene esa ira que se muestra constantemente en las calles, en las oficinas gubernamentales escolares, en las fábricas, en las escuelas, en la música, en la cultura ¿Por qué el descontento social? Y más aún ¿Por qué la necesidad del ayuntamiento de un órgano como el de los derechos humanos? Esto nos da a pensar la incapacidad del hombre de seguir a unas los dictados del Estado y los suyos propios, pero, esto es propio de otra reflexión, don-

de se ponga en la mesa de disección la propia incapacidad del hombre para autogobernarse.

Ahora, vamos rápidamente a la parte de la excelencia del alma que sería la *sophrosine* o la moderación; en todos los diálogos de Platón vemos la figura de Sócrates moderada, en el Banquete cuando le reclaman que el bebía demasiado y no se emborrachaba, el contestaba que esto se debía a que tenía un dominio sobre su cuerpo mismo, y que todos los demás no lo tenían. La cultura griega de hecho busca incesantemente ese ideal.

En cuanto a la *andreía*, es decir, a la valentía, también vemos a Sócrates como paladín de la moral occidental. No teme a su muerte, y no reclama nada a sus falsos acusadores: Anito y Melito que pertenecían a la clase aristocrática y que uno de ellos era parte de su familia política.

Huelga decir que Sócrates murió por impugnaciones falsas y en un momento en que la amnistía estaba en vigor. No se podía ejecutar a nadie en esos días. Pero corresponde a los poderosos el decidir sobre la vida de los demás pasando por encima de las propias leyes y en éste caso de la propia divinidad.

B) La injusticia o de la causa de los derechos humanos

Por otro lado, la injusticia es lo contrario de la Justicia...

Primer postulado de la fundamentación de nuestra reflexión; los derechos humanos, son por definición actual y de cierta manera natural una pertenencia del ser humano en general.

Segundo postulado del punto actual, es que nuestra reflexión parte de la observación sobre los hechos que nos rodean y compara a ésta con la teoría platónica de la República.

La forma de ser del mexicano en específico, está a la espera o a la búsqueda del gobierno ideal, que tenga las características antes mencionadas: sabiduría, moderación y valentía. En consecuencia, el gobierno del Estado no aparece como el agente que pueda prodigar al individuo un Estado de Justicia.

La Injusticia actualmente es más patente por los medios masivos de comunicación, estos nos llevan al mismo lugar donde suceden los eventos, por esto ahora podemos saber quién es quien delinque, pues es propio del Estado para llevar a cabo la Justicia la figura del delincuente.

¿Quién es un delincuente? ¿Qué es un delito? El delincuente es aquel que transgrede los bienes de los demás, aquél que está por encima de los demás y de la propia ley. El sofista era el que de cierta manera transgredía las leyes pues engañaba a todos, haciéndoles creer que sus argumentos correctos eran verdaderos. Pero sabemos que un argumento no es necesariamente verdadero por estar correctamente estructurado. El delincuente entonces es el que atenta en un sentido contra la lógica, y en otro contra la sociedad. Despoja a la sociedad de sus bienes, pero, quién tiene tanta argucia para despojar a la sociedad de sus bienes, el criminal, el que tiene desgraciadamente una inteligencia sobreabundante. La Injusticia entonces viene por parte del individuo mismo, y más aún por parte del individuo que se esconde y que recibe un salvoconducto por parte del Estado.

Nos referimos a los criminales que están ante nuestros ojos, a ex presidentes de la República, a ex gobernadores, a ex políticos, líderes sindicales del magisterio que venden las plazas para poder trabajar en la educación de nuestro país. Forjadores de la injusticia social, perseguidores de todos aquellos que como Sócrates se han atrevido a encarar al poder y preguntarle directamente sobre los cimientos de la política misma.

Nuestra actualidad es la de la injusticia porque ya no se castiga el delito, puede haber fraudes millonarios a las arcas del Estado y estos crímenes pasan a la historia por no contar con las pruebas suficientes para levantar una denuncia. Ya no hay castigo que deje satisfecha a la sociedad, la Injusticia tiene en sus entrañas un rencor cada vez más pronunciado que se repite, que se multiplica y se suma en los hogares, en las escuelas, en los recintos sagrados, en la sociedad toda. La injusticia tiene entonces una íntima relación con la violencia doméstica, y social. Porque la injusticia debe pensarse como un fenómeno que está compuesto por un hilo y una aguja y que lo va zurciendo puntada a puntada todo el cuerpo de la sociedad.

C) La Filosofía y la violencia

Existe una íntima relación entre estos dos vocablos, decimos vocablos porque la experiencia humana surge a partir de la lengua viva, entonces debemos escuchar con atención las dos palabras anteriores. Filosofía y Violencia; la “y” griega funge como conjunción, como cópula de dos palabras que parecen irreconciliables, pero que

en su esencia comparten la misma raíz. La filosofía nace con la búsqueda de la verdad; la verdad es lo que es, y si hemos dicho que la palabra filósofo significa amor a la sabiduría, a la raíz más profunda, entonces el filósofo ama lo que es. Pero lo que es en este momento es lo que nos atañe, y lo que nos atañe es la violencia, por lo tanto, la filosofía sigue siendo peligrosa al poder porque también es como una especie de estrategia, una especie de violencia silenciosa que pone ante nuestras narices los esqueletos del Estado. La filosofía es aguda e insidiosa, pues a partir de la búsqueda de la esencia del lenguaje encuentra que hay algo que huele mal, algo que se escucha mal.

El mismo Platón se da cuenta que su República es una Posibilidad, pero parece que nuestra realidad supera esa posibilidad. La filosofía por eso tiene mucho de riesgo porque es una estrategia y una crítica, y si es una estrategia ya está contra algo, en éste caso es una estrategia en contra del poder.

D) Sobre la inalienabilidad de los derechos humanos

Los derechos humanos son una pertenencia implican una condición inalienable de estos hacia el ser humano, dicho fácilmente, los derechos humanos no pueden ser arrancados al ser humano; lo acompañan en todo momento, pero, qué es eso que no puede ser arrancado del ser humano, visto desde el punto de vista clásico, lo que no puede ser arrancado al hombre es su condición mortal. Pues al hombre le corresponde morir. El hombre muere porque es mortal, entonces, uno de los derechos del ser humano es morir, y esto es inalienable ésta fase es una condición irremisible.

La muerte es una consideración universal qué sólo se hace presente a nuestra sociedad por algunas cosas que debemos tener en consideración:

- a) Los medios masivos de comunicación.
- b) Las enfermedades propias que sirven para detonar tal conciencia: cáncer, SIDA, ébola, diabetes, etc. Con el etcétera nos referimos solamente a las enfermedades propias que acentúan la conciencia de la muerte. Porque todos vamos a morir, pero, curiosamente, hay algunas enfermedades que nos ponen de frente al fenómeno de la muerte.

- c) El cuerpo que experimenta la muerte: decimos que experimenta porque es un derecho inalienable; no decimos padece, porque el verbo padecer nos muestra una especie de carga, y entonces tendríamos que pensar la muerte no como un derecho, sino como una condena que se debe de pagar.
- d) Los prejuicios de la muerte, que a su vez podemos considerar como los siguientes: La muerte es lo que libera, la muerte es una carga.

E) Conclusiones

La Filosofía como estrategia nos lleva a observar que, el Estado debe estar instaurado como un órgano que imparte justicia a sus gobernados y que para saber si existe justicia en el Estado se debe poner atención a las excelencias del alma. Ante esta petición por parte de la historia podemos responder que en nuestro Estado no existe esto, por lo que debe surgir un órgano que intente regular las injusticias cometidas por alguien siempre poderoso, pues la injusticia tiene la regla de la fuerza y del temor; porque el débil no puede causar miedo al poderoso. Por otro lado, vemos que nuestros gobernantes no aman el todo, solo aman una parte y sobre esa es la que versa el desarrollo de un país. Por otro lado, la injusticia causada por la mala distribución de las riquezas lleva a que el individuo social tenga una violencia que lleva desde los lugares microfísicos a los macrofísicos y que sólo puede aplacar momentáneamente mediante más violencia. Por último, actualmente la filosofía no puede atreverse a proponer una solución, no le corresponde a ella, sino solamente la de realizar el ejercicio de la violencia como una estrategia, como una estrategia que saca a flote los olores y los colores violentos de una sociedad que está plagada por los crímenes sin castigo.

DE LA INJUSTICIA SOCIAL COMO VULNERACIÓN ROTUNDA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Marco Antonio Sánchez López*

Hemos traspasado el umbral de un nuevo siglo, somos testigos de vertiginosos e inimaginables avances, nunca antes el mundo había estado tan comunicado, tan pendiente de lo que pasa en sus puntos más distantes y muy posiblemente, nunca como ahora, las personas, individual y colectivamente, están tan lejos entre sí, les importa poco lo que ocurre con sus semejantes, con su comunidad, con su mundo. Nótese que no debiera tratarse sólo del altruismo anónimo, de la limosna ocasional, alivio pasajero de la conciencia, autoengaño de buena fe.

Pudiera pensarse que la serie de progresos, de auge material, serían por necesidad motor de mejoría en las condiciones de vida de todos, lejos de ser así, el avance acentúa las disparidades, empobrece todavía más a la inmensa mayoría de las personas, segmenta las naciones, diferencia y divide las comunidades, excluyendo; destruye los recursos naturales, atenta contra la identidad de tantos pueblos, bajo la falacia de la uniformidad; transgrede las costumbres, avasalla la resistencia con base en modas desechables y vacías.

El orbe es campo experimental para la acentuación de las medidas que propenden al crecimiento económico por el mero crecimiento económico, el gobierno, de acuerdo con esto, se adelgaza en extremo al grado de ser incapaz de garantizar un mínimo de bienestar para el ser humano, gradualmente, los programas destinados a favorecer el desarrollo social se convierten en mecanismos de apoyo ocasional, mientras se generan condiciones propicias para el auge del gran capital en detrimento de la pequeña y mediana empresas, a las que se abandona a su suerte. Se piensa, como hace más de medio siglo, que el crecimiento económico detonará por sí mismo y en forma automática el progreso, lo que tendrá entre sus consecuencias natura-

* Director del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. Correo electrónico: cecodhem@hotmail.com

les, la mejoría en los niveles de vida de la población en su conjunto. Es sorprendente que con la experiencia acumulada en décadas previas, el ser humano sea capaz de asumir tal mentira. Dice Robert Spaemann que “el hombre no es un animal; puede cegarse artificialmente; puede actuar como si no viese. Pero tiene la responsabilidad de su ceguera”¹.

Se ha cometido el error de apreciar a la persona como instrumento, como entidad productiva y de competencia, su valía se da en función de los ingresos que es capaz de generar, se le forma y prepara para ser emprendedor, para convertirse en ganador y poseer bienes materiales, por eso es comprensible el acendrado individualismo, la codicia, el egoísmo y el desinterés. Con ello se abona ese vacío y la insatisfacción permanentes, una vez que se alcanza lo deseado se continúa insatisfecho, no se sabe, no se comprende por qué, simplemente se vive sin sentido, sin mayor dicha que la satisfacción, el gusto o la euforia efímeros.

Esto se traslada sin problemas al ámbito colectivo, además, con el paso del tiempo la humanidad se torna negativamente tolerante, permisiva, Christophe Dejours asevera que “hay en Francia -y en el mundo- (acotación mía) un cambio cualitativo de la sociedad en su conjunto que implica una atenuación de las reacciones de indignación, cólera y justicia. Atenuación paralela al surgimiento de reacciones de reserva, duda y perplejidad o franca indiferencia, junto con una tolerancia colectiva a la inacción y una resignación frente a la injusticia y al sufrimiento del otro”².

Las particularidades de nuestro país no son distintas en este como en otros aspectos a lo que ocurre en el resto del mundo, a pesar de que durante el siglo pasado en ciertos lapsos históricos (muy pocos en realidad), México mostró avance o crecimiento de índole económica, ha existido invariablemente un plano de injusticia social que pudiera calificarse de “permanente”, la desigualdad está presente en todas las esferas sociales, políticas y económicas, por ello es comprensible que en la actualidad coexistan en nuestro medio el hombre más rico

¹ Spaemann, Robert, *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona, ediciones Universidad de Navarra, 1998.

² Dejours, Christophe, *La banalización de la injusticia social*, Buenos Aires, Topia, 2006.

del mundo, mientras dos terceras partes de la población vive sumida en la pobreza. A modo de ejemplo, de acuerdo con estimaciones oficiales, en el Estado de México viven dos millones de personas en pobreza alimentaria³.

Pero la injusticia social en nuestro medio se complica porque no sólo se alimenta de las condiciones del mercado, la dinámica social con su singularidad, que contiene factores culturales y políticos que contribuyen a robustecer y prolongar la pobreza, determinan dificultades mayores para poner remedio al fenómeno, porque además, se es pobre no sólo porque no se tiene dinero, la pobreza también supone un cúmulo de aspectos que se relacionan con elementos sociales y políticos.

Así, asistimos hoy en día a la extensión y profundización de la pobreza en el país, ante nuestra incapacidad por superar adecuada y razonablemente la problemática que se afronta, en la que subyace una contundente violación de los derechos humanos, millones de personas viviendo en condiciones miserables, ¿a quién le importan? ¿acaso no es más cómodo considerarlos invisibles? O ¿es humano ver con naturalidad el afianzamiento de la injusticia social simplemente porque no hay soluciones inmediatas?

La injusticia social margina a los seres humanos y limita hasta cancelar sus derechos a vivir en condiciones dignas, a obtener un empleo remunerado que les permita vivir decorosamente, a tener educación de calidad, a gozar de una protección de la salud en términos amplios, a beneficiarse de los progresos de ciencia y tecnología, a participar de la vida cultural de su comunidad, así como al despliegue pleno de sus aptitudes y las capacidades con que cuenta para enriquecer e impulsar el avance de la nación a la que pertenece, por eso constituye entonces una rotunda vulneración de los derechos humanos.

Desde la perspectiva de los derechos humanos es justo reconocer los derechos de toda persona, sin distinción de raza, sexo, edad, preferencias, aptitudes, capacidades, entre muchas más, simplemente por ser humano, porque esa gama de derechos se corresponden con la dignidad inherente a todas y cada una de las personas, fuente de la que manan esos derechos. De esta forma los derechos humanos

³ “Viven 2 millones en pobreza alimentaria” en *Reforma*, 28 de mayo de 2008, <http://www.reforma.com>

son una cierta capacidad de dignidad que el hombre puede desarrollar, si se les desdeña u obstaculiza, se niega al individuo su condición de persona, de ente digno y racional.

En tanto sustrato básico de los derechos fundamentales, la dignidad engarza a todos ellos, vinculándolos de tal manera que marca un mínimo de condiciones que permitan alcanzar el desarrollo integral de la persona, destacando siempre su valor humano.

De acuerdo con Jürgen Moltmann sólo se recuerda la dignidad humana “cuando se tiene esperanza en el hombre y en su humanidad y cuando uno no se puede resignar, debido a esa esperanza indestructible, a la crueldad humana, a su indiferencia y a su infame falta de humanidad”⁴.

Tenemos así, el deber irrenunciable de vivir y respetar en nuestro ámbito personal y comunitario los derechos y dignidad humanos, así como de promoverlos, sólo así se convierten en realidad, quien los conoce y los pone en práctica es capaz de vivir de manera distinta, sabe de la concordia y de la solidaridad, de la resolución no violenta de los conflictos. En el mundo actual, probablemente los derechos humanos sean de las pocas alternativas que pueden cambiar la situación inhumana, la injusticia que predomina.

⁴ Moltmann, Jürgen, *La dignidad humana*, ediciones Sigueme, Salamanca, 1983.

DEMOCRACIA Y CULTURA DE LA PAZ: UN DIÁLOGO CONTINUO Erik Hernández Morales*

La humanidad siempre tiene una tendencia “hacia lo mejor” esto nos lo dice Immanuel Kant, por ello cuando hablamos de derechos humanos es como estar ante un signo, una señal profética de tiempos mejores y de la cual, más vale no deshacernos. En la actualidad el debate sobre tales derechos es cada vez más extenso y complejo de abordar, de tal suerte que a menudo aparece en los espacios públicos y académicos más connotados para su meditación, discusión, etcétera. Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿a qué se debe la creciente atención sobre los derechos humanos?, ¿se debe a la conciencia cada vez más profunda y sensible, que se forma entre las personas, a la que podríamos llamar conciencia del otro? O tal vez, ¿se genera por la constante y dolorosa violación de los mismos?

En el libro *Ética y derechos humanos*, Carlos Santiago Nino menciona: “es indudable que los derechos humanos son uno de los mas grandes inventos de nuestra civilización”¹, de esa modernidad que envuelve al ser humano en un sistema utilitarista, de tal suerte que nos lleva a pensar que tal afirmación no resulta tan descabellada, sobre todo si tomamos en cuenta que los derechos humanos surgen como una “necesidad” que tiene el hombre de recuperar el reconocimiento de sus derechos naturales (en primer lugar, la dignidad) de los cuales ha sido privado por el propio hombre.

Es pues ante la creciente necesidad de respeto a los derechos del hombre que, dadas las características propias que la democracia -entendida como la forma de gobierno “caracterizada por un conjunto de reglas que establecen quién tiene autorización para tomar deci-

* Estudiante del sexto semestre de la licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública en la Universidad Autónoma del Estado de México.

¹ Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1984. p. 13.

siones colectivas y qué procedimientos se han de emplear”² ofrece, se dice entonces que existen una tri-unión indisoluble entre derechos humanos, democracia y paz, tres momentos necesarios e interdependientes, para lograr la tan anhelada convivencia humana. Pues sin el reconocimiento y respeto de los derechos humanos no existe democracia, y sin ésta no habrá condiciones para la solución pacífica de los conflictos personales y comunitarios.

Es evidente pues que los derechos humanos forma parte de la democracia, dando paso a la solución pacífica de los conflictos, logrando un estado de paz entre los miembros de una sociedad, es por ello que hoy es imposible hablar de estos elementos por separado, no obstante que la relación entre ellos no ha sido fortuita, estamos ante una unidad tripartita necesaria en las sociedades modernas, pero ¿de qué tipo de democracia estamos hablando?, para resolver dicha incógnita es necesario realizar una revisión teórico-histórica de ambos elementos.

De forma tradicional la democracia es vista como una forma de gobierno, tiene sus orígenes en la Grecia antigua, definida entonces; como el gobierno de muchos, de la mayoría o de los pobres en la que su principal característica era el ejercicio directo de la misma, si bien es cierto que la definición del término no ha cambiado, su característica primordial si lo ha hecho, hoy estamos inmersos en una democracia representativa, reproducida en la figura de los partidos políticos, de los parlamentos (de las instituciones). El cambio que se considera entre la democracia antigua y moderna, “no es pues el titular de poder, que siempre es el pueblo, entendido como el conjunto de ciudadanos a los que les toca en última instancia el derecho de tomar las decisiones colectivas”³, el cambio radica quizá en la forma en que se toman las decisiones y por quién se toman.

A finales del siglo XVIII surge la Declaración de los Derechos de Virginia la cual afirma que “Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres y tienen algunos derechos innatos, de los cuales entrando al estado social, no pueden privar o despojar por convenio a

² Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, FCE, México 1999. p. 24.

³ Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, 10ª reimpresión, FCE, México 2006. pp. 32-33.

sus descendientes...”⁴, con ello podemos decir que el hombre vive en un nuevo régimen político, no es el gobierno de las leyes en oposición al de los hombres, sino “el gobierno conjunto de los hombres y de las leyes: de los hombres que hacen las leyes, y de las leyes, que encuentran su límite en derechos preexistentes”⁵.

Por su parte, la ideología positivista del conocimiento, marca al Estado como el soberano, único capaz de brindar protección a los derechos del ciudadano. Más aún se ha llegado a afirmar que “el reconocimiento y la protección de los derechos humanos encuentra su base en las constituciones democráticas”⁶. Un claro ejemplo es la Declaración de los Derechos Humanos al ser una ley positiva; en su inicio plantea lo siguiente; “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...”. Esto implica, que los derechos sólo existen hasta que una ley los reconoce y los protege, generando una transformación en la idea filosófica sobre la naturaleza humana, de tal manera que el hombre ya no es principio y fin de todo lo existente, pues ahora necesita de un contrato o ley que le permita coexistir con su medio y con los otros, el hombre ya no es digno por sí, sino por mandato o declaración, de tal suerte que hoy el hombre ha degenerado en una institución política, la cual se tendrá que regular con base en sus relaciones jerárquicas de poder, (entre gobernantes y gobernados, entre compradores y vendedores, etc.) entre simples individuos, limitando la convivencia a un régimen político, que será sólo el gobierno de la ley en oposición al de los hombres, es decir ya no hay espacio para los acuerdos personales, comunales, la “palabra de caballeros ya no existe”.

El derecho romano base del derecho moderno limitaba el ejercicio de la participación dentro de la sociedad ya que sólo le pertenecía a unos cuantos. Y con base a sus bienes materiales, posteriormen-

⁴ Pedroza De la Llave, Susana T., García Huante, Omar, Comp. *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, firmados y ratificados por México 1921-2003, Tomo I, CNDH, México 2004.

⁵ BOBBIO, Norberto, *Liberalismo y democracia*, 10ª reimpresión, FCE, México 2006, P. 196.

⁶ Fernández Santillán, José, comp. Norberto Bobbio: *el filósofo y la política*, FCE, 1ª reimpresión, México 2004, p 195.

te John Locke establece la doctrina que se centra en la noción de los derechos individuales e irrenunciables. “Locke es el primer pensador en postular la existencia de los derechos naturales cuya protección es la única función legítima de un gobierno”⁷, no obstante hasta el día de hoy la participación del ciudadano en asuntos públicos es limitada a un sufragio y no a la corresponsabilidad.

Llegamos ahora a la revisión sobre la paz, aspiración de todo pueblo y de todo hombre, sin embargo, cabe la posibilidad de que en la búsqueda de la paz y del respeto a los derechos humanos entremos en un agujero del cual no podamos salir nunca, el agujero de la violencia institucional, aquella de origen político-social que en el afán de mantener el orden, ejerce violencia contra una colectividad, pues en una democracia la búsqueda del bien de las mayorías no puede aniquilar a las minorías, no puede quebrantar el respeto, primicia para el bienestar social y personal.

Ciertamente la extirpación de la violencia es ardua tarea, dado que en un conflicto no es suficiente detener la violencia para resolverlo, más bien, tiene que ser la primera condición para lograr que las actitudes humanas de acercamiento y diálogo florezcan, a fin de formar verdaderas comunidades, ya que el hombre es, en efecto, un *zoon politikon*, es decir, un ser capaz de solucionar los conflictos personales y sociales con base en el diálogo, logrando con ello, llegar a una democracia, la cual tendrá como esencia agrupar sociedades que convivan y asuman sus derechos y obligaciones para con los demás.

Ahora bien, si hoy encontramos la violencia en nuestras sociedades es debido a que ella misma genera su propia pervivencia: violencia genera más violencia, ya que no es difícil reaccionar violentamente cuando alguien ha transgredido nuestra tranquilidad, sin embargo, en esos momentos de posible sinrazón, es cuando se necesita la ayuda de la sociedad, de una sociedad estructurada que logre implantar un comportamiento cada vez más humano de sus miembros. Ya que no se puede avanzar hacia la paz y la justicia mientras optemos por el individualismo en oposición a la idea de comunidad.

Hoy podemos darnos cuenta de que la violencia y la injusticia produce criminales, la guerra ya no es vista como creadora de héroes,

⁷ Rodríguez Zepeda, Jesús, *Estado de Derecho y democracia*, IFE, México 1996, p. 28.

sino como violadora de derechos fundamentales y generadora de desigualdades, -es un gran avance sin duda-, pero no es suficiente, pues seguimos estando dispuestos a renunciar en algún momento a nuestra condición humana y estamos igualmente dispuestos a negarles esa misma condición a otros en aras de la seguridad -prueba de ello es la creciente militarización del país-, no podemos vivir en una sociedad que busca llegar a un estado de paz, pensando en la guerra, actuando con medidas violentas.

El hombre y las sociedades deben soslayar la violencia como forma de solucionar conflictos, para dar paso a métodos no-violentos como el diálogo, apelando a la razón del otro, al sentido común, pues hablando se entiende la gente, es decir, la comunicación debe actuar solucionando el conflicto, apuntando en todo momento que el diálogo no es la panacea para erradicar la violencia.

El camino hacia una cultura de la paz, es pues, la no-violencia, aquella que ha tenido entre sus principales promotores a Mohandas Karamchand Gandhi (Mahatma Gandhi) quien afirma que la no-violencia es una guerra sin armas y como en ella se requiere entrenamiento, fortaleza, lealtad, espíritu de cuerpo, del mismo modo la no-violencia requiere de las mismas cualidades, es decir, la no-violencia como forma de solucionar conflictos debe ante todo llevarse a cabo por personas comprometidas que no busquen un adversario, sino una persona para entablar un diálogo, reconociendo y aceptado la dignidad de la otra persona.

El diálogo como parte de la no-violencia. Requiere ser consciente de la razón del otro, pues sólo podrá darse entre dos personas que creen en la capacidad del semejante para entablar dicho diálogo, es decir, capaces de encontrar en el otro sus facetas de bondad, de búsqueda de la verdad, de emancipación permanente.

Dentro de la historia han existido hombres y mujeres sensibles a la dignidad humana capaces de luchar por hacerse respetar y respetar a los demás. Estas personas han logrado entender que la relación entre dos conciencias (dos hombres) sólo puede darse mediante el uso de la palabra, del diálogo.

La conciencia humana ha logrado que hombres y mujeres se comprometan con su prójimo, pues entienden el sufrimiento moral, se compadecen ante la miseria que los humanos imponen a sus semejantes, ante la idea del modelo económico que incita a la competencia despiadada, al aniquilamiento del otro para obtener poder.

Urge una revolución no-violenta que logre dejar atrás la violencia y el desprecio al extranjero, al diferente, urge una educación integral para logra el bienestar social, respetando no por obligación, sino por convicción los derechos de los demás, reconociendo también que el hombre tiene obligaciones para con sus semejantes.

Hoy, en efecto, estamos ante lo que los antiguos advertían, la perversión del sistema democrático, el exceso de libertad ha devenido en un Estado de anarquía que no logrará suprimirse con violencia –con militares en las calles, con leyes más severas- sino con una educación fundada en lo otrora llamada virtud.

MESA TEMÁTICA: ¿QUÉ HAY CON LA BIOTECNOLOGÍA? O CÓMO LA VIDA SE HA VUELTO UN FETICHE



LA BIOTECNOLOGÍA, REVOLUCIÓN DEL SIGLO XXI. ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA Miguel Ángel Barranco Cruz*

a) Consideraciones preliminares de la biotecnología

El considerable crecimiento de la sociedad mexicana en los últimos años exige plantear algunas alternativas de desarrollo en el ámbito social, económico, educativo y por supuesto el científico. La tendencia que han delineado los países del llamado “primer mundo” obliga a nuestros habitantes a diseñar nuevos derroteros en el ámbito nacional.

Los constantes cambios que ha acelerado el *Homo sapiens* en las últimas décadas dan la pauta para preguntar si realmente lo que está haciendo tiene un objetivo claro. La tecnología, se inserta cada vez más en la vida cotidiana, el aprender a convivir con ella nos permite comunicar y desarrollarnos mejor que hace algunos años, sin embargo, surgen preguntas que en cierto sentido la filosofía plantea para conocer los nuevos paradigmas en los que se encuentra el hombre del siglo XXI.

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México, actualmente cursa el posgrado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde realiza su tesis de investigación sobre el pensador Martin Heidegger: “Filosofía y poesía, análisis en torno a la disposición afectiva en los escritos del pensar ontológico.”

En los últimos años, el carácter de la investigación científica tiene una peculiaridad, el prefijo *bio*, término que encontramos hoy en día en un sinnúmero de conceptos, se habla de biodiversidad, bioseguridad, bioquímica, bioética, bioestadística, biochip, biogeografía, pero también de biotecnología. Por lo anterior surge la pregunta ¿Qué ocurre con el término *bio* para utilizarse en los distintos contextos en donde se desenvuelve el hombre? ¿Cuál es el impacto a nivel social? A estas interrogantes intentaremos responder de manera precisa al decir, en primer lugar que desde el inicio de la vida, del desarrollo del *Homo Sapiens*, él se ha encontrado con una pluralidad de instrumentos en la naturaleza, los cuales ha manipulado de acuerdo a sus necesidades, por ello decimos que existe una riqueza natural la cual se ha adaptado al medio en el que se encuentra el hombre. Esto da paso a la biodiversidad, en la cual encontramos variedad de especies tanto de vegetales como de animales, lo que permite al ser humano domesticar y transformar.

Volvamos al punto, ¿qué ocurre con la biotecnología? ¿Por qué es importante para la sociedad del siglo XXI esta disciplina que parece estar lejos, pero está más cerca de lo que aparenta?

Los antecedentes de la biotecnología remiten al quehacer del hombre al intentar transformar su entorno para su sobrevivencia. Al comenzar a darle una utilidad distinta al vegetal o al animal, por muy simple que parezca, el ser humano comienza a modificar los “productos” entendiéndose lo que tiene a la mano que emplea como alimento. La manipulación que es el término que puntualmente se emplea en el ámbito científico, es lo que utilizó en un primer momento para su beneficio.

A partir de la segunda mitad del siglo XX se dio un giro totalmente a la estructura del conocimiento científico, con el desciframiento del ADN¹ que ha continuado hasta nuestros días, como bien lo denomina la UNESCO, el patrimonio biológico de la humanidad. En otros casos, el interés por conocer la estructura del genoma, como en

¹ Cfr. la temática en torno al descubrimiento del ADN es realmente importante, que bien se puede desarrollar en otro momento. Al respecto podemos revisar el artículo “La biotecnología los retos del siglo XXI”, en revista Ciencia y Desarrollo, marzo-abril 2003, Número 169, pp.39-41. De igual manera el interesante texto de Eric S. Grace, *La biotecnología al desnudo*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 28 ss.

nuestro país que se comenzó a desarrollar una investigación en los últimos 5 años para descifrar el genoma del mexicano². Tema que nos ocupará en otro momento.

Retomemos nuestro tema, por biotecnología³ se entiende de acuerdo a lo que indica el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) lo siguiente:

La biotecnología moderna se puede definir como una actividad multidisciplinaria, cuyo sustento es el conocimiento de frontera generado en diversas disciplinas (entre otras, la biología molecular, la ingeniería bioquímica, la microbiología, la inmunología) que permite el estudio integral y de la manipulación de los sistemas biológicos, la biotecnología moderna busca hacer un uso inteligente y respetuoso de la biodiversidad, mediante el desarrollo de la tecnología eficaz, limpia y competitiva para facilitar la solución de problemas importantes en sectores tales como el de la salud, el agropecuario, el industrial y del medio ambiente⁴.

Esta amplia referencia nos da una idea en torno a la investigación científica que se está procurando impulsar en nuestro país. Pero desde luego las amplias modificaciones que tiene el término dan que

² Es importante conocer los avances científicos que se están dando por investigadores mexicanos en torno a esta cuestión. Para un estudio detallado se puede consultar la página del Instituto Nacional de Medicina Genómica: www.inmegen.gob.mx, aquí encontramos los avances del mapa genómico del mexicano desarrollado por estudiosos de este instituto.

³ Una definición bastante escolar es la que nos da La Real Academia de la Lengua Española, la cual define a la biotecnología como "... el empleo de células vivas para la obtención y mejora de productos útiles, como los alimentos y los medicamentos... en Diccionario de la Lengua Española, 22ª edición, Tomo I, p. 320.

⁴ Francisco Bolívar (Coordinador). Biotecnología moderna para el desarrollo de México en el siglo XXI, retos y oportunidades, México, FCE-CONACYT, 2002, p. 20. Por otra parte el gran número de investigadores que participa en el proyecto anterior algunos años después define a la biotecnología en el documento Recomendaciones para el desarrollo y consolidación de la biotecnología en México, México, CONACYT-FCE, 2003, disponible en: www.ibt.unam.mx de la siguiente manera: " La biotecnología, es una actividad multidisciplinaria sustentada en el conocimiento básico generado en diferentes disciplinas (biología molecular, ingeniería bioquímica, genómica, bioinformática, ingeniería de proteínas, entre las más importantes) y que tiene un impacto importante en sectores como los de la salud, alimentos, agrícola, pecuario, control de la contaminación y el marino." P.

19

pensar de acuerdo a las necesidades en las que nos encontramos actualmente. El acelerado desarrollo mundial en gran medida se debe a la orientación señalada por la ciencia. En el escenario global en el que nos encontramos, es necesario encaminar acciones para entender la transformación mundial.

La biotecnología, es un tema que actualmente ocupa a un sector muy importante de nuestro país que está vinculado al trabajo científico. Algunos centros universitarios⁵ están realizando un esfuerzo muy amplio para impulsar el desarrollo de la biotecnología como motor para un desarrollo sustentable en nuestra sociedad. De acuerdo a los estudios que se emprendieron por el CONACyT a partir del año 2002 es necesario implementar un programa adecuado para impulsar el desarrollo biotecnológico.

De manera más escolar debemos saber hacia donde nos estamos dirigiendo, de modo muy simple Eric. S. Grace define a la biotecnología "...como un término comodín, que se aplica a varias técnicas destinadas a utilizar la capacidad de los seres vivos para proporcionar productos o servicios"⁶. A partir de esta definición se complica el asunto de la biotecnología, entendemos que es una actividad que reúne a distintas disciplinas del conocimiento para generar nuevas vías que permitan un uso adecuado y responsable de la naturaleza, desde luego se emplea tecnología eficiente y capaz de generar beneficios al ser humano, para facilitarle la vida. Sin embargo, la percepción que se tiene de la ciencia es tan complicada, porque no se la concibe cercana a la vida.

Con la biotecnología estamos más cerca de la ciencia, quizá hemos visto en la televisión un sin fin de comerciales que nos bosquejan un mundo o un cuerpo en cierto modo alejado de nuestra realidad; se discute también en ciertos sectores sobre la aceleración o la utilización de fertilizantes para tener productos en menor tiempo y con

⁵ Para una información detallada es importante consultar el texto Recomendaciones para el desarrollo y consolidación de la Biotecnología en México, Op. cit., p. 20. O bien el texto: Francisco Bolívar, (et al.) *Biotecnología moderna para el desarrollo de México en siglo XXI: retos y oportunidades*, Op. cit. También se puede consultar Gustavo Viniegra González. "Biotecnología: prioridades para el desarrollo, investigación, oportunidades y desafíos", en revista *Ciencia y desarrollo*, marzo 2005, pp. 36-41.

⁶ Eric S. Grace, Op. cit., p. 22

mejores características, sí, aquí, es en donde surge el mundo de la biotecnología, es decir, en donde encontramos productos modificados o alterados genéticamente.

b) Biotecnología y vida

La impresión que tenemos hoy en día sobre nuestro planeta, y aunque parezca trivial, es que se está acelerando su destrucción, todos colaboramos de una u otra manera, por muy simple que se nos presente, hemos experimentado ciertas consecuencias, los cambios bruscos de temperatura en el ambiente, calor o frío, son síntomas que nos deben hacer reflexionar. La cuestión que surge es ¿Cómo se relaciona la biotecnología con la vida, con nuestro entorno?

El hombre, sabemos tiene la capacidad de transformar. Los primeros indicios que encontramos desde la perspectiva biotecnológica en nuestra sociedad se relacionan con la producción de quesos⁷ y de vinos, pues se comienza con la modificación de ciertas células que dan paso a otro producto, es decir, "... otros microorganismos traen placer a nuestra existencia, como las levaduras que descubrió Pasteur, que hacen el milagro cotidiano de transformar el jugo de uva en vino o el extracto de cebada en cerveza, sin olvidar a las que desde hace miles de años, en el antiguo Egipto, iniciaron el diario trabajo de fermentar la masa de trigo para producir pan"⁸.

Desde hace algunos años se habla de alimentos transgénicos⁹ término que genera terror pues no se sabe con precisión a que se está refiriendo quien lo menciona. Actualmente se habla de Organismos Modificados Genéticamente (OMG). La Organización Mundial de la Salud (OMS) dice al respecto:

⁷ Cfr. Recordemos que para la elaboración del queso caso en algunos sitios se utiliza el cuajo, una enzima que permite que se elabore el producto deseado. Agustín López Munguía, *El metro, los alimentos y la biotecnología*, UNAM, México, 2006, p. 14.

⁸ *Op. cit.*, p. 7

⁹ Es complicado hoy en día hablar de alimentos transgénicos, incluso se tiende a confundir y a mal informar. Nosotros emplearemos el término que se utiliza actualmente en las comunidades científicas. Me refiero al Organismo Modificado Genéticamente, OMG, para no caer en confusión la comunidad científica emplea esta abreviatura como una forma didáctica para señalar a que se refiere, OMG o bien, OGM se refieren a lo mismo.

Los organismos genéticamente modificados (OGM) pueden definirse como organismos en los cuales el material genético (ADN) ha sido alterado de un modo artificial. La tecnología generalmente se denomina “biotecnología moderna” o “tecnología genética”, en ocasiones también “tecnología de ADN recombinante” o “ingeniería genética”. Ésta permite transferir genes seleccionados individuales de un organismo a otro, también entre especies no relacionadas¹⁰.

Para entender esta intervención entonces estamos convencidos de la constante manipulación que se da a ciertos organismos para generar beneficio a la sociedad, por ello ha tenido éxito hoy en día la biotecnología. “Hoy, muchos aditivos y alimentos transformados industrialmente se elaboran con enzimas transgénicas, como la glucosa, la fructosa y otros edulcorantes, como el aspartame que encontramos en los refrescos de dieta, y los productos derivados de almidones, como las ciclodextrinas, o de aceites, emulsificantes, sustitutos de grasa y margarinas, por citar algunos ejemplos”¹¹. Y así se podría continuar citando ejemplos de la cercanía que mantiene la biotecnología con nuestra vida diaria. Pensemos en los grandes centros comerciales en donde las grandes estaciones de comida nos ofrecen alimentos que se preparan de manera *Express*, es decir, con cierta facilidad que el cliente queda satisfecho por la rapidez con la que es atendido. Esto se da sobre todo con las empresas extranjeras que en su mayoría tiene los alimentos prefabricados. Sí, podemos afirmar, la comida se prepara de modo más rápido, pero también se adoptan enfermedades con mayor facilidad.

Las preguntas brotan de inmediato, ¿los alimentos en realidad están libres de toda alteración? ¿Realmente lo que consumimos esta debidamente producido? La biotecnología tiene como principio fundamental elaborar productos que permitan solucionar problemas adecuados para tener una distribución equitativa de alimentos en los sectores más desprotegidos. Evidentemente las dudas son más amplias, pues en una sociedad no informada puntualmente se genera desconfianza. Hoy convivimos más con la tecnología, que no percibe en la vida cotidiana este acelerado proceso de modificación en los

¹⁰ Texto de la OMS, 20 preguntas sobre los alimentos genéticamente modificados (gm), en www.who.int/foodsafety/publications/biotech/en/20questions_es.pdf

¹¹ Agustín López Munguía, *Op. cit.*, p. 15

sectores alimenticio, médico, pecuario, etc., lo que le interesa hoy al hombre contemporáneo es la cercanía con la que pueda adquirir un producto, no le preocupa que consecuencias pueda traer lo que consume, en fin, ya habrá otro producto que le sirva como remedio al mal adquirido.

c) Biotecnología y filosofía: las tareas del siglo XXI

Consideraciones finales

¿Qué le queda al hombre en este siglo en donde las transformaciones le darán herramientas que lo lleven a la aniquilación sin que lo perciba? La biotecnología tiene beneficios, pero entre menos claros estén más desconfianza se generará en los sectores minoritarios preocupados por esta revolución que está transformando a nuestra sociedad.

Nuestro país con su profunda riqueza natural, debe invertir más en cerebros, es decir, en la investigación científica y humanística. Los aspectos que están alrededor de la biotecnología, como la bioseguridad y el derecho internacional¹² a transportar libremente alimentos transgénicos deben ser temas que se discutan en amplios sectores académicos que nos permitan tener herramientas para distinguir los alcances y beneficios biotecnológicos, como bien señala un científico mexicano:

Es evidente que la sociedad –en particular los legisladores y los consumidores- requiere de información accesible, confiable, balanceada y con bases de alta calidad científica, para tomar las decisiones relacionadas con la biotecnología con pleno conocimiento. Como esto aún no se da, no es de extrañar que sea un tema muy fácil de tergiversar, a partir del cual se han provocado muchos miedos infundados y verdades a medias que confunden más a la población¹³.

La tarea que queda al pensar es realmente cuestionar hacia dónde nos está llevando la biotecnología, es cierto nuestro país re-

¹² Cfr. Rafael Pérez Miranda, “La regulación del tráfico internacional de organismos vivos modificados”, en *Biotecnología y Sociedad*. Buenos Aires, editorial Ciudad Argentina, 2001, p. 194

¹³ Enrique Galindo Fentanes, en “la biotecnología los retos del siglo XXI”, en *Revista Ciencia y Desarrollo*, Op. cit. p. 33

quiere de un cambio sustancial en su estructura social, económica, política, etc. Por ejemplo, los productores de maíz, no cuentan hoy en día con la información suficiente para enfrentar la creciente demanda de este grano que se avecina para los próximos años. Aquí es donde podemos encontrar un beneficio biotecnológico, se debe industrializar, pero habría que revisar como este diamante poblacional, es decir, hay un sector importante que actualmente es el foco de atención, los jóvenes, que serán los mayores consumidores, pero son los que están más alejados del campo, no les interesa. ¿Qué queda ante esta evidente catástrofe que se vislumbra para nuestra sociedad?

La labor, es ardua, no pretendo dar soluciones, por el contrario sólo compartir algunas reflexiones que abran espacios de meditación en esta sociedad sedienta de la racionalidad. Finalmente deseo compartir las palabras del filósofo Peter Sloterdijk que en su pequeño panfleto *El hombre operable*. Dice:

No es culpa ni mérito nuestro que vivamos en una época en que el Apocalipsis del hombre se ha vuelto un suceso cotidiano. No es necesario estar en medio de una tormenta de acero, bajo tortura, en un campo de exterminio, o vivir cerca de tales excesos, para advertir que el espíritu de las situaciones más extremas irrumpe el proceso más íntimo de la civilización. El destierro de lo hábitos de apariencia humanística es el acontecimiento lógico principal de nuestro tiempo, u acontecimiento ante el que es inútil buscar refugio en argumentos de buena voluntad¹⁴.

Bibliografía

Bergel, Salvador, Díaz, Alberto (coordinadores), *Biotechnología y sociedad*. Buenos Aires, Editorial Ciudad Argentina, 2001.

Bolívar, Francisco (Coordinador), *Biotechnología moderna para el desarrollo de México en el siglo XXI, retos y oportunidades*, México, CONACYT-FCE, 2002.

¹⁴ Peter Sloterdijk. *El hombre operable*, notas sobre el estado ético de la tecnología génica, en www.nodo50.org/dado/textosteoria/sloterdijk2.rtf

Bolívar, Francisco (coordinador), *Recomendaciones para el desarrollo y consolidación de la biotecnología en México*, México, CONACyT-FCE, 2003.

Grace, Eric S., *La biotecnología al desnudo*, Barcelona, Anagrama, 1998.

López Munguía, Agustín. *El metro, los alimentos y la biotecnología*, UNAM, México, 2006.

Revista Ciencia y Desarrollo, México, CONACYT, marzo 2005.

Revista Ciencia y Desarrollo, México, CONACYT, marzo-abril, 2003.

www.who.int/foodsafety/publications/biotech/en/20questions_es.pdf

www.ibt.unam.mx

Peter Sloterdijk, *El hombre operable*, notas sobre el estado ético de la tecnología génica, en www.nodo50.org/dado/textosteoria/sloterdijk2.rtf

BIOTECNOLOGÍA: *CONTRADICTION IN TERMINIS*, ¿MANIPULACIÓN DE LA VIDA + TECNOLOGÍA?, ¿DEPENDENCIA TECNOLÓGICA O DESPOJO?

Luis Antonio Hernández Sandoval*

En toda discusión, diálogo o debate referente al respeto a la vida, el lenguaje debe ser objeto de una intensa reflexión que logre superar las conveniencias o intereses particulares, de lo contrario, sin darnos cuenta, podemos legitimar arteras agresiones a la dignidad humana.

El ser humano ha buscado explicar la vida humana a través de palabras, aunque por este medio no ha logrado la comprensión de la verdad al estar plagado de eufemismos. En la actualidad, existe una tendencia de adecuar las disciplinas a la denominada bio-ética y no viceversa, porque se ve en ella un dechado de virtudes que está transformando a la sociedad al grado de que ya no es necesaria una reflexión ética previa, pero en realidad, el neologismo no aporta nada nuevo respecto a una persistente y antigua intervención humana sobre el propio hombre y sobre los demás seres vivos en el transcurso del tiempo. Esta situación no puede pasar desapercibida desde el contexto de los derechos humanos, porque la bio-ética, como nueva disciplina también ha impuesto las reglas del juego, es decir, si la ética ofrecía al derecho sus principios para fundamentarlos y legitimarlos, ahora la bio-ética aplica los suyos ante el desconocimiento y complacencia de las instituciones de derecho.

La bio-tecnología se refiere al nacimiento de un negocio cuyo advenimiento cambió la relación de la ciencia con el comercio, la biología se convirtió en un gran juego de intereses mercantiles, y con dinero, se produjo un cambio completo de pensamiento, y nuevas complicaciones. Ante esta perspectiva, los derechos humanos son el medio que puede ayudar a comprender a las ciencias de la vida y en especial a quien aplica la bio-tecnología, sobre la visión integral del hombre,

* Investigador del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. Correo electrónico: cecodhem@hotmail.com

que no es sólo un hecho biológico, sino que la persona humana tiene necesidades e inquietudes que no pueden ser interpretados genéticamente ni ser objeto de manipulación, la contradicción del término gravita en que no puede ser vida y negocio a la vez, no puede ser sólo vida, sino que es algo más profundo, más completo, que no está sujeto ni adaptado a la industria. En todo caso en la bio-tecnología debe ser resaltado el término bios y no el de técnica.

Sin duda, los grandes problemas morales de la actualidad tienen mucho que ver con el progreso de la medicina y las ciencias biológicas. Las también llamadas ciencias de la vida en realidad se refieren a la manipulación de la vida. El neologismo no sólo es una técnica o una ideología, es una forma de poder, un poder sobre la vida bien maquinado, que torna preocupante cualquier exceso en su ejercicio. Ahora el hombre es capaz de fabricarse a sí mismo, a la carta. Debe ponerse mucha atención al poder que tiene la bio-tecnología, siendo un elemento inseparable la dignidad humana. La persona no puede seguir siendo definida con representaciones sociales tradicionales, sino que debe observarse de manera integral.

Una cosa es cierta, la bio-tecnología nos obliga a repensar el concepto de persona, porque ante la manipulación, la vida es algo más que un bien incondicionado sujeto a normas o técnicas, nos urge al respeto de la dignidad humana de la persona lo cual es un hecho que implica una visión total, no únicamente una visión biológica. La bio-tecnología es una técnica que incide sobre la vida y a su vez en un saber sobre la vida, es por eso que es necesario fijar los márgenes de la dignidad humana en el uso y dominio de la técnica que impera en la actualidad, porque se ha impuesto la idea de una realidad maleable, que está a disposición del hombre en cualquier momento y entonces, para la biotecnología no existen límites, ni espacios insuperables, ni conductas que no se puedan realizar.

La posibilidad de manejar el cuerpo humano modifica cualquier patrón de conducta, porque la vida ya no fluye al margen de la técnica, lo que antes se utilizaba para bienestar de los seres humanos y facilitaba la vida, ahora constituye una de las mayores preocupaciones de la persona humana al ponerse en juego el futuro de la humanidad. Es en este contexto donde los derechos humanos deben ser reconocidos y respetados, porque la libertad depende de ello.

La intervención sobre la vida humana requiere una ética responsable, lo cual requiere un diálogo universal que no sólo compren-

da a los especialistas, la reflexión debe ser comprendida por todos, de lo contrario seguirá existiendo una perniciosa separación entre el conocimiento científico y la práctica humanista. En la actualidad, pareciera que la denominada bio-ética llegó para suplantar a la ética, como si su añadido subsanara una deficiencia de peso, como si nuestra reflexión no bastara para comprender a las modernas técnicas médicas, las prácticas científicas y fuera necesario rehacer la conducta y pensamiento humano partiendo de la biología genética. En realidad, sólo se produce una división en la cual el perito, dígame médico, biólogo y una infinidad de científicos sienten que es de su exclusiva competencia hablar y decidir sobre la vida y muerte de la persona.

Siempre que se acude a los derechos humanos se debe a que están siendo constantemente amenazados. La vida, la muerte, la libertad y la dignidad humana se encuentran en ese supuesto. La ética exige que el punto a discutir sea el sentido integral de la persona humana, porque estamos obligados más que nunca a preocuparnos por las consecuencias que se derivan del progreso, no podemos permitir que la ciencia se auto regule porque la acción humana, cada uno de nosotros, no puede sustraerse de esa responsabilidad; el control que el hombre ha logrado sobre la naturaleza sobrepasa al que posee sobre sí mismo.

La manipulación de células no sólo es capaz de alterar a un grupo de personas, sino de modificar a la humanidad. Ante la fabricación de un ser humano a la carta, es necesario preguntarse primero si las personas ya han superado la desigualdad y la injusticia, de lo contrario, se añadirán problemas más complejos que enfatizarán las diferencias y las desigualdades.

Ante una ausencia de ética, toda intervención o manipulación es respaldada y encubierta y lo que es peor, se asiste sin problemas de la ley que llenará el vacío ético con normas. El error en estas circunstancias es que existan leyes en todo el mundo que defiendan a la vida con base en criterios científicos que deciden dónde y cuando comienza la vida de un ser humano. La problemática en torno al comienzo y fin de la vida es un tema de moda pero muy poco reflexionado. No se ha caído en la cuenta de que los grandes avances médicos han provocado que la naturalidad que poseían el nacer y el morir se haya perdido, convirtiéndose en procesos manipulables extremadamente complejos y discutibles. Ahora los criterios son extremadamente contradictorios, de qué ha servido la supuesta esperanza de una vida con

calidad si existen clasificaciones que excluyen a unos cuantos, median-
te un criterio técnicamente factible, libre de prejuicios, progresista, y
consensuado socialmente, que se preocupa por las personas, porque
no todos los seres humanos son personas.

Al suscitarse atentados atroces en contra de la dignidad de
las personas que sucesivamente se fueron tornando más graves, bajo
el consentimiento y colaboración de los científicos e investigadores,
que no dudaron en experimentar con seres humanos, se observó cuan
limitado era un ordenamiento jurídico convencional por más que san-
cionara un delito, por lo cual se pensó en un catálogo de derechos
inherentes al hombre, que además de establecer límites éticos y de
comportamiento de observancia irrestricta, se aplicara sin excepción
a todos los seres humanos. Así surge la Declaración Universal de los
Derechos Humanos y una serie de instrumentos de carácter interna-
cional y local que han potenciado la necesidad de una honda reflexión
ética sobre el derecho a la vida.

Pero esto no es suficiente, es necesario que el campo norma-
tivo no responda a intereses, o siga los impulsos y designios de algún
grupo de poder, porque en esa dinámica se pueden legitimar arteras
agresiones a la dignidad humana. Las nuevas capacidades adquiridas
en el plano científico con el vertiginoso desarrollo de las técnicas mé-
dicas deben proteger las innovaciones tecnológicas siempre y cuando
sitúen a la persona humana como el centro de interés, de lo contrario,
se tendrá que proteger a la humanidad de las innovaciones tecnológi-
cas; en consecuencia, el legislador no puede contentarse con delinear
normas de contención que establezcan límites legales, porque ante
la incompreensión del tema, se puede argumentar con apego a la ley
todo trato indiscriminado que atente contra la dignidad humana, por-
que el fin justificará los medios si se puede obtener el bienestar de la
mayoría, excluyendo a unos cuantos si el bien a proteger es la salud de
la humanidad en aras de mejorar la calidad de vida, o el bienestar de la
sociedad, al fin siempre han existido mártires y víctimas.

La tecnología se ha constituido como un negocio en deméri-
to de los progresos y los avances que se han obtenido a través suyo.
Como es un comercio, en la actualidad busca que hasta en el último
rincón del mundo se tenga una dependencia del producto que oferta.
Por desgracia, esta mecánica ha institucionalizado el despojo. Lo ve-
mos con los denominados pueblos indígenas, con el agricultor, quie-
nes ahora se encuentran no ante una semilla, sino ante un diseño téc-

nico que tiene patentes y derechos de propiedad. La biotecnología da prioridad a la industria sobre la agricultura.

Para nadie es desconocido el despojo histórico del campo, ahora se busca una dependencia de la técnica, de mundializar a la agricultura. Esta compleja administración del campo ha logrado disociar y contraponer la ciencia y tecnología, con la cultura y la naturaleza, porque si la tecnología es producto de una cultura determinada, la tecnología no se puede compartir con otros mientras no se comparta como cultura común, por tanto, reflexionemos, ¿es posible que un pueblo indígena entre a la dinámica del mercado preponderante? ¿tiene sentido alguno en su visión y comprensión vital? Si la globalización no puede servirse de las personas, entonces existen poblaciones que no tienen valor alguno, los monopolios no pueden ver a ese pueblo como una entidad hermana, sino que es un obstáculo para el progreso de las ciencias, de la cultura, del desarrollo de las naciones y es un atentado a la uniformidad de intereses que se pretenden. Ven al indígena con conmiseración y desprecio. No pueden creer la cerrazón en la que se encuentran, por eso no dan un centavo por su crecimiento, y la miseria es su condena.

Por otra parte, al situar a la biotecnología como panacea, se expandió la idea de que las nuevas tecnologías serían una salida para la crisis de alimentos mundial, triste decepción: la técnica, sólo se traduce como el interés desmedido por el negocio, perspectiva que en ningún momento se preocupa por los millones de personas que mueren y han muerto de desnutrición. Ahora, algunos Estados se preocupan más por producir maíz para generar “bio-combustibles” que para alimentar a su población, nuestro “progreso técnico” es un artero mecanismo de control y dominación que sólo ha logrado aumentar el poder de algunos al legitimar el despojo y la manipulación, sirviéndose de la discriminación y otras calamidades. Esta situación no se modificará mientras las técnicas no estén al alcance de todas las personas, sin condicionamientos, y sean ciertos grupos los que puedan acceder a este privilegio.

No hay que olvidar que estamos frente a la posibilidad de proteger cuestiones elementales de la dignidad de las personas, como la disminución de las causas que aumentan la mortalidad infantil, la corrección de carencias alimentarias, y el acceso a fuentes de trabajo y viviendas dignas, por lo que una tecnología selectiva no hará asequible las posibilidades reales a que debe enfocarse este medio.

Ni la bio-tecnología como instrumento de tecnificación de la vida, ni la bio-ética como campo de aplicación pueden incidir libremente en el control y manipulación de la vida biológica, mientras no se responda la cuestión ¿qué es la vida? Cuando la ciencia toma la vida humana como simple objeto de experimentación y conocimiento, la persona se encuentra vulnerable a cualquier tipo de agresión que lace-re su dignidad humana. No debe de olvidarse que el derecho defiende a quien no puede defenderse por sí mismo ni a sus intereses, y no puede traicionar este principio, porque en la actualidad los ordenamientos jurídicos se interesan más por aquellos seres humanos capaces de tener una vida autónoma, así, en la obstinación de excluir a ciertos seres humanos de la condición de personas, la dignidad humana no es más el basamento de los derechos humanos, porque sólo valida el proceder instrumental, ya no se identifica con el ser humano, sino con el ser autónomo.

Se dice que los genes están en poder del hombre debido a la gran cantidad de información tocante a la constitución genética de los seres humanos, no obstante esta premisa estará siempre viciada si lo que se desea es sacar provecho de esta situación. Es verdad que el desarrollo médico ha permitido conocer muchas enfermedades y diagnosticarlas de forma anticipada, no obstante, el fenómeno de la discriminación y la arbitrariedad rondan muy cerca, porque se trata de conocer para remediar y curar, no para seleccionar.

En suma, la bio-tecnología debe ser cuestionada y debatida sin olvidarse nunca de la dignidad humana. De las áreas del saber humano, destaco a la filosofía como guía que debe de dirigir intelectualmente el progreso científico, teniendo como base a los derechos humanos. La conducta de las personas debe encontrar el imperioso espacio de reflexión ante el avance del conocimiento, cuyo contrafuerte debe precisarse considerando a la condición humana, si bien parece que el sesgo que ha tomado en la actualidad es de debilidad. Los aspectos tecnológicos deben de ser abordados desde una perspectiva social, porque existe una obligación apremiante: el derecho de ser humano y el deber de ser humano.

La historia nos ha demostrado los límites que tiene la humanidad, y la necesidad de posicionar la dignidad humana en el centro de nuestras preocupaciones, con plena conciencia de los beneficios y riesgos de la tecnología. El diagnóstico genético, la nueva terapia génica, o el genoma humano no pueden entenderse bajo una simple

perspectiva biológica sino que deben de ser desentrañadas a la luz de la dignidad del hombre. La ética no se puede conformar con ignorar a la ciencia y viceversa, debemos de propiciar la discusión y tomar decisiones porque la salud humana nos concierne a todos.

TECNOLOGÍA: ¿HUMANIZACIÓN O DESHUMANIZACIÓN? LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA DESDE EL HUMANISMO POSMODERNO Octavio Valdés Sampedro*

La ciencia tiene inmensos recursos para solucionar muchos enigmas de la realidad y solucionar, convertida en técnica, muchos problemas al hombre, pero no tiene recursos para decirle al hombre el sentido más hondo de su vida, la ciencia por tanto, tiene que reconocer sus límites, reconocer que tiene que haber una instancia superior que le diga al hombre cuáles son las rutas auténticas para convertirse en plenamente hombre, y cuáles son las rutas peligrosas que lo pueden destruir como hombre.

Max Planck

La modernidad representa una ruptura paradigmática con la historia que le antecede, en ésta la “racionalidad” es el instrumento central de la vida científica, tecnológica y espiritual del hombre. Surge en el seno de una sociedad que aplastada por la autoridad religiosa, había reducido su naturaleza humana a una mínima identidad ontológica. La idea de Dios y el individualismo se habían convertido en los motivos recurrentes, que conducían inevitablemente a occidente, rumbo a la desigualdad, al miedo y a la ignorancia. Es así como la modernidad, vestida con los ideales de “libertad, igualdad y fraternidad”, llega con la promesa de implantar una “re-evolución”, buscando devolver y fortalecer el carácter social al ser humano. De esta manera para los filósofos de la ilustración, que van desde D’Alambert y Voltaire hasta Kant, pasando por Rousseau, Hume y Diderot, era necesario darle un giro radical al orden ético y estético del hombre, apoyándose en una

* Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

visión positivista, en la cual el orden natural, por medio de la virtud, procurara placer; pero este orden no debía someterse a las antiguas enseñanzas de las leyes cristianas, sino que postulaba un regreso al origen, en el cual el hombre apuntara, no a la dualidad alma/cuerpo, sino a una nueva existencia naturalista que creara al “hombre nuevo”, es decir, un hombre verdadero que fuera “uno” en cuanto a su Ser y la conciencia de su “estar-en-el-mundo”.

Esta idea de razón y naturaleza, no sólo intentaba unir al hombre con su entorno desde un punto de vista holístico o naturalista, sino que procuraba integrar una ética social, con visos a crear un pensamiento político, en el cual Dios fuera remplazado por la sociedad, y la virtud, o el bien supremo fuera la ciudadanía en un Estado libre. El juicio moral ya no sería “el bien y el mal religioso”, sino más bien “el bien y el mal social”, y de esta manera, el deber de ese individuo social se encontraría insertado en su actuación política, como un imperativo categórico hacia el equilibrio de la ley universal. La decadencia de la metafísica clásica y el giro antropológico que coloca al hombre como centro de la reflexión filosófica, política, religiosa y estética, no sólo debían ser entendidas como iluminación del conocimiento, sino también como la formación integral de un hombre transformado en ciudadano del mundo, participante del Estado, y persona cuya aspiración máxima fuese la felicidad. Sin embargo, la crítica de los pensadores de la Ilustración se queda en eso, en una fuerte crítica a las antiguas formas de gobierno, a la religión de la época y a las formas de organización social desde los principios universales de la razón misma.

Las sociedades que desarrollaron el proyecto de la modernidad, trajeron consigo, según Anthony Giddens¹, el industrialismo, el capitalismo, la guerra y la vigilancia social, vaticinando la muerte del hombre como individuo. En ellas, quedó suprimida la libertad humana, sometiendo al individuo a normas de control, producción y mercado. La calidad moral y espiritual del hombre que brindaba la identidad y la reafirmación del ser humano, se transformó en un proceso mecánico, construyendo una sociedad sobre los cimientos de la racionalización que ha ido fracasando día con día, dirigiendo al mundo hacia su propia confusión, o bien, regresando a las antiguas estructuras que tanto criticó la modernidad, como en “el eterno retorno” al cual hemos sido condenados desde el comienzo de la historia.

¹ Cfr. Giddens, A., *¿Un mundo desbocado?*, 1997.

Hoy día la modernidad se encuentra en crisis, como afirma Alain Touraine², ya que con ella hemos perdido nuestra identidad nacional y cultural, hemos sido arrojados a una brutal y corrosiva globalización, que nace con un fracturado ideal de “orden y progreso” entre los dientes, sin embargo, en lugar de acariciar con optimismo ese paraíso que vislumbraba la Ilustración, en nuestro tiempo arañamos, con lo que queda de nuestras uñas, una realidad aplastante, excluyente, en donde “el hombre nuevo” se desvanece como en un sueño, para dejar colarse por la puerta entreabierta a la pesadilla de la sobrepoblación, a la técnica desmesurada, al aumento de capitales, de bienes de consumo, de instrumentos de control social y armas, todos ellos jinetes que a su paso, siembran el eco de la destrucción. Nietzsche, Freud y Foucault, ya adelantaban esta problemática con su visión antimodernista. En el terreno del arte también existieron algunos hombres que vislumbraron las consecuencias de la modernidad, un ejemplo claro lo encontramos en el pintor español Francisco de Goya, a quien algunos críticos como Marlaux, han llamado “el padre de la modernidad”, en uno de los “caprichos” llamado “el sueño de la razón” aparece la leyenda “la modernidad traerá monstruos”, adelantándose, como un visionario, a todo aquello a lo que nos enfrentaríamos en nuestro tiempo.

Es así que vemos como “el sueño de la razón” tan acariciado en la modernidad, se convierte hoy día en una fatal utopía. Lo que comenzó siendo un ideal que apuntaba hacia el progreso y el bienestar, se transforma en la bestia hambrienta, que devora un presente con cada vez menos posibilidades de proyectarse hacia el futuro, un presente en el cual los hombres coexistimos entre el infierno tecnológico, consumista, instrumental y falto de fe y el paraíso de la ignorancia, aquél que no cuestiona ni los “porqués”, ni los “paraqués”, ese en donde habitan los más, olvidándose de los menos. Pero, cualquiera que sea el lugar en donde estemos situados, el de la observancia o el de la ceguera, todos llevamos un nuevo motivo tatuado en nuestros párpados: “sobrevivir”, pero ¿A qué?, ¿A la nada? ¿A la angustia? ¿Al olvido? ¿A lo que Baudrillard llama “la pérdida del sentido”?... ¿Sobrevivir a qué? Aún no lo sabemos, pero indudablemente vamos hacia esa tierra desconocida. Así, pasajeros todos de la barca de Caronte

² Cfr. Touraine, A., *Crítica de la modernidad*, 1994.

en este viaje sin retorno, debemos darnos cuenta que la neblina que nos rodea, no es otra que la de otro tiempo, un tiempo posmoderno, ese monstruo que al no saber cómo nombrarlo, lo hemos etiquetado con el prefijo “pos”; etiqueta hoy tan en boga, pero tan confusa, tan indigente y tan dolorosa.

La crítica contemporánea ha llamado posmodernidad a las discusiones que ha generado la sociedad posindustrial, discusiones principalmente entre Daniel Bell y Jürgen Habermas, y que se han extendido hasta la crítica posestructuralista de Derrida y el pensamiento poshumanista de Foucault. Lyotard en el texto que titula *La condición posmoderna*³ dice que la posmodernidad es la época de la relativización de los grandes relatos de la tradición y de las explicaciones racionalistas del mundo. Como él, Jameson, Baudrillard, Eco, Adorno y Horkheimer entre muchos otros, han abordado y profundizado sobre el tema de una y otra manera. En palabras de Habermas: “La posmodernidad se presenta claramente como antimodernidad”⁴, y es que mientras la modernidad expresaba la conciencia de una época que mantenía una estrecha relación con su pasado, a fin de reconocer cómo lo moderno era la transición hacia lo nuevo, la renuncia a la tradición, rechazándola, la “destrucción creadora” como la llama Tourain; por otro lado, la posmodernidad o “el eclipse de la razón”, como prefieren nombrarla los filósofos de la escuela de Frankfurt, aparece como su negación, como su consecuencia, y siguiendo a Daniel Bell⁵, como su contradicción, puesto que pone en duda el proyecto de la modernidad, penetrando profundamente en la existencia humana, fracturando la infraestructura de la vida cotidiana. La posmodernidad es más concretamente la crisis de la razón moderna, porque se encuentra al servicio de la posición social, de la seducción, del exotismo, y crea aparatos que reemplacen el trabajo del hombre con rapidez, garantía y bajos costos. En fin, no es otra cosa que la sociedad de producción y de consumo.

Existe un gran abismo entre la sociedad moderna y la posmoderna, a pesar de que una encuentra su cauce en la otra. Gilles Lipovsky hace la separación de estas dos:

³ Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.

⁴ Habermas, Jürgen, *Modernidad versus posmodernidad*, Trad. José Luis Zalabrado García-Muro, p.87.

⁵ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Grijalbo y CNCA, México, 1988.

La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vistas; en parte es contra esos principios futuristas que se establecen nuestras sociedades, por este hecho posmodernas, ávidas de identidad, de diferencia, de conservación de tranquilidad, de realización personal inmediata: se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución el progreso, la gente quiere vivir enseguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar al hombre nuevo⁶.

En la sociedad posmoderna “el hombre nuevo” queda atrás, el tiempo se convierte en colectivo, los valores se transmutan del humanismo al materialismo, crecen el desencanto, la apatía y la monotonía, todo debe ser inmediato, consumible, sofisticado, espectacular, es una sociedad mediatizada, personalizada, que anula los referentes, y en donde el conocimiento es suprimido por la información.

Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobreamentamiento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis⁷.

La posmodernidad nos ha alcanzado, y quizá hasta rebasado, dada nuestra insolente estática nihilista, dejándonos en lo que Lipovetsky ha llamado “el vacío”; pero en este tiempo fragmentado y decadente, de ruptura con el pasado, donde tiene lugar la crisis de la razón y la descomunal proliferación de la técnica ¿será posible replantearnos el camino? La otra orilla ha quedado atrás, y aunque pareciera que pertenecemos a “la noche más oscura del mundo”, debemos tener en cuenta eso, que “pertenecemos”, a un tiempo y a una sociedad que surge sí, del desmoronamiento de la modernidad, pero que es, está, vive y respira todavía; por ello, debemos seguir buscando las rutas que le devuelvan el sentido a la humanidad.

⁶ Lipovetsky, G., *La era del vacío*, p. 9.

⁷ *Ibidem*, pp. 10.

Como hemos expuesto hasta este momento, diversas han sido las consecuencias de “la crisis de la modernidad”, que hoy día se convierten en la base de la posmodernidad: el hambre de poder, el peso de la organización, el aumento de la maquinaria, la destrucción de la tierra, el auge cibernético, la razón instrumental, el espíritu calculador, la explotación de los recursos naturales y humanos, el dominio del número, y un muy extenso etcétera que podemos traducir en tres problemas que nos agobian fuertemente: sobrepoblación, daño ecológico y pobreza. Sin embargo, no es suficiente el nombrar los múltiples problemas que la modernidad y la revolución tecnológica nos ha heredado, creemos que para encontrar soluciones, debemos repensar el sentido de nuestros actos. El pensar en renunciar tajantemente a la modernidad, como postulan los críticos más radicales, sería una medida anti-histórica, una labor titánica y muy probablemente, imposible de realizar, así que por el contrario, repensar nuestra situación posmoderna, a partir del tan criticado proyecto de la modernidad, debe ser la tarea más productiva de la filosofía, de la ética y más profundamente, del humanismo. Es así, que en esta breve reflexión, nos atrevemos a hablar de una vuelta al humanismo, quizá, si queremos vernos más arriesgados, de un humanismo posmoderno, por muy extraño, ingenuo, trágico, o hasta aberrante que resulte el término por lo comentado en estas líneas.

El pensar en un humanismo posmoderno no nos aleja de lo que en esencia es el humanismo como tal: “la búsqueda de la dignidad del hombre como medida de todo valor”, por el contrario, nos reconcilia con su propia definición, pues la conciencia histórica, acompañada de una interpretación hermenéutica, nos ayudarían a aprender de los errores en los que incurrimos durante la modernidad, y buscaríamos posibles soluciones, en lugar de pronunciarnos por la muerte del hombre, y por lo tanto del humanismo. Pareciera que durante la modernidad, el humanismo tomó otro cause, creando un antropocentrismo hiperbólico y desmedido que arrebató el control de las manos del hombre en nombre de la ciencia y la tecnología. “Parodiando a Castoradis, la riqueza de la condición humana se compra con la destrucción –ahora irreversible- de los recursos de la biósfera acumulados a lo largo de tres mil millones de años”⁸. Castoradis, como muchos otros⁹,

⁸ Castoradis, Cornelius citado por Garrido, M., *Estar de más en el globo*, p.34.

⁹ Cfr. Asimov, Isaac y Frederik Pohl, *La ira de la tierra*, Ediciones B, Barcelona, España, 1994.

nos anuncia la devastación implacable de la biósfera, un planeta desgarrado por el hombre mismo, a partir del desarrollo impresionante de la tecnósfera, con la cual designamos “los artefactos que pueblan el mundo, mismos que van desde las herramientas primitivas, hasta las ciudades, instituciones, conceptos, valores, etcétera”¹⁰, inventos que el hombre ha utilizado para su supervivencia. Resulta paradójico hablar de la figura del hombre en el mundo, sobreviviendo e inventando o bien, inventando para sobrevivir; y por otro lado, el precio que se paga por que siga existiendo: la destrucción de su propio planeta. Esta dualidad paradójica de la condición humana, nos lleva a definir al hombre como un “animal tecnológico”, según Carlos París, “animal” por su consistencia anatomo-fisiológica y, “tecnológica”, por su extensión humana hecha de razón, libertad, intimidad y personalidad ¹¹.

El “animal tecnológico” no conforme con la devastación de su medio ambiente, arrebatando de él más de lo que necesita, repito, en pos de la ciencia y la tecnología, también está acabando con su propia naturaleza, la humanidad. Pareciera que en la era posmoderna, los opuestos no son complementarios, sino contradictorios, por un lado lo humano y su supervivencia en el mundo, y por el otro, lo inhumano y la desaparición de todo aquello que lo ha constituido. Nos bastará un ejemplo para explicar esto: Heisemberg escribe que en 1945 se encontraban en un campo de concentración inglés un pequeño grupo de físicos atómicos, y por medio de un radio de transistores oyeron que una bomba atómica había desaparecido una ciudad japonesa. Entre estos investigadores se encontraba Otto Han, quien fuera el inventor del átomo de uranio, el último paso para crear una bomba atómica. Todos los científicos se resistían a creer que realmente se referían a la bomba atómica en el sentido riguroso del término, pero por la noche, en la radio lo confirmaron, en ese momento Otto Han salió corriendo de la barraca, los demás fueron tras él, y descubrieron que el investigador buscaba abrirse las venas con un alambre de púas, cuando los demás llegaron, él dijo que su vida carecía de sentido, pues había investigado por amor a la humanidad, pero en cambio, los conocimientos teóricos habían sido transformados en conocimientos técnicos, puestos al servicio de la aniquilación de la humanidad. Los demás lo-

¹⁰ Garrido, Op. cit. P. 51.

¹¹ París, Carlos, Animal cultural, *Biología y cultura en la realidad humana*, p.19.

graron persuadirlo del suicidio, pero Otto Han, desde ese momento hasta su muerte (natural), pensó que su vida había carecido de sentido. Como podemos ver, este pasaje nos lleva a reflexionar sobre el doble papel que ejerce el hombre en el mundo, por un lado, la creación, la apuesta por la vida, por la razón que se reafirma en la filantropía y por el otro, la destrucción, la búsqueda despiadada de poder, la guerra y la muerte. En primer plano nos encontramos con una razón que no es absoluta, sino que se permea, como dice Unamuno, de afectos y sentimientos¹², mismos que han ayudado al hombre a sobrevivir en el planeta, sin embargo, en un segundo plano, observamos no a la irracionalidad, sino a la “sobreracionalidad”, aquella que se olvida de la naturaleza humana completa, para pensar en fragmento de poder, de consumo, de aniquilación y de mercado, sin embargo, ambos planos son los poliédricos rostros del ser humano.

Esta “sobreracionalidad”, bien podríamos insertarla dentro de las categorías de lo inhumano, la clara esencia de lo que llamamos “deshumanización”, sin embargo, como bien dice Manuel Garrido en su *Estar de más en el globo*, no existe deshumanización, lo que hay en este mundo lleno de contradicciones, es humanización, y sólo humanización¹³. El hombre siempre ha procurado humanizarlo todo, mediante la vía tecnológica, la civilización y la cultura. Su reafirmación se hace latente, más que como *homo sapiens*, como *homo faber*, ya que el trabajo es y será la etiqueta de la condición humana. Y es en esta realización como creador, de donde nace paradójicamente su naturaleza destructiva, la tecnología creada con sus manos, no sólo amenaza contra todo lo que le rodea, sino contra él mismo. La humanización contemporánea padece de una crisis axiológica, una mutación constante, en donde el materialismo avanza a pasos agigantados, edificando su gran construcción, sin importarle el daño que causa a la naturaleza y al hombre mismo. En este sentido, ¿cómo podríamos pronunciarnos por la muerte del humanismo, cuando todo lo que realizamos es humanización?

A pesar de que la tecnología y sus herramientas, poco a poco van suprimiendo lo humano, esto no quiere decir que exista “deshu-

¹² Cfr. De Unamuno, Miguel, “El hombre de carne y hueso” en *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 7-23.

¹³ Cfr. Garrido, Manuel. *Op. cit.*, pp. 40-50.

manización”, al contrario, el ser humano se empeña en humanizarlo todo. “A mayor tecnificación mayor humanización” comenta Garrido¹⁴. Hoy domina la tecnósfera, y en nuestro empeño de garantizar la permanencia y la trascendencia de los hombres en el mundo, nos estamos olvidando del hombre mismo y del mundo que habita. La tecnósfera está acabando con los recursos naturales, incrementa la sobrepoblación y la pobreza, por ello es necesario, un replanteamiento de este proceso de humanización, quizá lo que aquí hemos llamado atrevidamente, un humanismo posmoderno pueda ser una alternativa, ya que no es otra cosa que el regreso a un humanismo que nos obligue a repensar el sentido histórico y a interpretar los pocos aciertos y los múltiples errores que hemos cometido, que nos ayude a no seguirnos engañando, a no buscar culpables más allá de lo humano. Un humanismo posmoderno, que en lugar de ser ruptura, sea dialéctica, un humanismo edificado sobre lo que Hans Jonas, el discípulo de Heidegger, ha llamado “la Ética de la responsabilidad”¹⁵, una ética orientada hacia lo actual, con nuevos imperativos que tomen en cuenta el respeto a la tierra, y no solamente las relaciones entre los hombres, como lo hacían las desgastadas éticas anteriores, una ética que cuide del futuro, que proteja a los que vienen de las consecuencias que nuestras acciones han dejado, una ética que sirva de fundamento en la construcción del nuevo humanismo, un humanismo donde se pueda pensar y repensar que, la tecnología indudablemente seguirá creciendo, el hombre dominando, pero si no somos conscientes de que el planeta, en cualquier momento puede dejar de latir, nos obligue a preguntarnos, que sin él, en dónde continuaríamos con nuestro plan destructivo.

BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción*, Red Editorial Iberoamericana, 1990.

BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Grijalbo y CNCA, México, 1994.

¹⁴ *Ibidem*, p. 47.

¹⁵ Cfr. Jonas, Hans, *El principio de la responsabilidad*, pp. 5-35.

CASTORIADIS, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Editorial Altamira/Nordam, Montevideo, Uruguay, 1993.

DE UNAMUNO, Miguel, *Del sentido trágico de la vida*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, Argentina, 1993.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1993.

GARRIDO, Manuel, *Estar de más en el globo*, Grijalbo, México, 1999.

GIDDENS, Anthony, Et. Al. *Habermas y la modernidad*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1995.

HABERMAS, Jurgüen, “Modernidad versus Posmodernidad” Trad. José Luis Zalabardo García Muro en *La posmodernidad*, Editorial Kai-rós, México, 1990.

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, España, 1993.

JONAS, Hans. *Ética de la responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

KENNEDY, Paul, *Hacia el siglo XXI*, Plaza y Janés, Barcelona, España, 1993.

LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, España, 1986.

LYOTARD, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, España, 1984.

PARÍS, Carlos, *El animal cultural, Biología y cultura en la realidad humana*, Grijalbo, Mondadori, Barcelona, España, 1994.

TOURAINE, Alain, *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*, F.C.E., México, 1997.

-----, *Crítica de la modernidad*, FCE Buenos Aires, Argentina, 1994.

MESA TEMÁTICA: DERECHOS HUMANOS: IMÁGENES, ESPEJOS, CEGUERAS Y OSCURIDADES



CUESTIONES EN TORNO A LA FUNDAMENTA- CIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Miguel Ángel Coyote Chapulín*

Un hombre le pidió al Mulláh Nasrudín enseñanza espiritual. El Mulláh le dijo:

--“Empezaré por los fundamentos”. Pero el hombre le dijo:

--“Déjate de preliminares. No me importan. Vamos al grano rápido”.

El Mulláh, entonces, trajo una tinaja desfondada y empezó a echar cubos de agua en ella. Y preguntó el hombre:

--“Pero, ¿qué estás haciendo?” Y contestó el Mulláh:

--“Llenando la tinaja”. Y dijo el hombre:

--“Pero esa tinaja no tiene fondo”. Y respondió el Mulláh:

--“A mí no me interesa el fondo. Dime cuándo llega el agua arriba nada más”¹.

Dentro de esta maleza cultural llamada modernidad o post-modernidad se habla de los derechos humanos, los cuales se muestran aparentemente tan diáfanos de tal manera que no se considera necesaria reflexión alguna sobre dichos derechos.

Desde nuestra actualidad en donde vertiginosamente se lanza uno en búsqueda de resultados, tan de prisa que no se detiene un instante a pensar ¿el por qué?, sino tan sólo se vive ¿el para qué?, es el

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México.

¹ Michael McClain (1982), «La religión y el humor», El correo Gallego (Santiago de Compostela), 6-7-1982, p. 3, Citado por Francisco Puy, “¿Qué significa fundamentar los derechos humanos?” en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 291.

caso de los derechos humanos -refiriéndome al *Ombudsman* o defensor del pueblo que promueve dichos derechos- que sólo los conocemos de manera efímera y quizás los conoceríamos menos sino fuese por la difusión que se está llevando a acabo en los medios de comunicación, especialmente en televisión y radio, aunque dicha difusión no sea suficiente y no se realice en los canales hegemónicos del país, en fin, eso es política, pero a pesar de ello se está realizando la tarea de dar a conocer nuestros derechos, hasta hoy insuficiente, ya que la información además de ser un derecho nos brinda conocimiento de tales derechos, con la información se nos brinda la oportunidad de plantearnos la pregunta de ¿el por qué y para qué los derechos humanos?, ya que los ¿por qué? son un marco de referencia que fundamenta y orienta una acción, pero en nuestro país gran parte de nuestra población no tiene acceso siquiera a la radio, por tanto se necesita de otras formas de comunicación, de tal manera que se den a conocer tales derechos humanos.

Parte de la sociedad que no tiene acceso a la información es la mas vulnerable a la violación de tales derechos, refiriéndome a las minorías-grupos étnicos- que son mayoría, a todos aquellos que no tienen voz, pero gritan sus lamentos, que todos nosotros escuchamos, pero nuestros oídos enmudecen, nuestros ojos gritan y nuestra boca tan sólo mira.

Necesariamente se debe de retomar ¿el por qué de los derechos humanos? dentro del discurso filosófico, ya que toda pregunta acerca de tales derechos es un ensayo para su fundamentación, aunque al plantear dicha cuestión de inmediato nos viene en mente el nombre de Norberto Bobbio² que nos dice que no es necesaria una fundamentación e incluso es una pérdida de tiempo, a lo cual me opongo radicalmente, ya que si no se emprende dicha fundamentación, los derechos humanos pasarían a ser una simple moda, una ideología, un ornamento del Estado.

² “En efecto, se puede decir que hoy el problema del fundamento de los derechos del hombre ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, La declaración Universal de los Derechos del hombre representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede considerarse humanamente fundamentado y por lo tanto reconocido” Norberto Bobbio, “Presente y futuro de los derechos del hombre”, en Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 2000. pp. 130-131.

Con lo antes dicho preciso que es necesario retomar el tema de la fundamentación de los derechos humanos, pero emprendiendo el camino surgen diversas maneras de cómo hacerlo, es decir se pueden fundamentar³ a los derechos humanos mediante; consenso, el disenso, desde el principio de igualdad, desde la ética, desde la argumentación histórica, desde el derecho positivo, desde la dignidad humana, desde la visión de la Iglesia, desde la educación y desde la axiología que es nuestro caso, y desde cualquier otra manera que se desee argumentar –siempre insuficiente- sobre derechos humanos.

Al iniciar la fundamentación, surge la pregunta ¿qué es fundamentar?, para ello se dice que fundamentar es ir al fondo, buscar el principio, un cimiento, una raíz, un origen, una razón que sea capaz de sustentar todo el armazón que se lleva acabo sobre dicho principio, que sea capaz de responder tanto ¿el para qué?, como ¿el por qué?

La fundamentación primera y más importante de los derechos humanos es la misma condición Ontológica del ser humano, fundamentados en la dignidad del ser humano, una dignidad que se posee por el hecho mismo de ser humano, una dignidad que no se deriva de ningún carácter jurídico, dignidad inviolable e inalienable, es justamente por su condición Ontológica que el hombre esta cargado de valor, de moral y de derechos, por tanto se debe afianzar al hombre como sujeto, como ser humano, como destinatario de todo proceso histórico para así reafirmarlo en sus derechos, de tal manera que el Estado, la sociedad no estén sobre el ser humano, ya que este ser humano o persona en el mejor de los casos-existe en sí y por sí, por ser libre y sobre todo responsable y dueño de sus actos, de tal manera que se desarrolle una mejor convivencia o bien común en la sociedad.

Pero estos derechos, estos valores, esta libertad, esta igualdad parece ser que no se respetan y más aún se violan, de ahí que los derechos humanos surgieran después de la Segunda Guerra mundial- en donde el porvenir del mundo pendía de un hilo para caer en el régimen nazi-fascista-, en donde existe una crisis del humanismo, de la

³ Para poder vislumbrar más claramente los problemas que acarrea la odisea de la fundamentación de los derechos humanos vease en: Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 343, y en Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993, pp. 172.

moral, de ahí que los derechos humanos surjan como respuesta a éste momento crítico, bajo estas circunstancias los derechos humanos no son ya una simple expresión de noble exigencia, son ahora “instrumentos jurídicos que surgen de las Naciones Unidas y otros organismos que se transforman de preceptos morales y filosofías éticas en normas internacionales”⁴.

De ello se dirá que se trata de proteger jurídicamente a la persona, en cierto sentido también de regular la conducta dentro de la sociedad, de tal manera que prevalezca el bien común, ya que el fin de la sociedad es justamente éste bien, aunque para ello se necesita que se reconozca que los derechos humanos “Son aquellos derechos que en el orden jurídico positivo considera que son «fundamentales», esto es, que poseen gran importancia axiológica dentro del sistema, y por ello éste les otorga un estatuto especial”⁵.

Los derechos humanos instalados en el derecho positivo-llevado a la práctica- como menciona Bobbio, lo importante es ahora la protección en su cumplimiento, porque resulta que siendo ya reconocidos nuestros derechos en el campo político-jurídico no se asegura el cumplimiento ni el respeto de tales derechos, a tal grado que la misma política cada día se aleja más de los presupuestos morales, cada día se transforma en un valor en sí mismo y no en un valor que está y debería de ser subordinado y sustentado para el bien común.

Es por ello que dentro del derecho positivo – son mayores las violaciones por parte del Estado a estos derechos que en otra parte- no se protegen de manera suficiente tales derechos, de ahí la pregunta obligada ¿de qué manera podemos proteger a los derechos humanos en su cumplimiento?

En primera instancia para poder proteger a los derechos humanos es necesario conocer que tenemos tales derechos, ya sea como filosofía, como principios, como normas, ya que la información desarrolla actitudes y valores que dotan al ciudadano de responsabilidad en el cumplimiento de sus obligaciones y de sus derechos, también

⁴ Alejandro Serrano Caldera, *El doble rostro de la postmodernidad*, San José, Costa Rica, CSUCA, 1994, p. 17.

⁵ Gregorio Robles, “Los derechos humanos ante la teoría del derecho” en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 315.

hacen del ciudadano un ser capaz de participar en la democracia.

Conociendo la existencia de tales derechos puedo hacer uso de ellos, se necesita difundir y promover tales derechos, considero pertinente promover como fundamento de los derechos humanos el valor, los derechos humanos como postulados valorales, el valor que está intrínseco en la persona humana.

Entiéndase aquí valor como los principios o normas –no jurídicas– que tienden a regular la conducta entre las relaciones de los individuos, dichos valores están inmersos en el ser humano como componentes de la estructura de la personalidad, el valor como fundamento y concepciones de la vida y del mundo, si el valor es la concepción de la vida entonces se crean valores conforme a la vida, conforme a las circunstancias, entre más estén inmiscuidos los valores en la vida humana mejor es la realización humana en lo personal y social, porque es claro que el hombre es un ser social, que es en sociedad donde crece, desarrolla sus potencialidades.

Una manera de fomentar los valores como fundamento de los derechos humanos es por medio de la educación, no me refiero tan sólo a la educación institucional, me refiero a una educación que vaya más allá de lo gubernamental, que nazca desde el seno familiar, una educación en y para la sociedad con base en los derechos humanos, una educación que sea formadora y forjadora de seres humanos, la educación es garantía de todos los derechos humanos, es en la educación donde se muestran a los valores, valores que surjan a partir de la aspiración de justicia y del bien común, tales como el respeto, la tolerancia, la libertad, la igualdad, la solidaridad etc..

La educación en el reconocimiento y promoción de los derechos humanos con fundamento es este caso en los valores, una educación como formadora de hombres, de humanos.

Promover a los derechos humanos en la educación por medio de los valores, se encamina a la autonomía al crear a un individuo responsable y solidario, crear una conciencia sobre el respeto de los derechos humanos, esto se puede llevar a cabo si se conoce que tales derechos existen, lo cual se logra promoviéndolos, educar con y para los derechos humanos, utilizar todos los medios posibles, ir a la montaña y más allá.

LOS DERECHOS HUMANOS, ¿UN ORNAMENTO SOCIAL? Gerardo Pérez Silva*

Derechos humanos, ¿acaso una ostentación política o una vaguedad quimérica? Hoy en día, al parecer, la suerte de los derechos humanos en nuestra sociedad resulta fortuita y muchas veces paradójica. La congruencia entre el discurso pleno y el ejercicio del respeto a tales derechos simplemente parece nula. La violación constante de los derechos humanos en nuestro país, es el reflejo claro de que éstos han desembocado en un mero ornamento social y político. Esta suerte fortuita, en el fondo, es síntoma del desprecio por lo humano y del rechazo de la dignidad humana en nuestro vivir cotidiano, ahí, precisamente, donde parecen predominar las dinámicas de dominación, marginación y exclusión.

No obstante, los derechos humanos han invadido todo. El mundo de hoy habla de los derechos humanos más que cualquier otra época anterior (¿un signo de salud o de malestar?). “El mismo imperio, las grandes empresas, toda la opinión pública y publicada giran alrededor de la afirmación de los derechos humanos”¹, señala Franz J. Hinkelammert. Es tal la efervescencia de los derechos humanos que con frecuencia se olvida al protagonista de esta teatralidad: al hombre, ese ser de carne y hueso que somos cada uno de nosotros. Al invadir todo, los derechos humanos llegan a correr el riesgo de caer en la indiferencia y en la banalidad. Jean Baudrillard decía que “[...] cuando todo es político, ya nada es político, y la palabra ya no tiene sentido. Cuando todo es sexual, ya nada es sexual, y el sexo pierde toda determinación [...]”, lo mismo podría decir de los derechos hu-

* Investigador del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. Correo electrónico: cecodhem@hotmail.com

¹ Franz J., Hinkelammert, “El proceso actual de la globalización y los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo, Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, 2000, p. 119.

manos: “cuando todo es derechos humanos ya nada es derechos humanos”.

A la par, la historia de los derechos humanos es a su vez la historia de su inversión, de su degradación. Por una parte han sido utilizados para justificar las más crueles violaciones e injusticias. Basta el ejemplo de la guerra de Kosovo, hace no pocos años, cuando se destruyó todo un país en nombre de asegurar la vigencia de los derechos humanos, a través de la llamada “intervención humanitaria”². O como las estrategias neoliberales y del mercado que, al enarbolar la bandera de los derechos humanos, cada día despoja a personas de lo necesario para vivir, destruyendo comunidades y culturas enteras. Y no se diga lo que sucede en nuestro país, pero para ello, basta enterarnos cada uno de nosotros.

Los derechos humanos al ser un reclamo que surge del grito del hombre, pareciera que hoy han pasado a ser sólo una mera “cuestión de diseño y logística” dentro de los sistemas políticos, económicos y sociales.

Por la otra, éstos mismos derechos, han devenido a ser sólo privilegios individuales, caprichos de los sujetos posmodernos, que al no querer “ensuciarse las manos” vivir en la indiferencia y ser el eterno espectador aun cuando él mismo es actor, han renunciado a luchar por sí mismos y por los otros, dejando todo asunto humano y político en manos de entidades abstractas y asfixiantes –llámese Estado, mercado, medios de comunicación, sistemas tecnológicos, etc.–, haciéndose inválidos que necesitan muletas para poder caminar. Pareciera que todos quisieran gozar y servirse de los derechos humanos sin sufrir ningún inconveniente, exigir ser respetado sin verse sometido a la más mínima obligación y deber.

Entonces, ¿qué hay con los derechos humanos?, ¿podemos hablar de ellos buscando caminos más acordes a nuestra inteligencia y corazón? Si, si hablamos desde nuestra propia condición humana, pues más que ser los derechos humanos articulaciones jurídicas o un número de fórmulas abstractas, quiero entenderlos más bien como expresión viva de lo humano, o mejor aún, como el reclamo de lo hu-

² Ver: Franz J. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *El vuelo de Anteo...*, pp. 79-113.

mano. Y aquí hablo al margen del discurso oficial, de la juricidad oficial, que al ser garante de su cumplimiento, al mismo tiempo, es potencialmente responsable de su violación.

En primera instancia, es todo hombre y toda mujer la referencia única y la instancia primera de los derechos humanos sin más. No se pueden afirmar los derechos humanos sin antes haberse afirmado al mismo hombre, pues sin el reconocimiento de lo humano y sin la participación de cada uno de nosotros, la realización de los derechos humanos simplemente será inexistente, por muy respaldados que estén con normas jurídicas (positivistas) que los garanticen, aunque pueda ser necesario, no es suficiente. Pues el campo de los derechos humanos es más de luchas e incertezas que de seguridad institucional, más todavía por el contexto en que vivimos, donde el derecho vigente es mucho más expresión de injusticia y opresión que de justicia. En nuestra sociedad, hay cientos de prisiones oscuras y otras a la luz del día, donde personas innumerables son asesinadas a fuego lento bajo la protección de la ley.

Con ello puedo decir que los derechos humanos son algo más que dichas declaraciones y pactos, o normas internacionales de dudosa aplicabilidad. Son más bien el conjunto de procesos (no sólo normativos o institucionales, sino también sociales, culturales...) que abren y consolidan espacios de lucha por la dignidad humana de cada persona, y ella, al no ser un ente estático ni un ingrediente más de la maquinaria –llámese del Leviatán, del mercado o de los sistemas tecnológicos- es más bien, una presencia viva, un ser que va haciéndose continuamente en relación con los otros.

Estos derechos humanos, dejan de ser un vacío conceptualizado, cuando se encarnan en la cotidianidad al ser conocidos, reconocidos y contruidos desde lo local, desde el aquí y ahora, desde aquél grito del hombre que clama justicia, equidad y libertad, que al saberse a sí mismo digno, sabe que la suerte y el destino propio se encuentra en sus propias manos.

Este grito del hombre es, podríamos decirlo con Camus, un acto de rebelión. Es la rebelión de la persona humana como sujeto viviente que se rebela en contra de su transformación en objeto; en cosa, en un poco de materia organizada o un vegetal sin raíces. Que se rebela contra la violencia cotidiana y las injusticias frecuentes, buscando la quemazón del riesgo antes que la pasividad de la helada indife-

rencia. Pues sabe que la actitud natural del espíritu es una actitud de rebelión³, como diría Bernanos.

Por consiguiente, podría sostener que la efectividad de los derechos humanos no necesariamente es un problema técnico o institucional, ¡no es suficiente!, sino que ante todo es esencialmente humano, porque concierne a cada uno de nosotros, desde la trama social donde nos encontremos. Y su vigencia reside, precisamente, en ser siempre cuestionados, y más cuando se utiliza el emblema de los derechos humanos para imponer ideas y normas que van en contra de la dignidad humana y de la vida, pero, no esa “vida” instrumentalizada de los sistemas tecnológicos, hoy bio-tecnológicos y fetichizada por la nueva disciplina de la bioética, sino más bien, aquella vida que se encarna en nuestro propio vivir cotidiano, en el estar aquí, en la “percepción de la otredad en cualquiera de nuestros actos, sin excluir a los más nimios”⁴, en ese vivir cotidiano gracias al cual pretendemos enfrentar el dolor y la angustia, la renuncia y la muerte.

³ Cfr. Georges Bernanos, *Crepúsculo de los viejos*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1960, p. 63.

⁴ Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 266.

EXISTENCIA Y DERECHOS O LA DIGNIDAD INSTITUCIONALIZADA Juvenal Vargas Muñoz*

El hombre está hecho de una madera tan torcida que nada
derecho se puede tallar de ella.

Thomas Hobbes

Hobbes es considerado como uno de los teóricos políticos más profundos e incisivos en la historia universal, sentencias como la anterior que enmarcan la hipotética maldad natural del hombre pueden encontrarse aquí y allá a lo largo de su obra cumbre que es *El Leviatán*, pero sería bastante arbitrario pensar que este tipo de sentencias a primera vista condenatorias sobre la condición humana tuvieran únicamente la función estigmática sobre el género humano, es menester reconocer que este tipo de proclamas tienen en su interior la imperiosa función de acicatear al hombre para encontrar la forma mediante la cual esos “lobos” puedan estar juntos sin devorarse los unos a los otros. Buscar y encontrar la forma en la que el hombre logre convivir sin devorarse, tarea que por momentos parece imposible, y sin embargo espacios como el que nos congrega el día de hoy sigue buscando. Ese hipotético estado de naturaleza que Rousseau y Hobbes suponían tanto hoy como en su época se revela imposible su retorno, y la pregunta que dinamiza su pensamiento y en parte el nuestro sigue vigente, ¿cómo hemos de vivir? Y más aún como hemos de vivir con el otro durmiendo a mi lado. Idear reglas, lineamientos, minutas, derechos y privilegios, que tienen en su interior la imperiosa necesidad de marcar nuestro tránsito por la existencia de la manera menos dolorosa posible. Hablar de derechos desde aquí resulta paradójico, es decir reconocer un derecho es antes que nada reconocer una atadura y una obligación con el otro, (pues un derecho es el reclamo sobre el otro y para con el otro), por tanto un derecho es tal solo en función de la obligación, mi derecho es tal solo y en cuanto

* Maestro en Filosofía y actual coordinador de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

reconozco que el sometimiento a la regla también es para mi. Piedra de toque de las sociedades modernas. Si se habla de inequidad y de injusticia es solo en función de que el derecho tal vez se cumple, (bajo su naturaleza de reclamo o querella) pero la obligación que lo posibilita queda en lontananza. El derecho nunca se burla, el derecho del otro tal vez queda incólume, lo que se difumina es la obligación, obligación que tengo de no morder el cuello del otro que duerme a mi lado, por tanto el sueño de aquí en adelante tornará en vigilia. Ya Sócrates tenía su lectura de la corrupción social. Lo que pervierte a una sociedad es la injusticia que se reproduce hasta reventar el todo social. Injusticia como madre de todos los males, la bondad de la premisa socrática no va en función del reclamo del derecho, sino en función de la aceptación de la obligación: “Preferible padecer una injusticia que ejercerla”. Reitero el derecho se violenta justo al momento en que la obligación se desborda y devora. Derecho y obligación son términos correlativos, la paradoja que parece insoslayable es hacer que el hombre reconozca sus obligaciones, obligaciones para con los otros, esto, hay que reconocer ha sido hasta el momento imposible, nociones como justicia y sanción se ven ampliamente rebasadas, el olvido de la obligación necesariamente derivará en la violación del derecho, pues tanto obligación y derecho acotan la posibilidad de acción, rebasar u omitir la obligación es la cerca que el lobo brinca en pos del cordero, de ahí que setenta mil millones de dólares resulten ofensivos bajo cualquier circunstancia. La riqueza indiscriminada en un contexto donde las brechas de desigualdad duelen debería ser catalogado como inmoral.

La vida en las sociedades occidentales contemporáneas por su propia organización y constitución se ha vuelto tan compleja que algo que parecía tan simple y natural en las proclamas socráticas el día de hoy necesita de instituciones -tal como la que hoy nos congrega- para recordarnos nuestros lazos con el todo social, recordatorios sobre la forma mediante la cual transitamos por la existencia. Instituciones de cauce, que otorgan cauce, donde el caudal desconoce ya su propia condición de ser social. Transitar por la vida como hombres o como piojos decía Dostoievski en el siglo XIX, transitar como hombres o como ratas decía un ilustre gobernador hace apenas unos años. Transitar como hombre desde aquí es ejercer la ley -a sabiendas de que no toda ley es justa y no toda ley es moral- transitar como rata es reconocer que el derecho queda a la deriva en función de la torcedura de la obligación (propia y de los otros). Hombres y piojos, hombres y

ratas, hombres y lobos, hombres y puercos espín, el zoológico multicolor de las sociedades modernas necesita cierta dosis de nostalgia de nuestro pasado primate.

Instituciones que sirven de memoria de algo que tendemos a olvidar con demasiada facilidad por nuestra propia condición fisiológica. Olvido sobre algo que pueblos anteriores parecían llevar tatuado, hoy necesitamos institucionalizar la dignidad, tal como en su momento sucedió con la justicia, también la existencia como tal tiende a ser institucionalizada, el derecho a la vida y a la muerte rebasa el plano de la mera naturaleza y se convierte en debate de posibilidades e imposibilidades, la existencia nos rebasa y se institucionaliza, ya había acontecido con el alma, ahora la vida más allá de su perspectiva moral está en la mesa de disección (por no decir de debate), se pensaba que Dios no jugaba a los dados, pero nosotros si jugamos al consenso. Pensábamos que la dignidad era la capacidad propia de ver hasta donde soportar la existencia sin el sentimiento nauseabundo que ya denunciaba Sartre, ahora es tal también en función de la decisión del otro sobre mi, tal vez la dignidad se sustente en realidad en reconocer que el que manda también está obligado a obedecer.

Líneas arriba apelábamos a la fisiología, hombres que fisiológicamente han sido dotados por la naturaleza bajo el sino de la fuerza han existido siempre, políticamente el débil necesita el resguardo de los otros (otros débiles que se unen para hacer frente al poderoso), las culturas antiguas buscaban no mermar la fuerza del hombre dotado naturalmente, ni revestir de una carcasa de oropel que no resiste un solo embate al que fisiológicamente es débil, desde aquí la trampa se revela al cargar el peso de lo social de un solo lado, se busca siempre que ambos seres corran por el cauce que la naturaleza les concedió, entre los griegos ideas como *hybris* y *soprhosine* tenían un estatuto social preponderante, la naturaleza humana en comunión con el entorno natural y social, observar como la naturaleza se desborda y arrasa de la misma manera en la que el hombre poderoso por el propio ejercicio de su constitución también se desborda y arrasa al débil. La *soprhosine* se revela como un freno moral que reconoce a la par de la debilidad del otro la propia fuerza, es decir, no sólo reconoce el derecho del otro, sino que antes que nada reconoce la propia obligación de autodominio, imposible reconocer el derecho cuando el autodominio o la medida se encuentran ausentes. La invitación es pensar los derechos como sujeción social, pero también revalorar la

obligación no desde el carácter punitivo en el que se desarrolla en las sociedades modernas sino antes que otra cosa como reconocimiento de la necesidad de cause paralelo de nuestras posibles debilidades y desmesuras. Más aún reconocimiento de posibles desmesuras bajo la premisa del autodomínio tendiente a replantear la cuestión que a mi parecer sigue siendo fundamental, es decir, buscar respuesta a ese apremiante ¿cómo hemos de vivir?

Schopenhauer, uno de los grandes lectores de la condición humana, asemejaba al hombre con el puerco espín, y a la sociedad humana con un gran conglomerado de puercos espín, animalitos que dadas las condiciones del clima llegaban a sentir un frío que les calaba hasta los huesos, dado lo gélido del clima, los puerquitos espín trataban de darse calor acercándose y cobijándose los unos a los otros, pero llegaba el momento en que era tal la cercanía que comenzaban a picarse hasta sangrarse e incluso hasta sacarse los ojos por su propia condición natural. Así es como ve Schopenhauer a los hombres y a las sociedades humanas, seres que tienen la necesidad del otro hasta sangrarlo y hasta sacarle los ojos, todo ello en pos del cobijo. Siguiendo a Schopenhauer Camus dirá en pleno siglo XX que los hombre se aman tanto que llegan a morderse los cuellos.

La época contemporánea en muchos de sus aspectos bien puede ser planteada cómo la época de los acuerdos, de los consensos, de los debates, donde las facciones que sostiene los mismos debates buscan el hipotético bien común, aún cuando todos sepamos que el discurso tomado como dispositivo que posibilita dichos acuerdos venga por su propia naturaleza preñado de intenciones, esto parece innegable. Lo que también parece innegable es que una de las consideraciones que mueve y sustenta estos grandes ejercicios dialécticos es ¿cómo hemos de vivir? Bajo qué referentes, en torno a qué objetivos comunes, bajo qué condiciones y lineamientos posibilitar la existencia en comunidad. Reconociendo de antemano la condición gregaria de nuestra especie tratar de llevar la existencia humana hacia consideraciones de comunión solidaria y armónica. Solidaridad, armonía, comunidad, palabras que han cifrado la búsqueda de la sociedad perfecta a lo largo de la historia del hombre y que pocas comunidades han logrado, actualmente parecerían frases que enmarcan utopías irrealizables, que constatan su ausencia justo en el rabillo del ojo.

En la actualidad es innegable la preocupación del hombre contemporáneo por buscar e idear dispositivos discursivos que permitan

regular las relaciones no solo entre los miembros de la comunidad, sino también, y tal vez más aún, de estar al pendiente de las relaciones que el individuo o la persona puede establecer conscientemente o circunstancialmente con las facciones o poderes que el mismo núcleo social genera hacia el interior de la misma sociedad, regulación de relaciones que busca cubrir la función de posibilitar si no armonía al interior de la misma sociedad al menos condiciones mínimas de subsistencia amparadas bajo la noción de dignidad. Conceder que la dignidad tiende a institucionalizarse es reconocer que los parámetros con los cuales medir la luminosidad de la existencia se tornan justo en la medida de nuestras sucesivas desilusiones y desencantos sobre nuestra propia naturaleza.

CONFERENCIA MAGISTRAL

DERECHOS HUMANOS Y VIDA BIOLÓGICA: ALGUNAS PARADOJAS

María Luisa Bacarlett Pérez*



Introducción

La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, proclama que fungió como declaración de principios de la Asamblea constituyente francesa, realizada el 26 de agosto de ese año, también sirvió de prefacio para la Constitución francesa de 1791. Dicho documento ha servido de modelo para subsiguientes declaraciones que tratan de salvaguardar, ante todo, los derechos de igualdad y libertad de los seres humanos, e incluso hoy en día se sigue tomando como referente tanto para documentos con fines humanitarios, como para constituciones políticas. El espíritu de tal declaración está, pues, vigente y sin poner en duda su relevancia aquí problematizaremos al menos tres cosas. El primer lugar analizaremos la distinción que se hace, en el mismo título, de la Declaración entre hombre y ciudadano; en segundo lugar, reflexionaremos acerca del primer y segundo artículos de la Declaración, mismos que incluyen respectivamente los siguientes pronunciamientos: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” y “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”; en tercer lugar, a partir de lo encontrado en los dos puntos anteriores, realizaremos las posibles paradojas que pueden encontrarse en tal declaración de derechos, paradojas que en ningún sentido invalidan el espíritu de la Declaración, pero que podrían minar sus fines y supuestos.

* Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

En particular interesa destacar que una posible paradoja que puede encontrarse en tal texto radica en la distinción problemática entre nacer hombre y ser ciudadano: ¿esto significa que para alcanzar derechos plenos no basta con el nacer humano, sino que es necesario alcanzar un estatus político? ¿Qué problemas conlleva esta separación entre la vida biológica y la vida política del hombre? Creemos que muchas de las barbaries que ha visto circular el mundo moderno radican en esta separación entre lo biológico y lo político del hombre, separación que ha creado una verdadera zona de indistinción dentro de la cual han surgido figuras como el campo de concentración, las violaciones a los derechos de los refugiados y migrantes y los problemas bioéticos alrededor de la figura del comatoso o de aquel que sólo se mantiene vivo a partir de sus funciones vegetativas.

Sobre la distinción entre hombre y ciudadano

Como hemos apuntado, desde el mismo título de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano podemos encontrar un cierto problema que no deja de llamar la atención: ¿por qué hablar “del hombre y del ciudadano”? ¿Se trata de dos entidades distintas y autónomas? ¿Cómo se relacionan entre sí? ¿Qué tiene preponderancia sobre qué, el ser hombre sobre el ser ciudadano o el ciudadano sobre el hombre? Salta a la vista que no resulta lo mismo ser hombre que ciudadano, pero también es de notar que alguna relación intrínseca habrá entre ambos para ubicarlos juntos en declaración tan importante. Si tomamos literalmente el título de la declaración, el hombre vendría antes del ciudadano, por tanto, tales derechos tendrían que proteger lo que en nosotros antes hay de humanos que de ciudadanos, de lo contrario tendríamos que aceptar que sólo se adquieren derechos plenos como humano cuando se tiene la calidad de ciudadano. Sin embargo, esto que suena un poco descabellado de hecho acontece en las innumerables humillaciones y violaciones que sufren los migrantes y refugiados que ciertamente siguen siendo humanos, pero que no gozan de los derechos de la ciudadanía, y que por la misma razón padecen la aplicación de un poder total sobre sus cuerpos y destinos. Habría pues que reconocer que ambos términos son autónomos y separables, es decir, de hecho, en la práctica lo son, pero la problemática de tal relación no termina ahí, lo complejo aparece cuando tratamos de indagar qué tipo de relación existe entre ambas condiciones.

No se trata de una relación lineal y simple, antes bien se trata de una que es a la vez incluyente y excluyente; es decir, es una relación que nos habla de la manera en que la vida del hombre —como vida biológica, desnuda, nuda o, trayendo cuenta el término griego, como *zōē*— se inserta dentro de la política, del derecho, de la *polis*. Para un filósofo como Giorgio Agamben, de hecho, los derechos humanos son fundamentales para la formación del Estado nación moderno, en tanto son el mecanismo por el cual la vida biológica o *zōē* viene a instalarse al interior de la vida jurídico-política del Estado.

Pero parece llegado ya el momento de dejar de estimar las declaraciones de los derechos como proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos, tendentes [...] a vincular al legislador al respecto de principios éticos eternos, para pasar a considerarlas según lo que constituye su función histórica real en la formación del Estado-nación moderno. Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. (Agamben, 1997: 138).

Lo anterior implica reconocer que entre vida y política no hay originalmente una relación de pertenencia sino de exterioridad; es decir, tal pareciera que entre ambas no hay una co-pertenencia natural ni obvia. La razón de tal exterioridad radica, de acuerdo a un filósofo como Agamben, en que desde los inicios de la Grecia antigua la separación entre *zōē* y *bíos* —entre la mera vida biológica, común a todos los seres vivos, y las formas de vida concretas, como la vida política— ha sido fundacional tanto para nuestra concepción de la vida, como para nuestra concepción de la política. Recordemos que para los griegos lo que nosotros entendemos por vida tendría el menos dos posibles sentidos: el designado por la palabra *zōē* el y el designado por la palabra *bíos*.

Los griegos no disponían de un término único para expresar aquello que nosotros entendemos por la palabra vida. Ellos se servían de dos palabras que, si bien pueden ser retrotraídas a una etimología común, serían semánticamente y morfológicamente distintas: *zōē*, que expresaría el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), y *bíos*, que indicaría la forma o la manera de vivir propia de un individuo o grupo. (Agamben, 1997: 9).

Sería necesario aclarar que en el mundo clásico esta *zōē* o “vida biológica o desnuda” es excluida de la *polis* y confinada a la esfe-

ra reproductiva y doméstica, mientras que es la *bíos* del hombre lo que le permite formar parte de la vida política; así, el *bíos* nos habla ya de “formas de vida” concretas que permiten al animal viviente que es el hombre tener una existencia política, económica o social. Sin embargo, hemos dicho antes que la relación entre vida biológica (*zôê*) y vida política (*bíos*) es de inclusión y exclusión simultáneamente. Hasta este momento hemos apuntado sobre todo la parte que se refiere a la exclusión, hemos dicho que ya desde la Grecia antigua la *zôê* ha quedado separada de la vida política, valdría ahora la pena preguntarnos cuál es la razón de tal exclusión. Tal respuesta transita por derroteros cercanos a Foucault: la vida biológica es lo que está fuera de la *polis* porque es lo que más la amenaza, lo que de manera más irremediable podría poner en jaque la estabilidad, normalidad y homogeneidad de la vida política; es decir, es de la vida y sus avatares —enfermedades, crecimiento demográfico, mortandad, epidemias, embarazos, abortos, accidentes, incapacidades, etc.— de donde proceden las mayores amenazas a la vida política, porque al final de cuentas la *zôê*, la animalidad que compartimos con otros seres vivos, sería ese estado informe, sin contenido concreto, salvaje —por ello siempre pura potencia— que violenta la vida política donde las “formas de vida” (*bíos*) tienen ya un contenido concreto, han sido informadas, normalizadas. Desde esta perspectiva la vida se instala en las antípodas de la política, porque es ella con sus avatares y peligros lo que descarrilaría todo intento de consolidar una vida política ordenada.

Los artículos primero y segundo

Sin embargo, esto no quiere decir que la vida quede irremediablemente fuera de la política; de hecho, el sino del Estado y la política modernas ha consistido en introducir la vida dentro del dominio político a través principalmente de dos mecanismos: a través de declaraciones —como la Declaración de los derechos del hombre y ciudadano de 1789— y a través de estrategias biopolíticas.

- 1) Sobre la primera podemos decir que en su primer artículo la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano reza que: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, aseveración interesante porque marca sin cortapisas el paso de la vida biológica, el nacer, a la vida política o, al menos, al reconocimiento de derechos como la libertad y la

igualdad; así, la vida biológica se desvanece de inmediato en la figura del ciudadano (Agamben, 1997).

El artículo segundo reza: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Si reflexionamos con detenimiento sobre tales líneas encontraremos que sólo asociándose políticamente pueden los seres humanos conservar sus derechos “naturales e imprescriptibles”. De pronto todo lo natural en el hombre se convierte en contundentemente político, lo natural tiene que ver, así, ante todo, con prerrogativas que tienen poco de naturales y mucho de políticas —libertad, seguridad, propiedad y resistencia a la opresión—; pareciera entonces que sólo en la vida política la integridad humana y sus prerrogativas naturales puede realizarse plenamente; con ello tendríamos que reconocer entonces, no sin cierta zozobra, que la humanidad del hombre sólo se reconoce plenamente en su calidad de ciudadano, como perteneciente a una comunidad política. ¿Pero qué pasa con la humanidad cuando no se tiene tal calidad política?

2) Las estrategias biopolíticas nos hablan de todos aquellos dispositivos que despliega el Estado para tomar en cargo a la población y al individuo en tanto entidades biológicas, hablamos pues de: la seguridad sanitaria, las campañas de salud pública, las campañas de vacunación, medidas de control demográfico, programas de educación sexual. Ambos mecanismos, las declaraciones de derechos y las estrategias biopolíticas, son la manera como el Estado incluye lo que de inicio estaba excluido: la vida. Pero valdría preguntarnos: ¿por qué de pronto es necesario incluir lo que de antemano estaba fuera? Quizá en virtud de que es una amenaza para la vida política; la respuesta al respecto también en cierta medida la ha dado Foucault: no puede dejarse meramente fuera lo que es tan amenazante para el poder político; de alguna manera tiene que incluirse, para estar cerca y no lejos, aquello que más intimida el orden de la polis (Foucault, 1997). Antonio Negri quizá lo ha dicho de una manera más poética al identificar esta vida nuda que amenaza la polis con un “monstruo” que tiene que ser, de alguna manera, aferrado.

Si el monstruo asedia al mundo, es preciso aferrarlo, apresararlo, enjaularlo. [...] Si el monstruo está ahí, el poder debe ejercer la capacidad de aferrarlo; y si no tiene, o todavía no tiene, o ya no tiene la capacidad de destruirlo, debe desplegar el

poder o bien ponerlo bajo control, o bien normalizarlo. (Negri, 2007: 113).

Esta relación paradójica, que al mismo tiempo que excluye también incluye, vuelve a ser patente en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: la relación entre el ser hombre y ser ciudadano; es decir, entre *zôê* y vida política o vida nuda y derecho, resulta paradójica porque es a la vez de inclusión y de exclusión; es decir, se reconoce al hombre como viviente, como mera vida por el hecho de nacer, pero este estatus que en el mundo antiguo quedaba sin más fuera de la vida política, en el caso del Estado moderno es inmediatamente reabsorbido por la calidad de ciudadano, por la vida política. Así, si los derechos que pueden reconocerse en el hombre tienen su fundamento en la vida biológica, en el hecho de nacer humano, tal estatus paradójicamente queda absorbido de inmediato por el estatus del ser ciudadano.

Sin embargo, sólo erróneamente podríamos pensar que esta absorción de la vida biológica por la vida política, del ser hombre por el ser ciudadano, hace desaparecer a la vida biológica, bien al contrario, queda latente siempre la posibilidad de excluirla, de volver a plantear la escisión, de volver a ubicarla como externa a la vida política. De hecho, para Agamben, el Estado moderno ha hecho necesario que la vida biológica o *zôê* siempre se encuentre puesta al borde de la exterioridad, como comodín que puede incluirse o excluirse de acuerdo a lo que demanden las circunstancias. El ejemplo expuesto antes, la situación de los refugiados, es ilustrativa al respecto, ya que en calidad de inmigrante un hombre conserva su vida biológica, su calidad de hombre, aunque sus derechos como ciudadano sean restringidos, de ahí que pueda ejercerse sobre ellos —sobre sus cuerpos y destinos— un poder casi ilimitado.

Otro ejemplo al que podemos recurrir, y que está muy ligado al anterior, es la reciente pululación de organizaciones “humanitarias” que tratan de proteger precisamente a aquellos cuya vida biológica ha sido separada de sus derechos políticos, como es el caso de nuevo del refugiado, pero también del comatoso, del perseguido político, del condenado a muerte, etc. Sin embargo, tales organizaciones en su invaluable labor terminan haciendo patente la escisión entre lo humano y lo político, ya que no sería necesario luchar por el respeto a la dignidad de tales individuos si no se asumiera de antemano una escisión radical entre su estatus humano y su estatus político. Aquí el

caso de los refugiados resulta otra vez paradigmático, sobre todo en los países que tienen leyes de “desnaturalización” que permiten despojar a los inmigrantes de sus derechos políticos, dejándoles tan sólo reducidos a sus vida nuda.

Junto a la irrupción en el escenario europeo de refugiados y apátridas [...], el fenómeno más significativo en esta perspectiva es la contemporánea introducción en el orden jurídico de muchos Estados europeos de normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de los propios ciudadanos. (Agamben, 1997: 143).

En este rubro la situación de los migrantes mexicanos en Estados Unidos se torna paradigmática, las recientes medidas aprobadas en diversos estados de dicha nación no hacen más que subrayar la escisión entre lo humano y lo político, haciendo de éste último el ámbito donde se alcanza verdaderamente el reconocimiento y el respecto a los derechos humanos; es decir, los migrantes viven en carne propia que sólo la ciudadanía les otorga el verdadero reconocimiento en sus derechos como humanos.

Pero ha llegado la hora de preguntarnos qué es lo que permite esta relación de exclusión-inclusión entre la *zōē* y la *bíos*, entre la vida biológica y la vida política; qué se produce, qué se logra al separar a la primera de la segunda. Retomando de nuevo a Giorgio Agamben, tenemos que al separar la vida biológica de la vida política es posible ejercer un poder sin límites sobre aquel en lo que se ha aplicado dicha separación; es decir, el refugiado, el condenado a muerte, el prisionero del campo de concentración; aquellos en los que se ha separado la vida biológica o *zōē* de la vida política o *bíos*, por lo tanto, se encuentran en un estado de vulnerabilidad sin límites; es decir, pueden ser presa de un poder sin límites. Quizá el caso más extremo de tal separación se encuentra en el campo de concentración, donde precisamente los judíos fueron primeramente desnacionalizados y luego reducidos a pura vida biológica o *zōē*, con lo cual podrían ser objeto de las atrocidades más extremas sin violar la ley; Agamben llamará a estos personajes “homo sacer”, hombres sagrados o sacrificables, en tanto pueden ser puestos a muerte sin cometer homicidio. Detengámonos un poco en la situación especial del campo de concentración, espacio de producción incesante de la escisión que redefine a cada instante los límites entre la mera vida biológica y la vida ciudadana o política.

El musulmán y el campo de concentración

La expresión máxima del homo sacer la encuentra Agamben en el campo de concentración nazi y más concretamente en la figura del “musulmán”, entidad extrema y máximo ejemplo de la producción de la mera vida biológica separada de la vida política. De hecho, el judío del campo de concentración apelaba a una especie de indistinción radical entre la vida y la muerte, entre lo animal y lo humano. Auschwitz, es precisamente el lugar donde los límites entre lo humano y lo inhumano se borran y las barreras entre la vida y la muerte se hacen difusas.

De acuerdo al testimonio de Primo Levi¹, a veces se podía vislumbrar una extraña figura que frecuentemente se encontraba por los rincones del campo de concentración: el musulmán. Se llamaban “musulmanes” a los internos que eran reducidos –a través del hambre, los golpes, las vejaciones, las condiciones crueles de la vida– a sus expresiones biológicas más básicas. Se les decía “musulmanes” por la posición que tomaban sus cuerpos, quizá producto del frío y la desnutrición: sentados con las piernas cruzadas y doblados sobre sí mismos solían mecerse continuamente para poder calentarse, aparte de este movimiento el musulmán no reconocía ni saludaba a nadie, defecaba en el mismo lugar en el que se encontraba sentado y había prácticamente renunciado a cualquier contacto con el exterior: “El musulmán deviene una improbable y monstruosa máquina biológica, que ha perdido no sólo su conciencia moral, sino hasta su sensibilidad y excitabilidad nerviosa” (Agamben, 2003b: 60).

El resto de los internos solían expresar una verdadera aversión contra el musulmán, quizá porque les recordaba en qué podían convertirse, pero sobre todo porque les hacía reparar en que en tal estado toda forma resistencia, de escape, estaba clausurada, que tal estado era como abandonar sin retorno la humanidad y, por ello mismo, ser objeto de un poder y un sometimiento sin fin, sin posibilidad de resistir. La pregunta que se hace Agamben retomando a Levi es: ¿qué eran los musulmanes? ¿Eran humanos aún o habían perdido su

¹ Nació en Turín en 1919 y murió en 1987, Químico judío italiano que sobrevivió al campo de concentración de Auschwitz, de esta experiencia se derivan sus diversos trabajos ensadísticos y literarios como: *Si esto es el hombre* (2003), *Los hundidos y los salvados* (2004) y *Si no es ahora ¿cuándo?* (2007), entre otros.

humanidad? ¿Habían sido reducidos a pura zōē, a pura vida nuda? “[...] el musulmán marcaría a su manera extrema el umbral móvil en el que el hombre oscila hacia el no hombre”. (Agamben, 2003b: 49).

Pareciera que en el musulmán lo humano y lo inhumano se hacen indiscernibles, indiferenciados; sin embargo, Agamben nos recuerda que no es necesario estar en un campo de concentración para estar en tal estado; de hecho, bajo el paradigma del “estado de excepción” todo individuo puede acercarse y, en el extremo, asumir tal estado de indiferenciación; tal estado es cada vez menos excepcional y cada vez más cotidiano: “Lo que tenemos ante nuestros ojos hoy es una vida expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero precisamente en las formas más profanas y triviales” (Agamben, 1997: 125).

Pero volvamos de nuevo a la relación paradójica —de exclusión e inclusión— que existe entre el hombre en tanto ser vivo y el hombre en tanto ser político, en tanto ciudadano. Al respecto, el campo de concentración nos recuerda que la vida nuda o biológicamente indiferenciada aunque está antes o fuera del derecho y la política, no por ello está fuera de los efectos del poder, todo lo contrario, es precisamente por estar fuera que queda más enérgicamente incluida. Este estar incluido en virtud de la exclusión que caracteriza a la vida nuda o biológica, es otra forma en que se hace patente el estado de indiferenciación que hemos mencionado: a la vez fuera y dentro del derecho. En este sentido, los prisioneros de Guantánamo o del campo de concentración nazi on una extraña entidad que habita una amplia zona de indiferenciación en la que es indistinguible lo humano de lo inhumano, la vida a secas de la vida humana, pero este estado de indiferenciación es posible sólo porque de inicio la vida biológica ha sido separada de la vida política; es decir, dichos prisioneros primero tuvieron que ser desposeídos de cualquier derecho político y ciudadano, por ende fueron reducidos a su mera vida nuda y, a partir de ahí, el poder ilimitado que puede ejercerse sobre ellos puede llegar a hacer indistinguible lo que en ellos hay de humano y de no humano, lo humano y lo animal.

Ahora bien, el campo de concentración es el lugar donde todo ser humano puede ser reducido a pura zōē y, por ende, vuelto masa informe, vida virgen abierta a ser moldeada. Ahí estriba precisamente la importancia del campo de concentración, en tanto auténtica fábrica de formas de vida al gusto del poder soberano, normalizadas y funcionales al poder que las conforma. Así, el campo de concentración se

vuelve una auténtica “máquina antropológica”, máquina que produce, redefine y reactualiza a cada instante lo humano, lo que significa ser humano, aislando lo no-humano de la humanidad: “[...] la máquina antropológica de los modernos [...] funciona excluyendo fuera de sí como no (aún) humano lo ya humano; es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre” (Agamben, 1997: 59).

En otras palabras, tal parece que en mundo moderno saber qué es lo humano necesariamente nos remite a esa máquina antropológica que en cada momento ha tratado de asir lo humano excluyendo lo inhumano de ello; es decir, tratando de aprehender lo propio de la bíos humana, excluyendo su zôê. Pero no sólo el campo de concentración, hay muchos otros dispositivos y espacios que cumplen la misma función, fungen como máquinas antropológicas que a cada instante están produciendo la escisión entre lo humano y lo inhumano, entre la mera vida biológica y la vida política; por ejemplo, la sala donde los médicos se reúnen para determinar la escisión entre zôê y bíos y, así, decidir si el comatoso debe o no ser desconectado; también el retén militar de la carretera donde entramos en una verdadera zona de indiferenciación, donde en cualquier momento podemos ser separados de nuestra calidad de ciudadanos y ser reducidos a nuestra vida biológica, a puro cuerpo puesto a ser sometido. Podríamos decir que este papel de “máquina antropológica” también lo cumple en cierta medida la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, en tanto en ella se vuelve a reproducir la escisión entre el ser hombre y el ser ciudadano; en tanto en ella parece reconocerse una distancia entre la vida biológica (por el hecho de nacer) y la vida política (el ser ciudadano). Hemos visto que es precisamente tal escisión lo que también ha dado paso a que el ser humano sea reducido a su mera zôê y, por ende, pueda ser objeto de las más extremas y crueles torturas. Lo anterior en ningún sentido invalida la fundamental importancia del papel que juega tal declaración, tan sólo nos permite atisbar las posibles aporías que puede contener tal documento, lo cual nos invita a reflexionarlo sin dogmas ni cegueras.

Algunas paradojas

Lo dicho no apuesta, sin embargo, a establecer que la Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano es inservible o innecesaria, más bien, la intención del presente trabajo ha sido expo-

ner algunas de las posibles paradojas que pueden encontrarse en tal declaración, lo que puede dar lugar a los equívocos que están la base de muchas de las peores muestras de poder y barbarie a lo largo de la historia del mundo moderno. Resumamos cuáles son algunas de estas notas paradójicas.

- 1) En el propio título de la Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano encontramos lo que parece una relación poco clara entre el ser hombre y el ser ciudadano: si se es primero hombre que ciudadano ¿por qué parece que sólo se puede salvar la integridad del hombre cuando se reconocen los derechos del ciudadano? Por ende ¿qué queda de los derechos del hombre si no se es ciudadano? Por tanto, ¿podríamos afirmar que la humanidad, de la que forma parte nuestra vida biológica, sólo se alcanza más allá de lo meramente humano, en la ciudadanía? En suma, ¿sólo la ciudadanía nos permite reconocernos como plenamente humanos?
- 2) ¿Qué tipo de relación existe entonces entre vida biológica y vida política? Tal relación es, como ya dijimos, paradójica, es a la vez de inclusión y exclusión; en tanto si de inicio la zōē está fuera de la vida política, sólo lo está para ser introducida después de manera más contundente bajo el dominio del poder político, sea bajo las declaraciones derechos que hacen del nacer un evento inmediatamente político, sea bajo estrategias biopolíticas de control de los cuerpos y gestión de las poblaciones. Tal relación de exclusión incluyente sólo contribuye a conformar un reservorio de vida biológica sobre la cual se puede decidir más allá del derecho, así como ejercer un poder total sobre los cuerpos. Recordemos tan sólo al prisionero del campo de concentración: desnacionalizado y desposeído de sus derechos de ciudadano, es reducido a su vida biológica sobre la cual se puede actuar en total impunidad, a quien se puede dar muerte sin cometer homicidio.
- 3) La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano reproduce paradójicamente un movimiento que puede socavar sus intenciones originales al reproducir

la escisión entre *zōē* y *bíos*, entre la vida del hombre y la del ciudadano. Hemos visto que tal separación está en la base de muchas de los eventos más atroces en la historia de la humanidad, en tanto si es posible escindir la vida de la ciudadanía, la primera siempre queda a merced de un poder total, sin límites ni acotaciones.

Queda por saber, pues, ¿qué hacer ante tal situación? La primera respuesta insiste en que tal reflexión no cuestiona la importancia de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano; la segunda nos invita a reflexionar sobre cómo trascender tal escisión entre lo biológico y lo político, que como hemos visto se reproduce en tal declaración, y que en otros ámbitos ha dado lugar a la existencia de zonas de indeterminación, del *homo sacer*, de la reducción de lo humano a su vida biológica.

Aquí volvemos a recurrir a una idea que Agamben expresa en obras como *La comunidad que viene* (2006): por qué no pensar en una comunidad donde no sea necesario separar el ser hombre del ser ciudadano, donde no sea posible separar la *bíos* de la *zōē*, una vida que conserve a la vez la potencia de la *zōē* y la forma de la *bíos*, que sea a la vez apertura y posibilidad a la vez que expresión concreta pero no definitiva de formas de vida; es decir, una vida que se niega a ser separada, justificada o reparada, que sea el vivir mismo, donde la vida de cada hombre no gane nada frente a la vida del ciudadano, que ser humano no tenga que completarse en la perspectiva de pertenecer a una nación, que se valga por la vida misma. Es claro que una concepción tal tendría que implicar un replanteamiento de nuestra idea de lo que es el hombre y de lo que no es, de la animalidad, de lo inhumano. En este talante, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano no es algo no banal ni inútil, pero debe ser en ella misma donde deba replantearse esta escisión que permita pensar en, por qué no, una humanidad que no necesite justificarse en la nación, la polis o la ciudadanía para adquirir toda su importancia, toda su dignidad.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (2008). *La Déclaration universelle des droits de l'homme: Chaque article commenté à la lumière de l'actualité*, Paris: J'ai Lu.

Agamben, Giorgio (1997), *Homo sacer*, Paris: Seuil.

_____ (2003a), *Etat d'exception*, Paris: Seuil.

_____ (2003b), *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris: Seuil.

_____ (2006), *La comunidad que viene*, Valencia: Pretextos.

Foucault, Michel (1997), «Il faut defender la société», Paris: Seuil-Gallimard.

Levi, Primo (2003), *Si esto es un hombre*, Madrid: Muchnik.

_____ (2004), *Los hundidos y los salvados*, Madrid: Muchnik.

_____ (2007), *Si ahora no ¿cuándo?*, Madrid: El Aleph.

Negri, Antonio (2007), “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en Gilles Deleuze, Michel Foucault, *et.al. Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires: Paidós.

DIRECTORIO

COMISIONADO
Jaime Almazán Delgado

CONSEJEROS CIUDADANOS
María del Rosario Mejía Ayala
José Antonio Ortega Sánchez
Diana Mancilla Álvarez
Juan María Parent Jacquemin

SECRETARIA
Rosa María Molina de Pardiñas

PRIMER VISITADOR GENERAL
Victor Manuel F Muhlia Melo

DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS
Martín Augusto Bernal Abarca

VISITADOR GENERAL I TOLUCA
Jesús Hernández Bernal

VISITADOR GENERAL II NORORIENTE
Pascual G. Archundia Becerril

VISITADOR GENERAL III ORIENTE
Alejandro Héctor Barreto Estévez

VISITADORA GENERAL IV ORIENTE
María Virginia Morales González

VISITADOR GENERAL DE PROGRAMAS ESPECIALES
Federico F. Armeaga Esquivel

DIRECCIÓN DE ATENCIÓN A VÍCTIMAS DEL DELITO
Carlos Marín Islas

CONTRALOR INTERNO
Jorge López Ochoa

JEFE DE LA UNIDAD JURÍDICA
Miguel Ángel Cruz Muciño

COMUNICACIÓN SOCIAL
Sonia Silva Vega

DIRECTOR DEL CENTRO DE ESTUDIOS
Marco Antonio Sánchez López

SECRETARIO PARTICULAR DEL COMISIONADO
Jorge Gómez Sánchez